

Федеральное агентство по образованию
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГОУВПО «АмГУ»

УТВЕРЖДАЮ
Зав. кафедрой китаеведения
_____ И.Б. Кейдун
«__» _____ 2007г.

КИТАЙСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС

для специальности 031801 – «Религиоведение»

Автор-составитель: С.В. Филонов

Благовещенск
2007 г.

Печатается по решению
редакционно-издательского совета
факультета международных отношений
Амурского государственного
университета

Филонов С.В. (автор-составитель)

Китайские религиозные тексты. Учебно-методический комплекс для студентов специальности 031801 «Религиоведение». – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2007. – 270 с.

Учебно-методический комплекс по дисциплине «Китайские религиозные тексты» предназначен для студентов факультета международных отношений, обучающихся по специальности 031801 «Религиоведение». Учебно-методический комплекс включает рабочую программу по дисциплине с тезисным изложением содержания основных тем и примерным почасовым распределением материала, задания для самостоятельной работы, фонд тестовых заданий, комплект заданий для семестровых проверочных испытаний (зачетов), список рекомендуемой литературы.

© **Амурский государственный университет, 2007**

ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Курс «Китайские религиозные тексты» предназначен для студентов АмГУ четвертого года обучения, специализирующихся в области религиоведения. Курс построен в соответствии с требованиями государственного образовательного стандарта Высшего профессионального образования Российской Федерации, предъявляемыми к минимуму содержания и уровню подготовки выпускника по специальности 031801.

Цель курса - познакомить студентов с основными проблемами, методами изучения и содержательными особенностями китайских религиозных текстов на примере ранних сочинений даосской религии.

Для достижения этой цели курс решает следующие задачи:

- Знакомит слушателей с основным содержанием и важнейшими этапами истории даосизма;
- Показывает значение «даосской составляющей» в континууме китайской духовной цивилизации;
- Учит анализировать аспекты религиозного опыта китайского народа в их исторической перспективе с учетом социальных, этнографических и социально-политических особенностей развития Китая в конкретные исторические периоды;
- намечает общие концептуальные подходы к объективному изучению исторического движения духовных и познавательных структур человеческого разума;
- развивает навыки творческого критического мышления, резистентного к бытовым и политическим мифам, а также к проявлению авторитаризма, национализма и экстремизма.

Общий объем курса – 80 часов, из них на самостоятельную работу отводится 32 часа, а аудиторные занятия составляют 48 академических часов в соотношении – 32 часа лекций и 16 часов семинаров.

Изучение курса завершается зачетом (8 семестр). Итоговое испытание (зачет) проводится в форме научной конференции, на которую студентам предлагается подготовить научный доклад по одной из тем (или одному из разделов) настоящей Программы.

Программа курса включает списки рекомендуемой литературы. Список «А» («обязательная литература») построен по формальным критериям, предъявляемым УМУ АмГУ к обязательной литературе; список «Б» («дополнительная литература») представляет собой краткую библиографию, необходимую для освоения содержания курса и подготовки к семинарам и итоговому зачету. Завершают программу списки электронных ресурсов и программных продуктов, которые рекомендуется использовать студентам в учебном процессе и при самостоятельной работе, а также тексты лекций и статей, развивающих лекционные темы, которые рекомендуются использовать для СМС.

Программа составлена доцентом кафедры китаеведения АмГУ, к.ф.н. С.В.Филоновым.

СТРУКТУРА КУРСА «КИТАЙСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ»

<i>№ n/n</i>	<i>Тема</i>	<i>Лекции</i>	<i>Практ. занятия</i>	<i>Самост. работа</i>
1.	Введение. Общая характеристика даосизма	4	-	2
3.	Тема 1. Основные этапы в истории даосизма	4	2	4
4.	Тема 2. Истоки даосской религиозной традиции (период Чжаньго – Хань; 5 в. до н.э. – 2 в.н.э.)	2	4	4
5.	Тема 3. Формирование даосской религиозной традиции (2-6 вв.)	4	2	4
6.	Тема 4. «Баопу-цзы» - первый китайский трактат о даосизме	6	2	6
7.	Тема 5. «Книга Желтого дворика» - первое собственно религиозное сочинение даосизма	6	2	6
8.	Тема 6. Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры	6	4	6
ИТОГО		32	16	32

СОДЕРЖАНИЕ КУРСА «ВВЕДЕНИЕ В ДАОЛОГИЮ»

Введение. Общая характеристика даосизма

1. Анализ понятия «даосизм»

Понятие «даосизм» - этимология и буквальное значение. Даосизм как модель и как реальный феномен традиционной культуры Китая. Даосизм в системе идеологического комплекса старого Китая (*сань цзяо*). Даосизм как национальная религия ханьского этноса – обоснование определения и его уточнение.

Два важнейших уровня функционирования даосской религиозной традиции. Полиморфизм даосской традиции и ее структурные части. Возможные типологические характеристики даосской религиозной традиции.

Проблема самоназвания даосской религиозной традиции. Анализ понятий *дао цзя* и *дао цзяо* – их сходство и концептуальное отличие. История появления самоназвания *дао цзя*, круг явлений, для номинации которых оно может использоваться. Основные бытующие подходы к определению понятия «даосизм» и их критика. Дефиниция М.Стрикмэна и А.Е.Торчинова.

2. История изучения даосизма

Российская духовная миссия в Китае и начало изучения даосизма в России. Труды В.П.Васильева и начало систематического изучения даосских письменных памятников. Проблемы даосской религии в трудах академика В.М.Алексеев и представителей его научной школы. Ян Хин-шун и появление первого русского научного перевода трактата «Дао дэ цзин». К.К.Флуг и его пионерский вклад в изучение даосских письменных памятников. Э.С.Стулова и начало современного этапа в изучении даосизма в отечественной синологии. Пионерские труды по даосизму Е.А.Торчинова. Изучение истоков даосской традиции в работах В.В.Малявина и

И.С.Лисевича.

Зарубежная даология – важнейшие научные школы и выдающиеся исследователи. Значение трудов А.Масперо для современного этапа в изучении даосизма. Изабель Робине как создатель новой, современной парадигмы в исследовании письменных памятников даосской религиозной традиции.

Тема 1. Основные этапы в истории даосизма

Проблема периодизации истории даосской религиозной традиции. Ранний и поздний этапы в истории даосизма как системный и досистемный, их содержательная характеристика, основные структуры и особенности. Два важнейших периода системного этапа в истории даосизма.

Важнейшие даосские школы каждого из этапов, их историческая эволюция и вклад в формирования современного облика даосской религиозной традиции. Репрезентативные письменные памятники каждого из этапов в истории даосизма.

Тема 2. Истоки даосской религиозной традиции (период Чжаньго – Хань; 5 в. до н.э. – 3 в. н.э.)

Проблема выделения истоки даосской религиозной традиции. Нормативный тезаурус даосских письменных памятников и важнейшие тексты «школы дао» (дао цзя) – «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Представления о небожителях и экстатические полеты в произведениях из литературного собрания «Чу цы» («Чуские строфы»). Представления о «чудесных» людях в компендиуме ханьской эпохи «Хуайнань-цзы». Формирование представлений об антропологическом космосе в «Комментарии Хэ-шан-гуна».

Тема 3. Формирование даосской религиозной традиции (период Лючао; 3-6 вв.)

Во 2-6 вв. н.э. даосизм представлен целым рядом религиозных школ и движений. Самые важные из них, оказавшие наибольшее воздействие на историю даосской религии, это:

- ✓ Тяньши;
- ✓ Шанцин;
- ✓ Линбао.

В этот период между различными даосскими школами зреет осознание своей близости и духовного единства. Решающим фактором, активизировавшим объединительные тенденции в даосизме, было появление в Китае буддизма. Оказавшись перед опасностью быть растворенным в буддизме, которые все шире и шире распространялся в Китае, даосское движение к 6 в. обрело единую духовную целостность и создало все институты, характерные для национальной религии.

Зримым проявлением духовного единства даосского движения стали:

- ✓ единое самоназвание, именно с этого времени в китайской культуре закрепляется понятие *дао цзяо*;
- ✓ единая систематическая книжная коллекция – Даосский канон, (*Дао цзан*), который объединил религиозную литературу различных даосских школ;
- ✓ единое даосское мировоззрение.

Основу единого даосского мировоззрения составляли концепции, которые признавали последователи всех даосских школ:

- представление о единотелесности космоса и человека; акцент на глобальных мировоззренческих проблемах, связанных с космосом и человеком;
- убеждение в том, что идеальное состояние человека и космоса возможно только на основе приближения к природе, посредством «опрощения»; акцент на решении личных проблем;

- вера в то, что посредством медитации, диеты, алхимии, сексуальных практик можно обрести долголетие, бессмертие, дар пророчества, способности управлять природными силами и собственным телом.

К 6-7 вв. даосизм под значительным влиянием буддизма создает и свои религиозные институты:

- ⇒ институт монашества и монастырей;
- ⇒ институт священнослужителей и систему посвящения в религиозные таинства;
- ⇒ систему культа и ритуала;
- ⇒ комплекс канонических текстов;
- ⇒ пантеон божеств;
- ⇒ свод этических норм, правил, обетов и запретов.

В религиозной доктрине даосизма (учении о том, как обрести бессмертие) все большее значение начинают приобретать:

- ✓ медитативные ритуалы;
- ✓ правила этического характера.

С эпохи Тан (7-10 вв.) даосизм развивается уже эволюционно, в нем, конечно же, происходят изменения и появляются нововведения, но они уже не носят революционного характера и лежат в парадигме, сформировавшейся к 6-7 вв., и имеют характер постепенных, эволюционных новаций, которые не меняют качества религиозной системы.

Тема 4. «Баопу-цзы» - первый трактат о даосизме

Гэ Хун – жизнь и деятельность. Время и условия создания трактата «Баопу-цзы», его структурные особенности и композиционное построение. «Внутренняя» и «внешняя» части «Баопу-цзы».

Тематическая характеристика «Баопу-цзы» и его отдельных глав.

Учение о бессмертии как содержательное ядро «внутренних» глав «Баопу-цзы».

Основные составляющие даосского учения о бессмертии в учении Гэ Хуна:

⇒ Употребление корней, трав, грибов, минералов.

⇒ Специально приготовленные лекарства, в основе которых - золото или серебро, добываемые из свинца, ртути, киновари. Лекарство тем эффективнее, чем оно более рафинировано, очищено и концентрировано. Таких очищений или плавок могло быть максимум 9. При плавке пилюли бессмертия надо строго соблюдать определенные правила - пост, уединение в горах или на островах, очищение. Ни в коем случае нельзя разглашать секреты изготовления, иначе успеха не будет. Нельзя этот секрет обнародовать в книга. Наставник передает его изустно достойнейшим ученикам. Изготовление пилюли бессмертия занималась *вай дань* - “внешняя алхимия”.

⇒ “Внутренняя алхимия” - *нэй дань* - учит культивировать природу и судьбу человека, выплавлять пилюлю бессмертия в самом теле человека. Эта пилюля имматериальна, так же как и составляющие ее ингредиенты.

⇒ Дыхательные гимнастики. Даосы уделяли большое внимание дыханию, считая, что дыхательные упражнения, выполненные наряду с физическими, могут привести к бессмертию. Такие упражнения назывались *гунфу*, *цзогун*. Некоторые дыхательные упражнения выполнялись в состоянии полного покоя, самоуглубления и созерцания. Дышать надо по замкнутому кругу. Принимая определенные позы, дышать следует особым, изначальным воздухом и концентрировать его в себе. Нужно научиться проводить этот воздух через препятствия, заставы - *гуань*, доставляя его в определенное мест (например, в поля киновари – *дань тянь*). В случае болезни воздух следует доставить к больному органу, в результате чего наступит выздоровление.

⇒ Диеты и гелиотерапия. Даосы рекомендовали гелиотерапию, а также некоторые диетические предписания.

⇒Методы сексуальной гигиены. Это наименее освещенный способ, что объясняется отрицательным отношением к нему конфуцианства и буддизма. Эти способы назывались “питание жизни с помощью *инь-ян*” (*инь ян ян шэн*). Систематическое питание силы *ян* в мужчине силой *инь* ведет к его здоровью и долголетию.

Тема 5. «Книга Желтого дворика» - первое собственно религиозное сочинение даосизма

История и проблемы появления «Книги Желтого дворика» («Хуан тин цзина»). Проблема двух вариантов «Хуан тин цзина». Анализ названия. История бытования в даосском организованном религиозном движении.

Концепция антропологического космоса в «Хуан тин цзине». Образная природа, многоплановость и поливалентность образов-метафор «Книги Желтого дворика».

Полиморфизм и многоуровневость теории антропологического космоса «Хуан тин цзина»:

- основная и дополнительная структурные схемы, в этом качестве выступают системы внутренних органов человека, традиционно именуемые в китайской культуре как Пять хранилищ (*у-цзан* □□) и Шесть амбаров (*лю-фу* □ □);

- концепция «внутренних» божеств (*нэй шэнь* □□), т.е. духов-божеств, воспринимаемых жителями космоцизированного культурного пространства человеческого тела;

- методика актуализации или оживления, обитийствования объектов антропологического космоса - «внутреннее зрение» (*нэй гуань* □□, *нэй ши* □ □);

- концепция движущих сил антропологического космоса – теория динамического взаимодействия сил *инь-ян* внутри человека;

- концепция гомоморфизма, или структурного подобия микро и макрокосмоса, а также их отдельных составляющих;

- представления о возвращении духа посредством пестования тела и связанную с ними концепцию преодоления смерти;

- идею о связи между физическим здоровьем и обретением статуса бессмертного-сяня;

- мотив «странствия» (游 方) как неотъемлемую часть описания даосского подвижничества; посредством воображаемого «странствия» по ландшафтам своего внутреннего космоса даос становится сянем и получает способность призывать в свое тело небесных божеств или управлять силами мироздания.

Роль и значение теории «антропологического космоса» «Хуан тин цзина» для китайской национальной культуры; особенности ее бытования в светской и религиозной культуре Китая.

Тема 6. Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры

Даосский монастырь Байюньгуань как образец даосской храмовой архитектуры. Структурные особенности архитектурно-паркового комплекса Байюаньгуаня. Троичные классификации, выделяемы в структуре Байюаньгуаня. Иерархи уровней. Семантика основных классификаций. Взаимодействие отдельных элементов. Система храмовых построек и почитаемых божеств. Архитектоника Байюньгуаня как знаковая система. Опыт прочтения структуры Байюаньгуаня.

СПИСКИ РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Обязательная литература (список А)

1. *Гэ Хун*. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент. и предисл. Е.А.Торчинова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 384 с.
2. История. Культура. Общество: Междисциплинарные подходы. Ч. 1. Философия и востоковедение / Под ред. А.М.Руткевича и С.И.Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 319-358 (раздел: История формирования Даосского Канона: от «Даодэцзина» к «Дао цзану»).
3. Классическое востоковедение и классический ориентализм / Под ред. С.И.Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 24-49 (раздел: Структура Даосского Канона: Текст, контекст, подтекст).
4. *Тао Хун-цзин*. «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты. Введ., перевод, коммент. С.В. Филонова // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности РГГУ. Вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 115-161.
5. *Торчинов Е.А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.
6. *Торчинов Е.А.* Религиозная доктрина даосизма // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – С. 7-53.
7. *Торчинов Е.А.* Что такое даосизм? Опыт построения новой модели \ Он же. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – С. 158-171.
8. *Торчинов Е.А., Филонов С.В.* Даосизм // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 269-271.
9. *Торчинов Е.А., Филонов С.В.* Даосское учение о бессмертии // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 271-273.
10. *Филонов С.В.* Амурское востоковедение. Учебное пособие для студентов АмГУ, обучающихся по специальности «регионоведение (востоковедение)» . – Благовещенск, 2003. (CD – диск).
11. *Филонов С.В.* Врата в Сокровенное. Хрестоматия для студентов АмГУ, обучающихся по специальности «регионоведение (востоковедение)» -
 Официальный сайт Кафедры китаеведения АмГУ. – <http://vostok.amursu.ru>.

12. *Филонов С.В.* Даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» об истории книг с небес Высшей чистоты: вступительная статья, перевод, комментарии // *Религиоведение*. 2004. № 1. С. 174-193.
13. *Филонов С.В.* Даосские письменные памятники как источник по истории китайской цивилизации (по материалам Шанцинского книжного собрания). СПб., 2007.
14. *Филонов С.В.* Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий // *Религиоведение*. 2004. № 1. С. 38-60.
15. *Филонов С.В.* Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) // *Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 47-63.*
16. *Филонов С.В.* Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // *Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 64-92.*
17. *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 РГГУ. Вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 85-113.*

Дополнительная литература (список Б)

1. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы (6-4 вв. до н.э.). Пер., введ. и коммент. Л.Д.Позднеевой. - М.: Наука, 1967. 404 с.(переиздание 1995 г. под названием: *Философы Древнего Китая. М., 1995*).
2. Культурные традиции Индии и Китая / Под ред. А.И. Донченко. Благовещенск: Изд. БГПИ, 1994. С. 29-43 (раздел: Некоторые вопросы истории даосизма).
3. *Малявин В.В., 2002 – Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны. Перевод, вступит. ст., комм. В.В.Малявина. – М.: Астрель, АСТ, 2002. – 542 с.*
4. *Малявин В.В., 2004, 1 – Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Перевод, вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. – М.: «Астрель», «АСТ», 2004. – 542 с.*
5. *Малявин В.В., 2004, 2 – Чжуан-цзы: Даосские каноны / Перевод, вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. – М.: ООО «Астрель», ООО «Аст», 2004. – 432 с.*
6. *Стулова Э.С.* Даосская практика достижения бессмертия // *Из истории традиционной китайской идеологии: Сб. статей. Сост. и отв. ред. О.Л.Фишман. – М.: Наука, 1984. – С. 230-270.*
7. *Торчинов Е.А.* Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. Перевод Е.А.Торчинова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 288 с.

8. *Торчинов Е.А.* Даосские практики. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 320 с.
9. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – С. 158-171.
10. *Филонов С.В.* Вехи отечественной историографии в изучении даосизма // Россия и Восток: Основные тенденции социально-экономического и политического развития: Тезисы докладов к общероссийской научно-методической конференции / Ярославский государственный университет им. П.Г.Демидова. Ярославль: Изд. ЯрГУ, 1998. С. 64-66.
11. *Филонов С.В.* Даосский взгляд на письменное слово: К постановке проблемы // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы 1-й международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 1999. С. 163-168.
12. *Филонов С.В.* Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы 1-й международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 1999. С. 168-172.
13. *Филонов С.В.* Книжное собрание движения Шанцин: История формирования и оценка даосской традицией // Сборник работ преподавателей и аспирантов АмГУ и Пекинского университета: Филология / Амурский государственный университет; Пекинский университет. Благовещенск: Изд. АмГУ, 1999. С. 19-24.
14. *Филонов С.В.* Основные этапы в истории даосизма // Молодежь и научно-технический прогресс: Материалы региональной научной конференции. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 1998. С. 80-81.
15. *Филонов С.В.* Отражение эволюции даосизма в библиографических источниках // Вестник АмГУ. 1999. № 5. С. 19-24.
16. *Филонов С.В.* Социально-политическая проблематика «Даодэцзина» // Актуальные проблемы языков, истории, культуры, образования стран АТР: Материалы II международной конференции / Дальневосточный государственный технический университет, Восточный институт. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 2002. С. 175-187.
17. *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины. Предисл., пер. с кит. и коммент. Е.А.Торчинова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – 334 с.

ПЛАНЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ И РЕКОМЕНДАЦИИ ПО СМС

Введение. История изучения даосизма

Вопросы к семинару:

1. Выделить важнейшие вехи в изучении даосизма в России
2. Провести обзор отечественной историографии истории даосизма
3. Перечислить и дать характеристику важнейших зарубежных школ даологии
4. Подготовьте письменное сообщение на тему «Евгений Алексеевич Торчинов – основоположник отечественной даологии»

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 5; 8; 10; 11
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 3; 5; 9; 10
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 1. Основные этапы в истории даосизма

Вопросы к семинару:

1. Проведите анализ основных этапов в истории даосского учения
2. Дайте концептуальную и содержательную характеристику досистемного этапа в истории даосизма
3. Выделите важнейшие маркеры, свидетельствующие о переходе даосизма к «системному» этапу его истории
4. Проанализируйте особенности «системного» этапа в истории даосизма и выделите в нем важнейшие подпериоды

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 5; 10; 11
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 2; 14
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 2. Истоки даосской религиозной традиции

Вопросы к семинару:

1. Дайте общую характеристику письменному наследию «школы Дао»
2. Структурные и содержательные особенности трактата «Дао дэ цзин»
3. Проблема авторства «Дао дэ цзина»
4. Концепция жизни и смерти в трактате «Чжуан-цзы»
5. Общая характеристика категориального аппарата памятников даосской классической философии

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 5; 10; 11
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 1; 2; 3-5; 7; 14; 16
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 3. Формирование даосской религиозной традиции (2-6 вв.)

Вопросы к семинару:

1. Появление организованного даосского движения (школа Небесных наставников).
2. Школа Шанцин – новый этап в формировании организованного даосизма.
3. Особенности и характер письменного наследия школы Шанцин
4. Общее и особенное сочинений даосской школы Линбао

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 2; 4; 5; 10; 11; 13; 14; 17
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 13; 15
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 4. «Баопу-цзы» - первый китайский трактат о даосизма

Вопросы к семинару:

1. Жизнь и деятельность Гэ Хуна
2. История создания и композиция трактата «Баопу-цзы»
3. Основные темы «внутренних» глав трактата «Баопу-цзы»
4. Даосское учение о бессмертии в «Баопу-цзы»

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 1; 5; 9;
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 6; 8
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 5. «Книга Желтого дворика» - первое собственно религиозное сочинение даосизма

Вопросы к семинару:

1. История создания и проблемы изучения «Книги Желтого дворика»
2. Композиционное построение «Хуан тин цзина»
3. Основные темы «Книги Желтого дворика»
4. Антропологический космос «Хуан тин цзина»
5. Особенности бытования «Книги Желтого дворика» в раннем даосском религиозном движении

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 13; 14; 17
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 8
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

Тема 6. Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры

Вопросы к семинару:

1. История формирования даосской монастырской традиции
2. Лоугуань – легендарная колыбель даосизма
3. Байюньгуань – главный даосский храм Китая
4. Структурные классификации даосского монастыря
5. Важнейшие знаковые системы в архитектурном пространстве даосского монастыря

Рекомендации по СМС:

1. Изучить литературу из списка А: 10; 11;
2. Познакомиться с литературой из списка Б: 12;
3. Прочитать материалы по данной теме из раздела «Лекции и материалы для самостоятельной работы»

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА

ИНФОРМАЦИОННЫЕ РЕСУРСЫ ПО ДАОЛОГИИ, ИМЕЮЩИЕСЯ В ЦЕНТРЕ СИНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ КАФЕДРЕ КИТАЕВЕДЕНИЯ АМГУ¹

- Даосизм в Китае □□□□. – учебное видеопособие. (ЛД).
- Путешествие по Пяти пикам □□□□. – учебное видеопособие. (ЛД).
- Подземное судилище в Фэнду □□□□. – учебное видеопособие. (ЛД).
- Даосские места в горах Тайшань □□□□ — □□. – учебное видеопособие. (ЛД).
- Даосизм. С.В.Филонов. – библиографический список литературы для курсовых и дипломных работ. (КСЛ, СКК, Д).
- Даосизм. – статья из энциклопедии «Все обо всем». (КСЛ, ЛД).
- Лао-цзы. – статья из энциклопедии «Все обо всем». (КСЛ, ЛД).
- Е. А. Торчинов. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. – введение к монографии. (КСЛ, СКК).
- Е. А. Торчинов. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. - глава 4 из монографии. (КСЛ, СКК).
- Е. А. Торчинов. Жизнь, смерть, бессмертие в универсуме китайской культуры. – статья. (КСЛ, СКК).
- Е. А. Торчинов. Золотой эликсир, или поиски бессмертия в Древнем Китае. – статья. (КСЛ, СКК).
- Е.А.Tortchinov. Science And Magic In Ge Hong's «Baoru-Zi Nei Pian. – статья. (КСЛ, СКК).
- Е.А.Tortchinov. External And Internal In Ge Hong's Alchemy. – статья. (КСЛ, СКК).
- Е. А. Торчинов. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм. – статья. (КСЛ, СКК).
- Evgueni A. Tortchinov. Science and magic in Ge Hong's “Baoru-zi nei pian”. – статья. (КСЛ, СКК).
- Е. А. Торчинов.Тексты по "искусству внутренних покоев". – статья. (КСЛ, СКК).
- М.Хаютина. Review of Russian translations of Dao de jing. – статья. (КСЛ, СКК).
- Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography, by Fabrizio Pregadio, Kyoto University. – библиографический справочник. (СКК, КСЛ).
- Даосский пантеон. – виртуальная выставка. (КСЛ, С).
- Art of Taoism. – виртуальная выставка. (КСЛ, С).
- Изучение даосизма в России и за ее пределами: Некоторые вехи и итоги. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Тексты даосской философской классики (“дао цзя”). С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Некоторые категории и концепции “школы дао” (дао цзя). С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Социально-политическая проблематика “Дао дэ цзина”. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Первое библиографическое описание даосских текстов. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Библиографические источники как показатель эволюции даосизма. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Книжное собрание движения Шанцин. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Эзотерическая история шанцинских текстов. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Ян Си - первый посвященный в учение Шанцин. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- У истоков шанцинского даосизма: Сюй Ми и Сюй Хуэй. С.В.Филонов. - статья. (СКК,

¹ Данные ресурсы и продукты рекомендуется использовать при подготовке к семинарам, а также при работе над дипломными и курсовыми проектами

- КСЛ).
- Шанцинский канон – некоторые проблемы и оценки. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Шанцинский ритуал: Практические методы и концептуальное обоснование. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и учения Шанцин). С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Ранняя история даосских монастырей: Вопросы источниковедения. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Появление даосских монастырей: Опыт анализа традиционной оценки. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Архитектурные и организационные особенности даосских монастырей. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Культ Вэнь-чана (Покровителя просвещения) и Чжэнь-у (Истинно-воинствующего) в даосизме: Этнографические зарисовки из Байюньгуаня. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Одежда и регалии даосов. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосские праздники: Этнографические заметки из даосского монастыря Байюньгуань. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Некоторые тенденции в развитии современного даосского монашества КНР. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры: К постановке проблемы. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосский Канон: История и проблемы изучения. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона: Некоторые проблемы и подходы. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале “Дао цзана”). С.В.Филонов. - автореферат диссертации. (СКК, КСЛ).
- Даосский взгляд на письменное слово: К постановке проблемы. С.В.Филонов. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосизм: состояние и место в современном Китае (80-90-е годы XX века). Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосизм в современном Китае. Вэнь Цзянь. - фрагмент монографии. (СКК, КСЛ).
- Даосизм и некоторые вопросы государственной политики КНР в сфере свободы совести. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосизм в КНР: духовные традиции и современность. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Об административно-хозяйственной системе даосских монастырей КНР. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Даосизм в современном Сянгане. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Концепция организмического натурализма в теории традиционной китайской медицины. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Ассоциации последователей даосизма в КНР. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Получение священного сана даосами КНР. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- Цинчэншань – колыбель даосизма. Вэнь Цзянь. - статья. (СКК, КСЛ).
- The Golden Elixir by Fabrizio Pregadio. – библиотека исследований и источников по даосизму. (КСЛ, СКК).
- Аннотированная библиография работ по китайской алхимии by Fabrizio Pregadio. (КСЛ, СКК).
- Даосский Канон, by Fabrizio Pregadio. – справочник (индекс). (КСЛ, СКК).
- Research Tools for Chinese Studies by Fabrizio Pregadio. – учебное пособие. (КСЛ, СКК).

- Fabrizio Pregadio. The Taoist Canon. A Guide to Studies and Reference Works.–
 Аннотированная библиография работ на европейских языках. (КСЛ, С).
 The Taoist Canon. A Guide to Studies and Reference Works, List Of Japanese Bibliographic
 Entries. – Аннотированная библиография работ на японском языке. (КСЛ, СКК).
 Studies on the Taoist Canon. [Fabrizio Pregadio](#). – учебное пособие. (КСЛ, СКК).
 Fabrizio Pregadio. The Local Traditions Of Jiangnan And The Shift From Waidan To Neidan In
 Chinese Alchemy. – статья. (СКК, КСЛ).
 Ph.D. Dissertations on Taoism. – справочник. (КСЛ, С).
 Sinophilia. – электронный журнал. (КСЛ, СКК).
 Essential bibliography of Taoist studies. – методическая разработка. (КСЛ, СКК).
 Introduction to the Taoist Canon. – учебное пособие. (КСЛ, СКК).
 Taoism and Chinese culture. – статья. (КСЛ, С).
 Taoist studies in China. – библиографический справочник. (КСЛ, С).
 Taoist temples. – учебная разработка. (КСЛ, СКК).
 Чжуан-цзы. – полнотекстовый источник. (КСЛ, Д, СКК).
 Ле-цзы. – полнотекстовый источник. (КСЛ, Д, СКК).
 Речения Совершенных (Чжэнь гао). – полнотекстовый источник. (КСЛ, Д, СКК).
 Joseph Needham. The Theoretical Background of Elixir Alchemy. – фрагмент монографии.
 (КСЛ, С).
 N. Sivin. On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity. – статья. (КСЛ, С).
 Taoism. – статья из Encyclopedia Britannica. (КСЛ, С).

РЕКОМЕНДУЕМЫЕ СЕТЕВЫЕ РЕСУРСЫ²

Сайт профессора СПбГУ Евгения Алексеевича Торчинова

http://www.members.tripod.com/~etor_best/ie4.html

Интереснейшие сведения, крупнейшая база данных и полнотекстовых материалов по даологии и китайской культуре. Настоятельно рекомендуем этот сайт студентам-китаистам и студентам-религиоведам, особенно для занятий по курсам “Даология”, “Буддология”, “История религиозно-философских учений Востока”, “Культура традиционного Китая”.

Science and magic in Ge Hong’s “Baopu-zi nei pian”

http://www.levity.com/alchemy/ge_hong.html

Статья профессора СПбГУ Е.А. Торчинова

Research Tools for Chinese Studies

<http://station7.kgw.tu-berlin.de/pregadio/tools/index.html>

Syllabus and Bibliography by Fabrizio Pregadio. Фундаментальный синологический учебно-методический курс. Классика!!! Рекомендуем. Для всех, кто хочет заниматься древним Китаем.

CLASSICAL HISTORIOGRAPHY FOR CHINESE HISTORY.

<http://www.sscnet.ucla.edu/history/elman/ClassBib/>

Compiled by Benjamin A. Elman. Очень объемный и интересный ресурс – источники, как работать с электронными текстами на китайском языке, методология использования новых информационных технологий в научно-исследовательской работе. Много информации методического характера и очень полезные ссылки для китаиста-древника. Особый раздел посвящен истории династии Цин.

Research Guide to Daoist Studies

http://www.daoiststudies.org/research/research_guide.htm

Site contents: (1) The Canon; (2) Canonical Supplements; (3) Concordances; (4) Dictionaries; (5) Analytical Surveys; (6) Bibliographies.

Taoist Studies in the World Wide Web

<http://helios.unive.it/~pregadio/taoism.html>

Одна из лучших на сегодняшний день систем поиска материалов по даосизму в Интернете. Сайт профессора

² Указанные электронные ресурсы рекомендуется использовать при написании курсовых и дипломных работ.

Fabrizio Pregadio.

Western-language Studies on Chinese Alchemy

http://helios.unive.it/~dsao/pregadio/tools/biblio/biblio_0.html

Fabrizio Pregadio

Dokisha (Daoqishe) Homepage

<http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/>

<http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/text-archive.html>

Language: Some in Japanese (SJIS), some in Chinese (Big5, GB). Необходима программа поддержки китайского шрифта. A website built by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University containing materials useful for Taoist and Buddhist studies. Замечательный ресурс. Много полнотекстовых материалов, есть “Чжэнь гао” Тао Хун-цзина, все основные “И вэнь чжи” (“Цзин цзи чжи”) и много всего другого.

Confucianism and Taoism Digital Texts Resources

<http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/contaoink.htm>

Maintained by Dr. Charles Muller, Toyo Gakuen University. Сайт предоставляет адреса полнотекстовых баз данных по древнекитайской философии.

Chinese Medical Texts by Fabrizio Pregadio

<http://helios.unive.it/~pregadio/ikei.html>

Taoism Depot

<http://www.edepot.com/taoism.html>

На страничках раздела “Daoist Scriptures” представлено много вариантов перевода “Дао дэ цзина”, три варианта перевода “Чжуан-цзы”, а также перевод текста “Хуа ху цзин” (“Книга об обращении варваров”). Там же – краткое вступление к структуре и истории “Дао цзана” (Даосского Канона). На других страницах сайта – много интересной информации по даосизму. Сайт снабжен удобной поисковой системой, позволяющей быстро найти ресурсы по даосизму и другим религиям.

The Taoism Information Page (Gene Thursby, Univ. of Florida, USA)

<http://www.clas.ufl.edu/users/gthursby/taoism/>

This site is a reliable and very well annotated reference to find resources on Daoism on the Net. Site contents: Introductions to Taoism; The Lao-tzu Tao Te Ching; The Chuang-tzu; The I Ching; Feng Shui; The Sun-tzu Art of War; Confucianism and Buddhism; Taoism and Chinese Philosophy; Taoism and Alchemy; Taoism and Martial Arts; Taoism and Modernity; Chinese Language and Culture; Commercial Ventures; Other Information Sources. Рекомендуем открывать через Explorer.

Joseph Needham Home Page

<http://www.soas.ac.uk/Needham/>

Maintained by Christopher Cullen, senior lecturer at the School of Oriental and African Studies (SOAS), UK. Адрес открывается быстро только через Explorer.

Dr. Russell Kirkland Homepage (Univ. of Georgia, USA)

<http://www.uga.edu/religion/rk/basehtml/home.html>

Разнообразные материалы по даосизму, китайской философии и восточной идеологии.

Fabrizio Pregadio Home Page

<http://helios.unive.it/~pregadio/home.html>

Сайт профессора Fabrizio Pregadio.

The Golden Elixir

<http://helios.unive.it/~dsao/pregadio/index.html>

Resources on Chinese Alchemy by Fabrizio Pregadio. The site contains essays, Chinese texts, concordances, pictures, and bibliographies. These materials may be of interest to those studying Taoism, the history of Chinese science, and comparable traditions in other cultures.

The Taoist Canon (Fabrizio Pregadio)

http://helios.unive.it/~dsao/pregadio/tools/daoang/dz_text.html

http://helios.unive.it/~dsao/pregadio/tools/daoang/dz_0.html

Уникальный ресурс. Странички сайта “The Golden Elixir” профессора Fabrizio Pregadio. Содержание: (1) Introductions to Taoism and Taoist Studies; (2) The Taoist Canon: General Studies; (3) Studies on the history of the Taoist Canon; (4) Modern reprints; (5) Catalogues; (6) Indexes and concordances; (7) Other collections of Taoist

texts; (8) Bibliographies.

Daoist Studies (Queen's University, Kingston, Canada)

<http://www.daoiststudies.org/>

Содержание: (1) Teaching (Syllabi; more to follow); (2) Research; (3) Contributors; (4) Books; (5) About the Site; (6) Site Index. Note: Some of the contents are available for registered users only, but registration is free. Адрес открывается медленно, рекомендуем использовать Netscape.

TRS - The Taoist Restoration Society (Chicago, USA)

<http://www.taorestore.org>

<http://www.taorestore.org/intro.html>

Замечательный ресурс. Разнообразная и богатая информация. Есть полезные ссылки и полнотекстовые материалы, обзор литературы, события в мире даологии и многое другое. Странички постоянно обновляются. Адрес открывается очень быстро через Explorer. 24 июня 2000 года добавлен интересный материал: The Current State of Taoism in the People's Republic of China Информация предоставлена Е.А. Торчиновым. СПАСИБО!

University of Florida

<http://www.ufl.edu/index.html>

Здесь имеются информационные базы по востоковедению и даологии. Сайт имеет хорошую поисковую систему, через которую мы и рекомендуем обращаться. На запрос "Taoism" можно получить много полезных адресов.

The Needham Research Institute, Cambridge, England

<http://www.soas.ac.uk/Needham/NRI>

Dr. Russell Kirkland Journal Articles

<http://www.uga.edu/religion/rk/basehtml/pubs.html>

Dr. Russell Kirkland Outlines Of Course Material

<http://www.uga.edu/religion/rk/basehtml/guides.html>

Библиография по китайской алхимии

<ftp://coombs.anu.edu.au/coombspapers/subj-bibl-clearinghouse/chinese-alchemy-bibl.txt>

Составил профессор Fabrizio Pregadio

Лекции и материалы
для самостоятельной работы студентов
по курсу «Китайские религиозные тексты»

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ДАОСИЗМ»

Даосизм - одно из ведущих (наряду с конфуцианством, буддизмом и доктриной императорской власти³) религиозно-философских и этико-политических учений старого Китая, оформившееся в первых веках новой эры в целостную религиозную систему и игравшее важную роль в создании, ретрансляции и сохранении того своеобразного культурного феномена, который нам известен как традиционная культура Китая.

Даосизм представляет собой определенным образом структурированную и саморегулирующуюся идеологическую систему. Это значит, что он, во-первых, является методом социального познания, предполагающим наличие некоторой системы ценностно-смысловых представлений, которые опосредуют отношение человека к окружающему его культурному и природному пространствам таким образом, что обеспечивают нравственно комфортное оправдание определенного образа мыслей и действий; во-вторых, он с точки зрения определенных групповых интересов решает разного рода политические, этические и метафизические проблемы; в-третьих, выполняет функцию высшей легитимации всего того, с чем он имеет дело в содержательном плане⁴; в-четвертых, обладает достаточно устойчивой способностью к компенсации антиэнтропийных

³ Как доказательно продемонстрировал А.С.Мартынов, помимо трех основных учений - *сань цзяо* - китайское общество на протяжении всего древнейшего и императорского периодов знало еще одну идеологию, стоявшую даже выше, чем конфуцианство, даосизм или буддизм. Это - доктрина императорской власти, которая хотя и не носила обозначения "цзяо" ("учение"), тем не менее типологически и функционально была близка к данному термину и скрывающемуся под ним феномену, а по своей роли в организации политической и государственной жизни китайской монархии имела даже большее значение, чем известные "три учения" [Мартынов А.С., 1989, с. 86 - 104; Мартынов А.С., 1998, с. 38-68].

⁴ О понятии "идеология", помимо известного определения К.Маркса, см.: [Косиков Г., 1994, с. 278-281].

тенденций в развитии культуры и адаптации к различным историческим условиям и социально-культурным стратам китайского общества. Характерной чертой именно этого идеологического учения является религиозная форма его функционирования - даосизм является национальной религией китайского народа⁵. В качестве китайской национальной религии даосизм, помимо задач религиозного характера, активно выполняет культууроформирующую и социорегулирующую функции, являясь важным фактором социальной истории китайской цивилизации.

В структурном отношении даосизм представляет собой религию, обладающую, как минимум, двумя основными уровнями восприятия и передачи учения в зависимости от ориентации на “высшие” и “низшие” социальные слои адептов, и которая включает философскую базу, уходящую истоками в рефлексию мысли “школы Дао” (дао цзя)⁶, а также разработанную религиозную доктрину, монастырскую традицию⁷, институты священнослужителей и монашества, систему культа, пантеон божеств и комплекс канонических (с некоторыми оговорками) текстов⁸.

⁵ При квалификации даосизма в качестве китайской национальной религии мы пользуемся концепцией, терминологией и методологией, разработанной Е.А.Торчиновым [1993, 4, с. 21-26].

⁶ “Школа Дао” (дао цзя) - термин, закрепившийся в китайской официальной библиографии для номинации текстов “Даодэцзин”, “Чжуан-цзы” и т.п. С точки зрения исторической динамики даосизма, “школа Дао” отражает дискурсивный уровень (эксплицитно нерелигиозный) ранней даосской традиции, представленный философией, прочно связанной в китайской культуре с именами Лао-цзы и Чжуан-цзы. Подробнее см. вторую главу нашей работы.

⁷ Понятие “даосская монастырская традиция” мы используем в расширенном значении и подразумеваем под ним не столько даосский институт монашества, сколько комплекс традиций, развивавшихся в даосских центрах религиозной деятельности - уединенных обителях и монастырях, которые на протяжении многих веков являлись культурными центрами императорского Китая, где бережно хранилась даосская книга. Содержательный абрис данного понятия очерчен в нашей публикации: [Филонов С.В., 1999, 3].

⁸ Под каноническими текстами даосизма мы понимаем весь свод письменных памятников, включенных в “Дао цзан”. Как уже давно заметили специалисты, термин “канон” к большинству сочинений из “Дао цзана” применим лишь с определенными оговорками. В состав “Дао цзана” входит значительное количество апокрифов, что послужило основанием уже Л.Вигеру назвать это собрание не “каноном”, а “патрологией” [Вигер Л., 1911, с. 5]. Кроме того, отнюдь не все сочинения “Дао цзана” отражают даосскую доктрину, некоторые из них принадлежат общекитайской культурной традиции, а часть текстов уходит своими истоками в буддизм или манихейство [Меньшиков Л.Н.,

Проблемы определения даосизма, происхождения и периодизации динамики этого явления, соотношения религиозного и философского аспектов в его содержании ввиду различных причин решались исследователями неоднозначно, вызывая зачастую острую полемику, что отражено в работах Е.А.Торчинова [1985, с. 153-159; 1993, 4, с. 11-21, 37-47], В.В.Малявина [1985, 1, с. 160-164], Ли Ян-чжэна [1993, 1, с. 35-40], Цзинь Чжэн-яо [1990, с. 17-28], М. Стрикмэна [1979, с. 164-168], Х. Уэлча [1970, с. 107-136], Кимура Эйити [1974, с. 1-18], Кобаяси Масаёси [1995, с. 19-36], Сакай Тадао и Фукуй Фумимаса [Даосизм, 1990, с. 1-24] и др.

Основная причина различных точек зрения на историю даосского учения связана, как представляется, с широкой семантикой понятия “даосизм”, т.е. с тем разбросом смыслов, которые вкладывают в этот термин различные исследователи. В китайской культуре с европейским понятием “даосизм” соотносится целый комплекс явлений духовной жизни, которые имеют различные диахронные и даже синхронные номинации.

Понятию “даосизм” в современном и среднекитайском языке соответствует сочетание *дао цзяо*, которое в дословном переводе значит “учение о Дао-Пути” или, в более ранних контекстуальных значениях (тексты 5-3 вв. до н.э.), “учение о Дао-Пути совершенномудрых”. В любом случае, дословный перевод ничего не говорит о сущности феномена, скрывающегося за данным термином. Понятие “дао” представляет собой одну из наиболее общих категорий китайской культуры и уровень выражаемой ею спецификации весьма невысок⁹. Категория “дао” находилась в центре внимания практически всех философских и религиозных школ Китая, и каждую из них с полным правом можно назвать “учением о Дао-Пути”. Характер каждого из китайских учений определялся не столько

1988, с. 201, 193; Флуг К.К., 1930, с. 244; Уэлч Х., 1970, с. 122].

⁹ Искрывающую энциклопедическую справку о категории “дао”, подготовленную А.И.Кобзевым, см. в: [Китайская философия, 1994, с. 90-95]. На основе убедительного анализа Е.А.Торчинов сделал вывод, что доктринальную суть даосизма в наибольшей степени отражает не категория “дао”, а понятие “сянь” (“бессмертный сянь”), а также учение о бессмертии и путях его достижения [Торчинов Е.А., 1993, 6, с. 160-170].

специфическим категориальным аппаратом, сколько акцентацией различных аспектов одних и тех же категорий, прежде всего - понятия “дао”. Не удивительно, что сочетание “дао цзяо” использовалось для обозначения не только даосизма, но и других философских школ. Например, в трактате “Мо-цзы” (глава “Против конфуцианцев”, “Фэй жу”, часть 2, [МЦ, цз. 9, гл. 39, с. 255]) и в сочинении буддиста Моу-жуна “Ли хо лунь”¹⁰ выражение “дао цзяо” указывает на учение Конфуция. В главе, посвященной царству У (“У шу”) в “Истории Троецарствия” (“Сань го чжи”), находим употребление этого же термина для обозначения наставлений полулегендарных царей древности. Различные сочетания со словом “дао” активно использовались буддистами, по крайней мере ранние тексты китайского буддизма, собранные Дао-сюанем в антологию “Гуан хун мин цзи”, пестрят термином “дао жэнь”, “человек, [следующий] Дао-Пути”, которым именуются последователи дхармы, т.е. буддийские монахи.

В качестве названия даосской религии понятие *дао цзяо* стало употребляться сравнительно поздно - лишь с пятого века н.э. [Даосизм, 1990, с. 11]. Этот факт фиксирует трактат о буддизме и даосизме (“Ши Лао чжи”) из “Истории Вэй” (“Вэй шу”). Термин “дао цзяо” встречаем в пассаже, посвященном реформатору даосизма северовэйскому Коу Цянь-чжи (363? - 448)¹¹: “В горах Суншань Коу Цянь-чжи без усталости предавался постижению и

¹⁰ Трактат Моу-жуна (Моу-цзы) имеется в буддийском собрании “Хун мин цзи” и, соответственно, в ТГТ, но поскольку гораздо удобнее пользоваться размеченным по современным принципам текстом, мы воспользовались новым китайским изданием: [ЛХЛ, с. 4].

¹¹ Коу Цянь-чжи является признанным реформатором учения Небесных наставников, сумевшим сгладить негативное отношение императорской власти к даосизму, вызванное крестьянскими восстаниями или мессианскими антигосударственными движениями, проходившими под даосскими лозунгами. Он придал даосской доктрине некоторые качества государственного учения и сформировал в среде даосских последователей необходимый уровень лояльного отношения к светской власти, а также строгое соблюдение норм социальных отношений “в миру”. Кроме того, Коу Цянь-чжи вошел в историю даосизма как один из первых великих реформаторов даосской ритуальной практики. Все это дало основание специалистам сравнить реформы Коу Цянь-чжи с изменениями в христианстве, которые последнее переживало при Константине в четвертом веке, превращаясь в государственную церковь [Мэтер Р., с. 123]. Коу Цянь-чжи посвящена обширная запись в “Истории Вэй” [ВШ, цз. 114, с. 945-946; Вэйр Дж., 1933, с. 215-250]. Анализ его жизни и деятельности представлен в исследованиях: [Торчинов Е.А.,

сохранению [истинных] устремлений. В день *и-мао* десятого лунного месяца второго года эры *шэнь-жуй* [415 г.] он неожиданно встретил Великого святого, который спустился с небес в облачной колеснице, запряженной драконами. Окруженный многочисленными светоносными духами (лин), бессмертными и нефритовыми девами, которые прислуживали ему, он ступил на вершину [горы Суншань] и назвал себя Высочайшим Старым владыкой (Тайшан Лао-цзюнь). И сказал Старый владыка Коу: ‘... Я специально прибыл, чтобы повстречаться с тобой, даровать тебе статус (вэй) Небесного наставника и передать «Заповеди-предписания нового кодекса, пропетого на мотив *юнь-чжун*» (“Юнь-чжун инь-сун синь кэ чжи цзе”)¹²... Со времени отделения Неба от Земли эти мои канонические заповеди еще не видели в мире людей. Ныне же, тронутый [твоими] устремлениями, я откликнулся на призыв. Ты должен распространять мой «Новый кодекс» (“Синь кэ”), очистить и привести в порядок даосизм (дао цзяо) и искоренить фальшивые методы Трех Чжанов - рисовые поборы, денежные налоги, а также методы единения пневм [мужчин и женщин]” [ВШ, цз. 114, с. 946а].

В работе, составленной около 467 года даосским деятелем Гу Хуанем (420? - 483?)¹³, - “Рассуждение о китайцах и варварах” (“И ся лунь”)¹⁴ - встречаем одно из первых упоминаний понятия “дао цзяо” как типологически

1993, 4, с. 207-209; Матер Р., 1979, с. 103-122; Школа Дао, 1991, с. 333-340; Десять даосов, 1991, с. 43-66; Ямада Тосиаки, 1995, с. 69-75].

¹² Данный текст не сохранился, однако, как считают специалисты [ДЦТЯ, с. 565; Матер Р., 1979, с. 107; Кобаяси Масаёси, 1995, с. 21], большая его часть вошла в сочинение “Книга-основа заповедей-предписаний, пропетых Старым владыкой” (“Лао-цзюнь инь-сун цзе цзин”) [ЯГ 784, ДЦ 562], которую детально изучал Ян Лянь-шэн [1992].

¹³ Гу Хуань - известный даосский деятель южного Китая второй половины эпохи Лючао (3-6 вв.), сведения о нем, в том числе и значительный фрагмент его сочинения “И ся лунь”, имеются в государственных династийных историях [НШ, цз. 75, с. 537-539; НЦШ, цз. 54, с. 285-287]. В “Дао цзане” сохранилась, как минимум, одна работа, приписываемая Гу Хуаню - “Истинная Книга о Дао и дэ с комментариями” (“Дао дэ чжэнь цзин чжу-шу”) [ДЦ 404-406; ДЦТЯ, с. 508]. Гу Хуань также имеет отношение к созданию первой антологии текстов “откровения” традиции Шанцин [ЧГ, цз. 20, с. 247: 4-5; Стрикмэн М., 1977, с. 30-34].

¹⁴ Датировку “И ся лунь” мы даем по: [Кобаяси Масаёси, 1995, с. 20]. Время появления “И ся лунь” фиксируется в 36-ой главе буддийского сочинения “Записи прямого преемства о буддийских патриархах” (“Фо цзу тун цзи”) [ТГТ, том 49, с. 346], где в разделе, датируемом третьим годом эры *тай-ши* люсунского Мин-ди, т.е. 467 г., упоминается о создании отшельником Гу Хуанем данного сочинения.

равноценного двум другим “цзяо” (учениям) - конфуцианству и буддизму. “Буддизм (фо цзяо) витиевато красив и отличается многомудростью. Даосизм (дао цзяо) - прост и касается лишь сути. О сути мелкие людишки не разглагольствуют. К многомудрости постигшие суть не устремляются” [НЦШ, цз. 54; Материалы, 1991, с. 119].

Иначе говоря, китайский термин “дао цзяо” вводится в активный оборот значительно позже времени зарождения того движения, для обозначения которого он используется. Вывод закономерен - на ранних стадиях своей истории и, тем более, предыстории даосское движение не имело единого названия и самоназвания.

Ранние движения даосской ориентации возникают в период Чжаньго (5-3 вв. до н.э.). Первоначально их не воспринимали направлениями некоего “единого даосизма”, на что косвенно указывают их различные номинации. Среди ранних даосских движений наибольшую известность приобрела так называемая “школа Дао”, отразившая раннюю даосскую философию и оставившая после себя выдающиеся памятники китайской культуры - “Даодэцзин” и “Чжуан-цзы”. Название этого движения - *дао цзя* (“школа Дао”), переводимое на европейские языки также словом “даосизм”, - стало широко использоваться в официальных библиографических трактатах для номинации текстов философской традиции Лао-цзы, Чжуан-цзы и других близких к ним сочинений [ХШИВ, с. 25-28]. Однако духовная культура Китая знает и многие другие направления мысли и практики, которые позже также стали называть “даосизмом”.

Проблема в том и состоит, что все многообразие различных движений, которые европейская наука склонна обозначать одним словом “даосизм”, в культурном контексте традиционного Китая соотносится с целым рядом коррелирующих понятий китайского языка, употребляемых для обозначения хотя и сходных по некоторым характеристикам, но генетически различных явлений. Как отмечал в свое время М.Стрикман, “понятие даосизм используется для определения в высшей степени несопоставимых явлений -

от культа “чистых речений”, известной формы досуга в среде аристократической элиты, до крестьянских восстаний, разворачивающихся словно эпидемии в убогой сельской провинции” [Стрикмэн М., 1977, с. 1].

Другими словами, понятие “даосизм” - это термин западной науки, который стал использоваться европейской синологией для обозначения достаточно широко круга явлений, часть из которых относится к предыстории даосизма как религии, а часть - не имеет прямого отношения к даосскому ортодоксальному религиозному движению. Этим термином западная наука называет следующие исторически предшествующие даосизму (как религии) идеологии:

- “школа Дао”: философское учение, связанное в китайской традиции с именами Лао-цзы и Чжуан-цзы; представляет собой дискурсивный уровень ранней даосской традиции (эксплицитно нерелигиозный); сохранившиеся сочинения - “Даодэцзин”, “Чжуан-цзы” (4-3 вв. до н.э.);

- “учение святых и бессмертных” (шэнь сянь цзя): древние практики отшельничества и обретения бессмертия (период Чжаньго, 5-3 в. до н.э.), концептуальное осознание которых впоследствии стало доктринальной основой даосской религии¹⁵;

- “школа внутренних покоев” (фан-чжун цзя): психофизические сексуальные оккультные методы, призванные привести душу и тело в состояние гармонии с универсумом и ставившие целью достижение физического здоровья и долголетия; хорошо известные еще в период Западная Хань (3-1 вв. до н.э.); позже они органично вошли в культовую практику первых даосских религиозных движений¹⁶;

¹⁵ Об учении святых и бессмертных, а также о его последующей эволюции и функционировании в качестве основы религиозной доктрины даосизма, много и обстоятельно писал Е.А.Торчинов [1993, 5, с. 5-29; 1993, 6, с. 160-170; 1994, 2, с. 7-53]. Одно из первых отечественных исследований этого пласта китайской культуры принадлежит Э.С.Стуловой [1984, с. 230-270]. Современный уровень знаний об “учении святых и бессмертных” в обобщенном виде представлен в коллективной монографии, подготовленной под редакцией крупнейших японских религиоведов Фукуй Кодзюн, Сакай Тадао, Кимура Эйити [Даосизм, 1990, с. 195-231].

¹⁶ Различного рода сексуальные оккультные хорошо известны ранней даосской религии [Торчинов Е.А., 1993, 7; Шиппер К., 1978, с. 364-365; Шиппер (Скиппер) К., 1993,

- некоторые концепции “школы натурфилософов” (инь ян цзя), отразившие древние представления организмического характера - о гомоморфности микро и макрокосма, о целостности мироздания, в котором человек и вселенная предстают гранями единого “тела мира”; известны с эпохи Восточное Чжоу (8-3 в. до н.э.)¹⁷;

- “учение Хуан-ди - Лао-цзы” (Хуан Лао дао): популярная в ханьскую эпоху (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) конкретно-историческая интерпретация идей “школы Дао”, соединившая доктрину бюрократического правления с магико-космическими спекуляциями [Малявин В.В., 1985, 1, с. 161]; с этим движением связан процесс обожествления Лао-цзы, первые официальные культы в его честь, а также развитие политической субтрадиции философской классики “школы Дао”¹⁸.

Кроме того, понятие “даосизм” используется европейской наукой для обозначения целого ряда локальных даосских или разного рода “еретических” (противопоставленных даосской ортодоксии)¹⁹ движений,

с. 102-123; БПЦ, с. 149, 333-334 и далее], а их истоки лежат в очень древних пластах китайской истории [Торчинов Е.А., 1994, 1, с. 92-97; Зинин С.В., 1993, с. 178-194; Китайский эрос, 1993, с. 12-201; Даосизм, 1990, с. 220-227; Словарь по магии, 1991, с. 551-569].

¹⁷ Натуралистические представления о единстве (едином теле) человека и окружающего его мира характерны не только для даосизма, но и для других направлений китайской идеологии и культуры. Каждое из китайских учений придерживалось этой концепции, но акцентировало внимание на различных аспектах “единого тела” человека и космоса. О натурализме как определяющей черте традиционной китайской философии вообще и о “единотелесности” в даосском мирозерцании (“космизме”, “универсализме”, “холизме”) см.: [Дао, 1982, с. 15-22; Кобзев А.И., 1983, 1, с. 33-39; Кобзев А.И., 1984, с. 52-53; Тертицкий К.М., 1994, с. 14-21; Юркевич А., 1993, с. 153-157; Шиппер К.М., 1978, с. 357-374]. Наибольший вклад в разработку проблемы натурализма классической китайской философии внесли А.И.Кобзев и Дж. Нидэм, а одним из первых эту проблему поднял и рассмотрел голландский синолог Ян де Гроот (1854-1921) [Гроот Я., 1901, т. 4, с. 66-68].

¹⁸ Будем иметь в виду, что в годы правления ханьской династии смысл понятия “Хуан Лао дао” претерпел определенные трансформации [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 168-171; Зайдель А., 1970, с. 220-222; Ли Ян-чжэн, 1989, с. 11-14; Школа Дао, 1991, с. 198-239].

¹⁹ В даосизме, особенно рассматриваемого периода, отсутствовал какой-либо централизованный институт, который можно было бы с полным правом назвать “даосской церковью”, равно как и не было механизмов легализации принципиальных положений доктрины, что, с формальной точки зрения, может вызвать вопрос о некорректности использования терминов типа “ересь” и “ортодоксия”. Указанная терминология применительно к даосизму используется с определенными уточнениями, на чем

которые отнюдь не исчерпывали собой всей даосской традиции даже в плане ее конкретно-исторической реконструкции. В этом смысле понятие “даосизм” указывает на:

- “учение Пяти мер риса” (У-доу ми дао) или “учение Небесных наставников” (Тянь ши дао) - первую организованную религиозную школу в даосизме (2-3 вв.), ритуальная практика которой в значительной степени базировалась на переосмысленных культах шаманского комплекса и характеризовалась терминологической континуальностью с философскими построениями “школы Дао”²⁰;

- различные мессианские и милленарские движения первых веков новой эры; например, основанные на идеологии текстов “Тай пин цзин” (“Книга Великого Благоденствия”), “Лао-цзы бянь-хуа цзин” (“Книга-основа о превращениях Лао-цзы”)²¹.

Непосредственно даосизмом мы называем автохтонную национальную религию китайского (ханьского) этноса, процесс институционализации которой связан с появлением “Учения Пяти мер риса”. Все предшествующие ей традиции, появившиеся во второй половине первого

неоднократно заостряли внимание специалисты. Как подчеркивают в своих работах Е.А.Торчинов и А.Зайдель, даосская “ересь” и “ортодоксия” противопоставляются по своему отношению к государственной власти; первые отличаются нетерпимостью к ней, вторые - безусловной лояльностью (см., например: [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 36]). Соответственно, встречающееся в некоторых популярных работах утверждение о постоянной конфронтации даосизма с императорской властью является не более чем недоразумением, - “ортодоксальные” даосские школы и по своей сути, и по определению никогда не были оппозиционны светской власти. В этой связи уместно вспомнить замечание М.Стрикмэна: “Обычно предполагается, что различные даосские движения объединяет общая оппозиционность к центральной бюрократической власти. Но как тогда объяснить постоянное официальное покровительство даосской религии, подтверждаемое сотнями монастырей и мемориальных надписей, равно как и существованием Даосского Канона, создание которого субсидировалось императорским двором?” [Стрикмэн М., 1977, с. 2].

²⁰ О движении Небесных наставников см.: [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 163-172; Офути Ниндзи, 1991, с. 136-159, 309-406; Маэда Сигэки, 1995, с. 54-68; Чжан Цзи-юй, 1990; Шиппер К., 1978, с. 374-386].

²¹ О ранних религиозных текстах даосизма и связанных с ними движениях, в которых была широко распространена идея прихода мессии и представления о грядущем наступлении царства всеобщего благоденствия, см.: [Торчинов Е.А., 1987, 3, с. 104-124; Зайдель А., 1969; Зайдель А., 1970, с. 216-247; Стрикмэн М., 1979, с. 153-155; Ван Мин, 1984, с. 108-138, 183-240; Ёсиока Ёситоё, 1970, 2, с. 9-114].

тыс. до н.э., мы называем ранними даосскими ориентациями (или движениями). Осознание общности данных движений и их органичное соединение в целостную мировоззренческую систему, скрепленную сотереологией бессмертия и авторитетом полученного свыше “откровения”, и привело в первые века новой эры к оформлению даосизма в качестве китайской национальной религии.

Указывая на генетическую независимость ранних даосских ориентаций, следует отметить, что между ними существовала определенная связь, равно как существовала эволюционная связь между философской рефлексией “Школы Дао” и религиозной доктриной даосизма [4, с. 37-47, 125-160]. Тем не менее, как представляется, эта преемственность не была прямой и изначально predetermined. Единство различных традиций даосской ориентации было заложено лишь как потенциально существующее, которое актуализировалось через начавшийся под воздействием внешнего побудительного мотива процесс осознания внутренней близости данных учений²² и “детерминировалось” фактом появления на авансцене китайской истории даосских организованных религиозных движений.

Поскольку даосизм является полиморфным образованием, постольку ни один из его пластов не является релевантным всей даосской традиции. Практически из этого следует, что использование понятия “даосизм” для обозначения любой из ранних даосских ориентаций требует уточнения и соотнесенности с ее конкретно-исторической номинацией и содержанием.

Как писал Е.А.Торчинов, «...даосизм предстает перед нами как полиморфная, многоаспектная и многоуровневая религия (полиструктурная традиция, точнее, набор объединенных общими базовыми принципами и единым скриптуральным кодексом традиций), определяющими принципами которой являются:

²² Внешним побудительным мотивом, который способствовал осознанию общности различных даосских движений, послужила последовательная и мощная экспансия буддизма в духовную сферу традиционного Китая [9, с. 259-260].

1. Натуралистическая картина мира. Признание квазиматериальной энергийной субстанции "ци" единой основой универсума, источником и носителем жизненности и жизненной силы. На этой основе признание единства мира и всего сущего. Вера в то, что овладение "ци" дает способность управлять как силами универсума (отсюда проистекают как даосская магия, так и литургическая практика), так и собственного организма адепта, продлевать жизнь и даже обретать бессмертие.
2. Признание существования универсальных циклических трансформаций и метаморфоз сущего (и) и регулирующего их абсолютного принципа (Дао); вера в возможность постигать закономерности (дао) этих метаморфоз и управлять ими для достижения бессмертия и совершенства.
3. Использование принципов коррелятивного мышления, то есть признание наличия универсальной симпатии по модели "подобное тяготеет к подобному" (тун лэй) и построения вселенной в целом и всех ее аспектов и компонентов по единому паттерну. Отсюда доктрины гомоморфизма микро- и макрокосма, соответствий между событиями и процессами в природе, обществе и микрокосме²³.
4. Космология, основанная на восходящих к натурфилософской школе Цзоу Яня и традиции магов ("мужей методов", фанши) концепциям пяти первоэлементов и сил инь-ян как модусов витальной силы ци,

²³ О современном понимании коррелятивного мышления см.: The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet). Stockholm. Special Issue: Reconsidering the Correlative Cosmology of Early China. Bulletin No. 72, 2000. Особый интерес представляет статья С. Фармера, Дж. Б. Хендерсона и М. Уитцеля, рассматривающее нейрофизиологическую основу этого типа мышления и его универсальное присутствие в мировой культуре (поздний стоицизм, философия эпохи Возрождения, магико-герметические традиции ренессансной и барочной Европы, ведийская традиция в Индии и т.д.). Любопытно, что если в Европе коррелятивный принцип еще в античную эпоху начал оттесняться в маргинальную сферу магии и оккультизма причинным мышлением, в Китае именно этот тип мышления становится доминирующим, что и придает китайской картине мира некий привкус магизма или оккультности. См.: Farmer S., Henderson J.B., and Michael Witzel. *Neurobiology, Layered Texts and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History* // The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet). Stockholm. Bulletin No. 72, 2000. P. 133-189.

дополненным нумерологией "И цзина" (универсальная методология традиционной китайской науки) и мантико-магических апокрифов (чань-вэй) эпохи Хань²⁴.

5. Признание высшей ценности жизни. Вера в возможность обретения долголетия и бессмертия через преобразование и превращения в бессмертное совершенное существо (сянь; шэнь-сянь)²⁵.
6. Признание Лао-цзы (как Лао-цзюня, Господа Лао) воплощенным Дао и источником всех форм даосского откровения²⁶.

Большинство иных принципов, обычно считающихся универсально даосскими (уравнительно утопическая социальная доктрина, стремление к опрощению, теория управления государством на основе "недеяния" и т.п.) характерны лишь для отдельных текстов, направлений или движений даосизма.

Если говорить о структуре полиморфного и многоуровневого целого даосской традиции, то в ней можно выделить несколько основных составляющих:

1. Различные формы "внутреннего делания" (медитация, визуализации и т.п.); психопатические "техники экстаза";
2. Психофизиологические упражнения: двигательная и дыхательная гимнастика, сексуальная практика;
3. Ритуально-литургическая деятельность;
4. Лабораторная алхимия;

²⁴ Принципы применения принципов космологии пяти первоэлементов в даосской магии прекрасно показаны в фундаментальной работе Марка Калиновского: *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le compendium des cinq agents (Wu xing da yi, VIe siecle)*. Traduit et annoté par Marc Kalinowski // Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Vol. 166. Paris, 1991.

²⁵ Из исследований последних десятилетий см.: Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2001; Ху Фучэнь. Вэй-Цзинь шэнь-сянь даоцзяо (Учение о святых-бессмертных в даосизме эпох Вэй и Цзинь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989; *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. by Livia Kohn. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989.

²⁶ Seidel A. K. *La divinisation de Lao-tseu dans taoisme des Han In*: Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol.71, Paris, 1969; Kohn Livia. *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan, 1998.

5. Окультизно-магическая деятельность;
6. Мыслительные техники; "философский" дискурс.

Магистральной же линией развития даосизма была эволюция возникших еще в глубокой древности методов духовного делания и психофизической саморегуляции: различные приемы созерцания и визуализаций, макробиотические техники дыхательных упражнений, двигательной гимнастики и сексуальной практики, образовавших в начале II тысячелетия нашей эры целостную (хотя и представленную различными традициями и линиями преемственности) систему внутренней алхимии, образующей и в настоящее время центр религиозной жизни даосских сообществ и индивидуальных последователей даосизма»²⁷.

²⁷ Это цитата из одной из последних статей Евгения Алексеевича Торчинова, с которой он познакомил автора этих строк ровно за месяц до своего ухода из жизни. Статья называется «Что такое даосизм? Опыт построения новой модели», в ближайшее время она будет опубликована в журнале «Религиозный мир Китая» (Москва).

ИЗУЧЕНИЕ ДАОСИЗМА В РОССИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ:

НЕКОТОРЫЕ ВЕХИ И ИТОГИ

Интерес европейской синологии к парадоксам даосской философской классики насчитывает не одну сотню лет. После работ нашего соотечественника В.П.Васильева, увидевших свет во второй половине прошлого века, и исследований француза А.Масперо, пришедшихся на середину нашего века, научной общественностью была осознана настоятельная необходимость изучения и даосских религиозных текстов. Актуальность и значимость последней задачи, связанной с потребностями устранения колоссальной лакуны в наших знаниях о китайской духовной культуре, о характере и истории китайской национальной религии, в качестве которой даосизм начинает функционировать с первых веков новой эры, привели к появлению нового раздела китаеведения – даологии, объект которой – даосизм в его историческом развитии, в целостности его теоретического и доктринального содержания.

Интенсификация даологических исследований вызвана объективными причинами. В настоящее время специалисты склоняются к мысли, что даосизм в наибольшей степени отразил этнопсихологические особенности китайского народа. Конфуцианство, занимаясь политической и нравственной проблематикой, в основном было связано с правящей элитой и внешними формами проявления стереотипов поведения, в то время как духовная жизнь преобладающей части китайского общества - крестьян, ремесленников и торговцев - находилась всецело в сфере влияния даосизма. Идеи такого рода, впервые выдвинутые на уровне гипотезы еще в 20-е гг. нашего века²⁸,

²⁸ Речь идет о работах китайского писателя и ученого Сюй Ди-шаня [Торчинов Е.А., 1998, с. 28].

объясняют значимость и актуальность даологических изысканий - без знания даосизма мы вряд ли сможем правильно понимать историческую динамику и содержание китайской культуры, адекватно оценивать и реагировать на действия современных носителей этой традиции, а также устанавливать межцивилизационные контакты на должном для наших великих народов уровне.

Изучение даосизма в нашей стране имеет давние традиции. В период становления отечественного китаеведения внимание исследователей привлекало прежде всего конфуцианство [Бичурин Н.Я., 1844]. Такая ориентация вполне понятна и объясняется той важной социально-регулятивной функцией, которую выполняла конфуцианская идеология в традиционном китайском обществе. Тем не менее, уже первые крупные исследователи Востока не обходили стороной и даосизм. Например, Н.Я.Бичурин (Иакинф, 1777-1853) впервые указал на кардинальное отличие философских построений “Даодэцзина” от конфуцианства и познакомил российскую научную общественность с философией Лао-цзы [1840, 1842, 1848].

В середине 19 века появляются работы иеромонаха П.Цветкова [1857, с. 451-460] и архимандрита Российской духовной миссии в Пекине П.И.Кафарова (Палладия, 1817-1878) [Палладий, 1866, с. 259-434], посвященные даосской религии. Цветков одним из первых отечественных китаеведов использовал сравнительно-типологический метод в изучении даосизма. Он интерпретировал учение “Даодэцзина” как способ избавления от печалей и забот, как метод приобщения к высшей нравственности и счастью, что позволило исследователю сблизить даосизм с системой Эпикура. Кроме того, Цветков впервые заострил внимание на истории даосской религии и таком ее аспекте, как алхимия. Палладий же первым представил на русском языке развернутую информацию о появлении одной из главных школ современного даосизма - учения Цюаньчжэнь (Всеобъемлющей истины), и одном из ее патриархов - Цю Чан-чуне (Цю Чу-

цзи). В девятнадцатом веке Даниил Сивиллов (1798-1871) - известный миссионер и глава одной из первых отечественных университетских кафедр китайского языка - переводит на русский язык "Даодэцзин", публикация которого, к сожалению, увидела свет лишь много позже [Замотайло И., 1916, 2].

Яркой и важной вехой в изучении даосизма стали исследования первого российского академика-китаеведа В.П.Васильева (1818-1900) [1873, 1880, 1887], который для характеристики даосизма широко использовал не только "Даодэцзин", но и малоизвестные даосские сочинения религиозного характера. В работах 70~80 гг. 19 века Васильев выступил с критикой традиционной версии о Лао-цзы как авторе "Даодэцзина"; рассматривал даосизм не только как учение Лао-цзы - Чжуан-цзы, но и как религию, возникшую в первых веках новой эры; указал на важную роль буддизма в оформлении некоторых даосских концепций и представлений; впервые поставил задачу изучения текстов "Дао цзана"; ввел в научный оборот компендиум даосских знаний - антологию начала 11 века "Юнь цзи ци цянь"; показал важное источниковедческое значение для даологических изысканий ранних буддийских сочинений (особенно из собрания "Гуан хун мин цзи", 7 в.); дал систематическое описание наиболее значительных персонажей даосской мифологии. Особого внимания заслуживает тот факт, что при изучении даосизма Васильев первым в российской синологии легко и свободно вышел за рамки текстов даосской философской классики ("Даодэцзин", "Чжуан-цзы") и стал активно использовать менее известные (даже с точки зрения современного уровня знаний) сочинения Даосского Канона.

Вышедшие из научной школы Васильева С.М.Георгиевский (1851-1893) и П.С.Попов (1842-1913) продолжили изучение даосизма. Георгиевский представил в систематическом виде обширные данные о даосских культах, обычаях и обрядах, а также собрал уникальный материал о персонажах даосской мифологии [б.г.; 1888; 1889; 1892]. В философском

плане Георгиевский тяготел к глобальным культурологическим проблемам - он пытался выяснить роль и место Китая во всемирной истории и определить важнейшие категории китайской культуры. Ученый довольно смело проводил компаративный анализ, находя аналогии между учениями Лао-цзы и стоиков, философией Ян Чжу и эпикурейским мирозерцанием. Попов, видный ученый и дипломат, внес существенный вклад в изучение божеств даосизма [1907]. Работы Васильева, Георгиевского и Попова позволяют достаточно подробно познакомиться с героями и сюжетами даосской мифологии.

Даосские темы встречаются и в трудах В.Соловьева (1853-1900) [Сербиненко В.В., 1982, с. 227-234; Китайская философия, 1994, с. 280-282]. Большой философ и оригинальный мыслитель, Соловьев не ограничивался изложением эмпирического материала, он стремился яркими штрихами обозначить своеобразный абрис китайской культуры, выделить в ее пластах общее и особенное. Предвосхитив некоторые магистральные линии современной даологии, он обратил внимание на общие черты даосизма и конфуцианства, которые видел в ориентации обоих учений в прошлое, в их природном консерватизме и одинаковой установке на социальный порядок. Примечательно, что современная наука лишь уточняет эти наблюдения философа, указывая, что все направления китайской мысли в равной мере опирались на организмическое мировоззрение, были ориентированы на универсализацию этики, отличались консерватизмом и антропоцентричностью.

Имя китайского мудреца Лао-цзы и его учение привлекали внимание и Льва Толстого (1828-1910) [1907; 1910; 1911; 1913]. В раннем даосизме Л.Н.Толстой находит подтверждение многим своим идеям - и любви как божественному началу человеческой души, и аксиологическому приоритету доктрины “непротивления злу насилием”. Работы Льва Толстого о даосизме свидетельствуют, что культурная традиция может служить не только предметом научного интереса, но выполняет и важную инструментальную

функцию - для настоящего мыслителя интерпретация отдельной национальной культуры становится инструментом, с помощью которого он проникает в сущность жизни вообще и намечает ориентиры своего мировосприятия в целом.

Рубеж 19-20 вв. ознаменовался возросшим интересом к проблеме диалога культур “Восток - Запад”, что нашло отражение в наследии блистательной плеяды поэтов русского “серебряного века”. Именно в это время появляется перевод “Даодэцзина”, выполненный К.Бальмонтом, и отразивший попытку художественного освоения даосской традиции с перспективой объединения всего духовного опыта человечества в общепланетарное “многоединство” [1908, с. 135-140].

Пользуясь периодизацией Виктора Васильевича Петрова, можно заключить, что труды представителей первого и второго этапов (до нач. 20 в.) в истории отечественного китаеведения создали плодородную почву, подготовившую стремительный взлет синологической школы академика В.М.Алексеева (1881-1950), которая подняла изучение даосизма на подобающую для современной науки высоту. В.М.Алексеев рассматривал даосизм как сложное синкретическое образование, органично и неразрывно соединенное с другими пластами китайской культуры [1911; 1916; 1918; 1958; 1966; 1978]. Ученики академика К.К.Флуг и Ю.К.Щуцкий [1927; 1997; 1998; Алексеев В.М., 1982, с. 93, 95, 400] подняли отечественную даологию на достойный для отечественной науки уровень. К.К. Флуг - специалист энциклопедического характера, большой знаток традиционной китайской книги и библиографии, был и первым отечественным историком даосской литературы [1930, с. 239-249]. Ю.К. Щуцкого же с полным правом можно назвать, как считает Е.А.Торчинов [1993, 4, с. 9], первым отечественным историком даосизма.

В 1950 году в нашей стране впервые выходит полный научный перевод "Даодэцзина" с обширной критической и историографической частью [Ян Хин-шун, 1950]. Многие выводы Ян Хин-шуна аргументировано

опровергнуты современными исследователями, однако, как представляется, это никак не может умалить научной значимости его работы, заложившей базу всех современных исследований даосизма в нашей стране и обеспечившей современную отечественную синологию полезным и нужным опытом изучения парадоксальной китайской идеологии по оригинальному древнекитайскому тексту. Осмелимся предположить, что до недавнего времени без работ доктора Ян Хин-шуна не обходился ни один серьезный исследователь древнекитайской мысли, как бы критически он ни относился к изложенным в них концепциям. Следует отметить и заслугу Ян Хин-шуна в подготовке к изданию переводов древнекитайской философии, которые вплоть до сегодняшнего дня способствуют новым научным поискам [Древнекитайская философия, 1972, 1973, 1990].

Шестидесятые годы ознаменовались появлением в нашей стране научного перевода другого важного даосского текста - "Чжуан-цзы", выполненного профессором Л.Д.Позднеевой [1967]. Полный перевод столь объемного и сложного даосского сочинения появился в отечественной синологии впервые. Некоторые переводческие находки Л.Д.Позднеевой встретили оправданную критику специалистов. Тем не менее, этот перевод на протяжении почти двадцати лет был не просто первым, но и единственным на русском языке, что уже само по себе свидетельствует о масштабности и сложности работы Л.Д.Позднеевой, которую мы оцениваем как научный подвиг.

Среди отечественных исследований последнего времени выделяется несколько этапных работ, свидетельствующих о переходе даологических исследований в нашей стране на новый уровень:

1. Монография Л.С.Васильева "Культы, религии, традиции в Китае", включающая большую главу, посвященную даосизму [1970, с. 218-290], в которой автор впервые в послевоенной синологии квалифицировал даосизм не только как систему взглядов, изложенных в "Даодэцзине" и "Чжуан-цзы", но достаточно подробно представил это направление китайской идеологии

как многоуровневую религиозную систему, оказавшую существенное влияние на формирование и ретрансляцию важнейших традиций и аксиологических установок национальной культуры Китая.

2. Работа И.С.Лисевича "Литературная мысль Китая", в которой исследователь на большом фактическом материале аргументировано показал несостоятельность трактовки основных категорий даосизма в терминах "материализм" / "идеализм" и доказательно продемонстрировал, что это учение делает упор не столько на противопоставлении духа и материи, сколько на единстве духовного и субстанционального начал [Лисевич И.С., 1979, с. 8-74; рецензии: НАА, 1980, № 5, с. 228-235; Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 1982, № 2, с. 64-65].

3. Появление под редакцией Л.С.Васильева первой в нашей стране коллективной монографии, посвященной проблемам даосизма [Дао, 1982; рецензия: ВФ, 1984, № 6, С.166-169], в которой авторы рассмотрели широкий круг проблем, позволяющих в компаративном ракурсе оценить даосскую традицию как часть общепланетарной культуры человечества.

4. Наконец, выход в 1993 году первого в нашей стране историко-религиоведческого монографического исследования даосизма, выполненного Е.А.Торчиновым [1993, 4; второе изд.: 1998; рецензия: Восток, 1994, № 3, с. 157-158]. В работе, обобщившей опыт многолетних исследований ученого, подробно представлены проблемы методологии даологии, вопросы генезиса, эволюции и исторического содержания даосизма. Данное исследование, как нам представляется, вместе с другими работами Е.А.Торчинова [публикации с 1980 г. по настоящее время] вновь вывело отечественную науку на мировой уровень даологических изысканий.

Кроме того, богатый и интересный материал по даосской философии и религии представлен в трудах Ф.С.Быкова [1966, с. 169-192], Л.С.Васильева [1989, с. 155-172], К.И.Голыгиной [1982, 1983, 1995], В.А.Кривцова [1993], И.С.Лисевича [1984; 1987; 1994], В.В.Малявина [1978, 1; 1978, 2; 1982; 1985, 1; 1985, 2; 1987; 1995, 1; 1997, 1; Китайский этнос, 1979, с. 169-179],

Л.Н.Меньшикова [1988; 1994], Л.Е.Померанцевой [1979; История эстетической мысли, том 1, с. 129-139], Б.Л.Рифтина [Мифы народов мира], Э.С.Стуловой [1984] и других. В последнее время на русском языке появились переводы “Даодэцзина”, выполненные И.С. Лисевичем [1992, с. 231-250; 1994, с. 66-73], Е.А.Торчиновым [1999, с. 227-285], В.Перелешиним [1990, с. 144-161], И.И.Семененко [1999, с. 148-224] и др., а также новый перевод “Чжуан-цзы”, подготовленный В.В.Малявиным [1995, 2].

О многообразии подходов и интерпретаций текстов даосской философской классики свидетельствуют работы китайских специалистов [Ван Мин, 1984, с. 3-36; Ли Ян-чжэн, 1993, 1, с. 35-40; Школа Дао, 1991, с. 31-41], а также огромное количество исследований в европейской и американской синологии [Пас Ж., 1988, с. 19-21].

В первые века новой эры даосская философия не исчезает, но на первое место в даосских сочинениях выходит доктрина, а сам даосизм приобретает черты религиозной системы. В области изучения даосской религии и ее текстов мировая даология накопила значительный опыт. Особое значение для нас имеют исследования ранних даосских религиозных школ Шанцин (Высшей чистоты) и Линбао (Духовной драгоценности), ранних даосских религиозных текстов, а также работы, определившие общеметодологические проблемы функционирования даосской религии в идеологическом комплексе китайской цивилизации. Исследования таких авторитетных даологов, как Е.А.Торчинов [1982, 4, с. 60-79; 1987, 3, с. 104-124; 1988, 1, с. 45-54; 1988, 3, с. 202-235; 1993, 4; 1994, 2, с. 7-53; 1998, 2, с. 14-80, 148-178] и М.Стрикмэн [1977, с.1-64; 1979, с. 123-192; 1981], общепризнанных специалистов в области китайской книжной культуры К.К.Флуга [1959], Л.Н.Меньшикова [1988, с. 103-222] и Офути Ниндзи [1964; 1967, с. 9-31; 1978; 1979, 1, с. 253-267; 1979, 2; 1991, с. 215-547]; анализ магистральных путей развития китайской культуры, представленный в фундаментальных работах А.С.Мартынова [1972, с. 72-82; 1987, 2, с. 3-46; 1988, с. 274-298; 1989, с. 86-104; 1991, с. 3-21; 1998, с. 36-75], капитальный труд Чэнь Го-фу [1985 с. 2-

202], исследования классика китайской даологии Цин Си-тая [1981, с. 336-345], а также аналитические и текстологические изыскания таких известных ученых, как П.Андерсен [1979], С.Р.Бокенкамп [1983, с. 434-486], Ёсиока Ёситоё [1970; 1988], Исий Масако [1966-1968], М.Кальтенмарк [1979, с. 19-52], Кобаяси Масаёси [1990], Одзаки Масахару [1995, с. 37-53; Даосизм, 1990, с. 60-99], И.Робине [1983, с. 394-433], Фукуй Кодзюн [1955; 1960], К.Шиппер [1975; 1978; 1982] и др., обеспечили нас богатым и интересным материалом по структуре и содержанию китайской духовной цивилизации, по истории даосской религиозной книги и характеру организованных движений религиозного даосизма.

В области изучения “Дао цзана” также накоплен определенный опыт. Первым отечественным специалистом, который сделал прорыв в изучении Даосского Канона, был Константин Константинович Флуг. В 1930 году на основе изучения текста стелы 1275 г. “Основной перечень высокочтимых книг-основ Даосского Канона, [передаваемых] по династиям” (“Дао цзан цзунь цзин ли-дай ган му”)²⁹ К.К.Флуг издал небольшое, но весьма ценное, не утратившее своей значимости до сих пор исследование истории комплектования “Дао цзана” [Флуг К.К., 1930, с. 239-249]. Широкий круг источников, которые были выделены исследователем, тщательнейшим образом подготовленный научный аппарат, представленный в скупых по форме, но богатейших по охвату имен и названий строках примечаний, - все это превращает небольшую статью К.К.Флуга в уникальную работу, потенциальные возможности которой еще далеко не исчерпаны и, может быть, даже до конца не раскрыты, и которая еще долгое время может служить отправной точкой новых поисков и открытий. Кроме того, даосским книжным собраниям посвящен отдельный раздел в монографии исследователя [Флуг К.К., 1959, с. 77-83], где уже в те далекие от нас годы была намечена проблема, к решению которой на пороге третьего тысячелетия

²⁹ Текст “Дао цзан цзунь цзин ли-дай ган му” воспроизводится в “Каталоге утерянных книг-основ Даосского Канона” (“Дао цзан цзюэ цзин му-лу”) [ДЦ 1056, цз. 2 (цзюань ся), с. 21b - 24a].

мировая синология только подступает - роль и значение даосских монастырей как уникальных культурных центров традиционного Китая, в которых бережно пестовалось и хранилось письменное слова.

После этого, к сожалению, в нашей стране была приостановлена активная работа по изучению Даосского Канона, что связано с разными причинами, из которых субъективные факторы играли не последнюю роль. Лишь на рубеже шестидесятых - семидесятых годов И.С.Лисевич, пользуясь нетрадиционными мотивировками и неординарными подходами, вновь заострил внимание на необходимости изучения сочинений из “Дао цзана” [Лисевич И.С., 1974, с. 40-42; Лисевич И.С., 1976].

В восьмидесятые годы в нашей стране вышли две важные работы, имеющие принципиальное значение для отечественного даоцановедения. Статья Е.А.Торчинова, А.И.Кобзева и Н.В.Морозовой, подготовленная в ходе библиографического описания ксилографического экземпляра Даосского Канона из Государственной библиотеки им. Ленина, затрагивает историю и структурные основания “Дао цзана” и обеспечивает изучение Даосского Канона надежной терминологической и исследовательской базой [Сокровищница Дао, 1986, с. 162-170]. В 1988 году вышло исследование Л.Н.Меньшикова, посвященное китайской рукописной книге и включающее специальный раздел по ранней истории даосских книжных коллекций [Меньшиков Л.Н., 1988, с. 193-206]. Особое значение данной работы обусловлено, как нам представляется, по меньшей мере тремя обстоятельствами: во-первых, ученый полностью опирается на китайский текст; во-вторых, рассматривает особенности даосских книжных собраний в контексте всей китайской книжной культуры; в третьих, привлекает не только даосские источники, но и синхронные тексты буддийской традиции, выявив среди них сочинения, содержащие ценные сведения об объемах и характере даосских книжных собраний периода Лючао. Несомненно, что такой подход не только обеспечил убедительность представленного материала, но и продемонстрировал образец методологии даоцановедения, в основе которой

лежит тщательная филологическая работа с источником.

Из последних работ по данной проблеме выделяются исследования Е.А.Торчинова, в которых рассматриваются вопросы, непосредственно связанные с “Дао цзаном” [1993, 4, с. 179-188; 1999, с. 43-62; 151-155], а также вводятся в научный оборот переводы сочинений Даосского Канона, сопровождаемые интереснейшим анализом экстралингвистического контекста соответствующих памятников [1984; 1987, 4, с. 183-191; 1989, с. 93-102; 1993, 4, с. 224-241; 1994, 4; 1996, с. 150-159; 1998, 2, с. 149-167; 1999, с. 128-179].

Изучению “Дао цзана” в европейском китаеведении положил начало Леон Вигер, составивший первый современный каталог корпуса даосских текстов [Вигер Л., 1911], и П.Пелльо, обстоятельно проанализировавший данную работу [Пелльо П., 1912, с. 141-156]. Разумеется, работа Вигера страдает определенными недостатками, а его толкования к отдельным текстам вряд ли можно назвать удачными, но все эти замечания мы можем сделать лишь с высоты нашего сегодняшнего понимания даосизма, в достижении которого новаторские для своего времени исследования французского сиолога сыграли неоценимую роль.

В середине тридцатых годов в серии Яньцзин-Гарвардских индексов под руководством Вэн Ду-цзяня был подготовлен и вышел из печати указатель к “Дао цзану”, содержащий, помимо двух основных индексов, большое количество справочного материала, что значительно облегчило работу с текстами Даосского Канона [ЯГ, 1935]. Этот индекс и по сей день не утратил своей прикладной ценности, особенно в отношении дополнительных и перекрещивающихся тематических указателей, равных которым, в некоторых отношениях, нету и сегодня. В последние годы появился конкорданс к Даосскому Канону, подготовленный К. Шиппером [1975], и “Аннотированный указатель к Даосскому Канону” (“Дао цзан ти яо”) - результат работы большого коллектива ученых под руководством Жэнь Цзи-юя [ДЦТЯ, 1991]. В последней работе все сочинения “Дао цзана” снабжены

развернутыми аннотациями, учитывающими исследования не только китайских, но и ведущих японских специалистов, что делает ее самым полным и надежным (на сегодняшний день) справочным пособием по “Дао цзану”.

Одной из самых значительных работ по изучению “Дао цзана” является монография Чэнь Го-фу “Исследование происхождения Даосского Канона” (“Дао цзан юаньлю као”), впервые увидевшая свет во второй половине сороковых годов, а затем дополненная и выдержавшая несколько переизданий [Чэнь Го-фу, 1985]. Чэнь Го-фу по своей основной специальности является химиком-технологом, тем не менее, его работа в области даоцзановедения до сего дня остается непревзойденной по охвату материала и количеству представленных источников, что дает полное право называть ее фундаментальным исследованием Даосского Канона, востребованность которого не только не уменьшилась спустя полвека после первого выхода в свет, но даже возросла и стала еще более очевидной с позиций современного уровня знаний о даосизме.

В современной зарубежной науке наиболее значительные исследования ранней истории даосских религиозных текстов и истории формирования Даосского Канона принадлежат японской синологии. К работам такого рода прежде всего относятся многочисленные работы Офути (Обути) Ниндзи [1967, с. 9-31; 1974, с. 33-56; 1979, 1, с. 253-267], из которых мы выделяем две доступные нам монографии - “Исследование истории даосизма” (“Докёси-но кэнкю”) и “Ранний даосизм” (“Сёки-но докё”) [1964; 1991], отразившие итоги многолетних исследований японского специалиста и являющиеся, с нашей точки зрения, вершиной современного даоцзановедения. Офути Ниндзи также принадлежит заслуга ввода в научный оборот большого количества дуньхуанских источников, исследование которых проливает новый свет на формирование и распространение даосской религиозной письменной

традиции [Офути Ниндзи, 1978; Офути Ниндзи, 1979]³⁰. Отметим, что у истоков этого направления, объединившего даологию и дуньхуановедение, стоит Ёсиока Ёситоё, много и плодотворно работавший с источниками из Дуньхуана [Ёсиока Ёситоё, 1969]. Специальные исследования сквозного характера, посвященные даосским книгам, были проделаны Ёсиока Ёситоё (“Докё кётэн сирон”, “Очерки истории даосской канонической литературы”)³¹ и Дж. Болтцем (“A Survey of Taoist Literature”)³², в результате чего из печати вышли две фундаментальные монографии.

Среди нового поколения японских синологов выделилось особое направление, разрабатывающее проблемы даосской книги и продолжающее традиции, заложенные корифеями японской школы религиоведения Фукуй Кодзюн, Офути Ниндзи, Кимура Эйити. В этой сфере продуктивно и интересно работают такие ученые, как Кобаяси Масаёси [1982; 1990; 1995, с. 19-36], Одзаки Масахару [1983; 1995, с. 37-53; Даосизм, 1990, с. 60-99], Ямада Тосиаки [1995, с. 69-83], Маэда Сигэки [1995, с. 54-68], Исий Масако [1966-1968; Даосизм, 1990, с. 100-155] и др.

Таким образом, к настоящему времени отечественная и зарубежная синология накопила значительную базу для плодотворного и активного освоения даосской традиции и ее главного книжного собрания – Даосского канона.

³⁰ Мы выражаем искреннюю благодарность глубокоуважаемому Льву Николаевичу Меньшикову, любезно предоставившему автору этих строк работы Офути (Обути) Ниндзи из собственной библиотеки, а также поделившемуся своими впечатлениями от встреч и бесед с японским исследователем.

³¹ Работа доктора Ёсиока “Докё кётэн сирон” впервые была опубликована в 1955 году, а ее последнее из известных нам переизданий относится к 1988 году [Ёсиока Ёситоё, 1988].

³² Исследование Дж. Болтца в большей своей части посвящено истории даосских книг с 10 века и во многих отношениях служит дополнением к работе Ёсиока Ёситоё [Болтц Дж., 1987].

**АНРИ МАСПЕРО И ЕВРОПЕЙСКАЯ ДАОЛОГИЯ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ПОЛЯХ КНИГИ «ДАОСИЗМ И РЕЛИГИЯ
В КИТАЕ»**

Шел ноябрь 1944 г., все еще продолжалась та страшная война, застывшая в нашей памяти выплаканными глазами матерей, что не дождалась своих сынов и дочерей, набатом Хатыни и медалями на груди наших дедов, но люди уже жили ожиданием победы. Ленинград только-только отходил от ужаса блокады, а Минск все еще стоял в дымящихся руинах, но осенний воздух уже был наполнен предчувствием великой Победы. Еще шли и шли похоронки, наполняя ледяным холодом сердца, и каждое слово Ольги Берггольц комком в горле напоминало о тех, кто уже никогда не придет назад, но в глазах уже ясно читалось ожидание Победы, и жизнь продолжалась во всех присущих ей формах.

Как раз в это время Ленинградский государственный университет отмечал знаменательную дату – 125-летие со дня своего основания. На торжественной научной сессии, посвященной этому юбилею, выступал и академик Василий Михайлович Алексеев (1881-1951), изложивший свои взгляды на историю, проблемы и перспективы отечественного университетского синологического образования. В расширенном и дополненном печатном варианте этого программного выступления Алексеев подчеркивал настоятельную необходимость использования в учебном процессе лучших работ зарубежных синологов, которые должны быть доступны в русскоязычных переводах. Среди тех специалистов, книги которых безусловно должны быть переведены и доступны всем студентам, изучающим Китай, академик Алексеев назвал и Анри Масперо³³.

Для воплощения этой мечты Алексеева должно было пройти чуть более

³³ Алексеев В.М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982. С. 186.

шестидесяти лет. Сегодня, наконец, и мы, и наши студенты имеем возможность взять в руки одну из самых известных книг этого выдающегося французского исследователя.

Анри Масперо (Henri Maspero, 1883-1945) является одним из крупнейших исследователей религий Китая в 20 веке. Ученый обширнейших познаний, специалист энциклопедического характера, он внес весомый вклад в развитие многих направлений китаеведения. Известно, что академик Алексеев был очень строгим и принципиальным научным критиком, и лестный отзыв из его уст – это веское свидетельство профессионализма и научной корректности работ Анри Масперо. Примечательно, что В.М.Алексеев не просто вскользь упомянул его имя, но постоянно обращал внимание и коллег-преподавателей, и коллег-студентов на работы Масперо, называя этого большого знатока китайской культуры «настоящим синологом» и «корифеем синологии», ставя его имя в один ряд с великими представителями французского китаеведения – его наставником Э.Шаванном (Edouard Chavannes, 1865-1918) и не менее великим современником П.Пеллио (Paul Pelliot, 1878-1945)³⁴.

Книгу этого великого ученого Вы, уважаемый читатель, сейчас и держите в руках. Строго говоря, в 1944 г. она не могла быть известна академику Алексееву, но это нисколько не умаляет ее значения и роли, которую она сыграла в даологии – в том направлении китаеведения, которое занимается изучением даосизма по источникам из Даосского Канона (*Даоцзан*). Первое французское издание этой книги подготовил ученик Масперо – П.Демьевилль (Paul Demieville, 1894-1979), еще один выдающийся представитель французской школы синологии, специалист в области китайского буддизма, философии и классической литературы. Об истории текстов, которые вошли в этот том, читатель имеет возможность познакомиться по оригинальному предисловию 1949 г. Мы лишь добавим, что через два месяца после того, как П.Демьевилль написал это предисловия,

³⁴ Алексеев В.М. Указ. соч. С. 313, 317, 368.

французская научная общественность отметила скорбный день – четвертую годовщину гибели Анри Масперо.

В этой книге Масперо предстает перед нами прежде всего как исследователь даосизма. Специально заметим для неискушенного в китаеведной литературе читателя, что перед нами не рядовая книга о даосизме. Статьи, которые в ней собраны, отражают, во-первых, пионерские для мирового китаеведения того времени подходы к даосиму, во-вторых, новаторские методы изучения этой сложной религиозно-философской системы и, в-третьих, являют собой первый в мировой практике системный опыт работы с текстами из Даосского Канона.

История синологического религиоведения подтверждает, что работы Анри Масперо, появившиеся в первой половине XX века, заложили современные принципы изучения даосизма, которые с полным правом можно назвать даологической «парадигмой Масперо». Именно эти подходы стали определять основные направления европейской и американской даологии вплоть до нашего времени. С конца 70-х гг. XX в. они явственно обозначились и в методологии даологических исследований, которые осуществляли отечественные ученые³⁵.

³⁵ Речь идет о работах Э.С.Стуловой (1934-1993) конца 70-х гг. 20 в. и первых даологических публикациях Е.А.Торчинова (1956-2003), появившихся на рубеже 70-х – 80-х гг. (Баоцзюань о Пу-мине. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э.С.Стуловой. М., 1979. С. 99-107; Торчинов Е.А. Некоторые аспекты учения Гэ Хуна о дао // 11 НКОГК. Ч. 1. М., 1980. С. 101-105). Как думается, лишь всецелое посвящение себя изучению сложнейшего синкретического религиозного комплекса, характерного для китайского литературного жанра *баоцзюань*, не позволили Э.С.Стуловой реализовать себя в качестве даолога. Несмотря на это, те немногие страницы работ Эльвиры Степановны, которые посвящены даосизму, по-прежнему остаются востребованным и во многих аспектах новыми для отечественной даологической научной традиции (например: Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 230-270). В еще большей степени вклад Э.С.Стуловой в отечественную даологию связан с тем, что ее высочайшая культура работы с религиозным текстом на взъядне, помноженная на энциклопедизм и широчайшую филологическую эрудицию Льва Николаевича Меньшикова (1926-2005) создали в ЛО ИВАН такую научную атмосферу, которая способствовала раскрытию даологического таланта Е.А.Торчинова, столь ярко явившего себя уже в ранних публикациях начала 80-х гг. (см., например: Торчинов Е.А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // НАА. 1982. № 2. С. 155-168). Многочисленные работы Е.А.Торчинова последних десятилетий 20 в. с очевидностью показывают, что он развивал даологическую «парадигму Масперо» не в меньшей степени, чем его зарубежные коллеги

В чем же суть даологической «парадигмы Масперо»? Чтобы ответить на этот вопрос, лучше всего обратиться к тексту работ, представленных в этой книге. Если же требуется краткий ответ, тогда следует отметить пять принципов, следование которым и сделало Масперо классиком современной даологии.

Прежде всего вспомним важнейший методологический принцип синологической школы академика Алексева – любое китаеведное исследование должно основываться на тексте, исходить из текста и верифицироваться текстом. Этот подход, который мы видим как в трудах самого Алексева, так и в работах блестящей плеяды представителей Ленинградской – Санкт-Петербургской школы китаеведения, был неотъемлемой частью и метода Масперо.

Кроме того, Анри Масперо первым из западных исследователей обратился к источникам из Даосского Канона и стал активно использовать их в своих научных изысканиях.

В-третьих, Масперо был одним из первых европейских исследователей, кто на концептуальном уровне отказался от противопоставления раннего (представленного «Дао дэ цзином», «Чжуан-цзы» и т.п.) и позднего (отраженного в религиозных текстах) этапов в истории даосизма, полагая, что философские искания «Дао дэ цзина» (или «Чжуан-цзы») и концепции даосских религиозных сочинений представляют собой единую генетическую линию, отражающую культурно-философское пространство единой традиции.

В-четвертых, именно А.Масперо стал первым, кто методологически квалифицировал даосизм как высшую национальную религию Китая.

В-пятых, А.Масперо выделил в огромном и, как тогда казалось, хаотичном наборе текстов Даосского Канона весьма показательные источники, анализ которых, по большому счету, и стал содержанием

(библиографию см. в: Кий Е.А. Евгений Алексеевич Торчинов (1956-2003) // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005. М., 2006. С. 309-321).

даологических изысканий во второй половине XX в.

Анри Масперо рассматривал даосизм как на некую целостную и поступательно развивающуюся модель, истоки которой теряются в глубине веков, а расцвет приходится на период до эпохи Тан (7-10 вв.). Анализируя частные проблемы по конкретным даосским текстам, Масперо, используя ретроспекцию и другие методики, сумел выйти на понимание общего в даосизме, что дало его последователям уникальную возможность даже на начальном этапе изучения даосской традиции представлять в общих чертах и ее динамику, и ее содержательную специфику. Благодаря пионерским исследованиям Масперо европейская научная общественность впервые познакомилась с даосизмом как уникальнейшим и сложнейшим явлением китайской культуры. Круг источников, тем и проблем даологии, которые впервые выделил, проанализировал или сформулировал этот исследователь, надолго определили основные направления мировой науки о даосизме. «Парадигма Масперо» позволила представить даосизм как китайскую национальную религию, включающую сложный комплекс теоретических концепций и практических методов, которые влияли на развитие китайской культуры, определяли многие ее пласты и направления развития, формировали и религиозное сознание простых китайцев, и эстетические воззрения интеллектуальной элиты китайского общества. Именно даологические изыскания А.Масперо впервые со всей очевидностью показали, что без учета «даосской составляющей» в китайской культуре мы не в состоянии ни понять ее, ни адекватно оценить.

Вместе с тем мы должны предостеречь читателя, заинтересованного в познании китайской религии, но далекого от китаеведения, что перед ним книга, которая отражает не современный уровень даологии, а историю этой науки. Работы Масперо, вошедшие в этот том, написаны более полувека назад, а некоторые – без малого сто лет назад. Безусловно, это работы гениального исследователя. Несомненно, они способствовали появлению и развитию самой даологии как науки о китайской национальной религии,

вызвав всплеск интереса к даосизму с конца 60-х гг. прошлого века³⁶ и бурное развитие даологии в последние десятилетия 20 века³⁷. Тем не менее, многие конкретные оценки и теоретические рассуждения, которые мы находим в этой книге, не соответствуют уровню современного понимания даосизма. Вот почему эту работу А.Масперо мы должны рассматривать прежде всего как часть истории науки, но не как руководство для современных даологических

³⁶Всплеск интереса к даосизму с конца 60-х гг. 20 в. во многом обязан серии международных даологических конференций, которые способствовали превращению даологии из удела исследователей-одиночек в широкомасштабный международный научный проект, объединивший ученых разных школ, стран и континентов для достижения единой цели – ведения в научный оборот текстов из Даосского Канона и исследования реальной даосской традиции. Первым и – без преувеличения – блестящим результатом этих международных научных встреч стала коллективная монография «Грани даосизма», включившая как материалы докладов, сделанных на конференции 1972 г. в Татэсина (Япония), так и некоторые статьи ведущих представителей японской школы даологии (Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Ed. by Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven and London, 1979). Эта книга показала, насколько эффективной оказалась новая стратегия изучения даосизма – объединенные усилия ученых разных стран дали замечательный результат: широкой научной общественности действительно были продемонстрированы грани культурной традиции, доселе малоизвестной, но, как оказалось, обладавшей огромной силой воздействия на жизнь различных социальных слоев старого китайского общества. Данная монография остается настольной книгой и современных исследователей даосской религиозной традиции. Кроме того, немаловажную роль в привлечении внимания ученых к проблемам истории и содержания даосизма сыграли и выдающиеся ученики А.Масперо – М.Кальтенмарк (Max Kaltenmark, 1910-2002) и Р.Стейн (Rolf Alfred Stein, 1911-1999), работы которых обнаруживают и удивительную оригинальность, и высокую филологическую культуру, и поразительную глубину в знании предмета исследований: Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de Taoisme religieux // Melanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. V.2. Paris, 1960. P. 559-588; Он же. Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C. // TP. 1963. V. 50. P. 1-78; Он же. The Ideology of the T'ai-p'ing ching // Facets of Taoism... P. 19-52; Stein R.A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism... P. 53-81.

³⁷ Развитие европейской даологии в последние десятилетия 20 века 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 интересующихся на сайт Д.Миллера (James Miller, Queen's University, Canada), где можно найти и общий список публикаций, и сведения по конкретным персоналиям: Daoist Studies: Resources and Information on Daoism (Taoism), by James Miller. - <http://www.daoiststudies.org/bibliography.php>. Полезную информацию того же рода можно почерпнуть и из печатных справочных изданий: Pas J. A Select Bibliography of Taoism. 2nd enlarged edition. Saskatoon, 1997; Walf K. Westliche Taoismus-Bibliographie. 5th rev. ed. Essen, 2003.

Кроме того, следует упомянуть работы представителей следующего, после Кальтенмарка и Стейна, поколения французской школы синологии, продолживших научные исследования А.Масперо в последние десятилетия 20 в. Это, прежде всего, М.Стрикманн (Michel Strickmann, 1942-1994) и Дж. Лагеруэй (John Lagerwey, b. 1946). Для работ Стрикманна была характерна не только «даологическая парадигма» А.Масперо, но и лучшие аспекты социологического подхода М.Гране (Marsel Granet, 1884-1940), а потому его исследования – это прежде всего очень конкретный рассказ о людях, которые были

изысканий. Последнюю задачу должны выполнять совсем другие книги совершенно других авторов³⁸.

Кроме того, когда в 1944 г. академик Алексеев отмечал, что наши студенты должны иметь возможность работать с сочинениями Масперо, он говорил не просто о переводах на русский язык книг этого выдающегося французского исследователя, а ставил задачу более сложную и более

носителями даосской традиции: Strickmann M.A. *The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy* // TP. 1977. Vol.63. No 1. P. 1-64; Он же. *On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism...* P. 123-192; Он же. *Le taoïsme du Mao chan: chronique d'une révélation*. Paris, 1981). Исследования же Лагеруэй демонстрируют иной методологический ракурс даологии – великолепный текстолого-филологический анализ, позволивший автору раскрыть характерные черты не абстрактной традиции, а конкретных книг, ее зафиксировавших: *Wu-shang pi-yao: somme taoïste de VIe siècle*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1981. Vol. 124; Он же. *Le Yun-ji qi-qian: structure et sources* // Schipper K. *Index du Yunji qiqian: Projet Tao-Tsang*. 2 vols. PEFEO, 131. Paris, 1982. Vol. 1, p. I-XLV; Он же. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987). Не меньшую известность в этот период получили и работы К.Шиппера (Kristofer Schipper, b. 1934), ученика Кальтенмарка и Стейна. Хотя его ранние работы появились еще на рубеже 60-х гг. 20 в., но мировое признание Шипперу принесли публикации 70-80 гг., прежде всего конкордансы к «Дао цзану» и отдельным сочинениям из него – «Хуан тин цзину» («Книга Желтого дворика»), «Баопу-цзы» и даосской энциклопедии (*лэй шу*) «Юнь цзи ци цянь» (см., например: PEFEO, № 102, № 104, № 131). Еще больший отклик имела его работа, посвященная теории «даосского тела», далеко выходящая за рамки классической даологической проблематики (Schipper K. *Le corps taoïste: corps physique-corps sociale*. Paris, 1982), о широком научном интересе к которой свидетельствует и появление ее английского перевода (Schipper K. *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. Berkeley, 1993). Вскользь заметим, что несмотря на свою привлекательную оригинальность, эта работа Шиппера не демонстрирует безупречной филологической методологии, присущей, например, его ученику Лагеруэй, а потому в отдельных пунктах не защищена от придинок. К методу Шиппера близки и исследования А.Зайдель (Anna Katherina Seidel, 1939-1991), полностью воспринявшей даологическую «парадигму Масперо»: Seidel A.K. *La divinisation du Lao-tseu dans le taoïsme des Han*. PEFEO, 71. Paris, 1969; Seidel, A.K. *Taoism: The Unofficial High Religion of China* // *Taoist Resources*. Vol. 7, Num. 2 (November 1997). P. 39-72. Зайдель родилась и получила базовое образование в Германии, но для продолжения даологических изысканий специально приехала во Францию, где с 1961 г. занималась под непосредственным руководством М.Кальтенмарка и Р.Стейна и где произошло ее становление как крупного и оригинального исследователя даосизма. Наконец, стоит сказать, что и Ф.Вереллен (Franciscus Verellen, b. 1952), родившийся в Австралии, получивший великолепное образование в Гамбурге и степень доктора в Оксфорде, а ныне возглавляющий ведущий французский центр востоковедения, также развивает даологическую традицию, заложенную А.Масперо. Ряд его ранних, но ярких публикаций конца 80-х гг. (например: Verellen, Franciscus. *Du Guangting (850-933) - taoïste de cour a la fin de la Chine médiévale*. Paris, 1989. ИИЕС, 30) продолжают не менее интересные работы последних лет (например: Verellen, Franciscus. *The Heavenly Master liturgical agenda: The Petition Almanac of Chisong zi* // *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14. 2004. P. 291-343). Примечательно, что именно Вереллен вместе с Шиппером участвовал в подготовке впечатляющего научного проекта, связанного с описанием всех источников из

комплексную: «...надо переводить лучшие работы ...западных синологов, сопровождая их соответствующим комментарием, воспитывающим у учащегося критическое отношение к этой литературе»³⁹. Иначе говоря, переводная научная книга, если мы будем придерживаться лучших традиций отечественного китаеведения, должна иметь подобающий ей комментарий⁴⁰. В данном же случае, к сожалению, такой комментарий отсутствует,

Даосского Канона: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao)*. Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004 (2005).

Даже этот краткий обзор позволяет утверждать, что величайший вклад Анри Масперо в развитие даологии заключается не только в тех работах, одну из которых держит в руках читатель, но и в создании научного сообщества, которое продолжает, развивает и, разумеется, корректирует его научные подходы, и члены которого, даже принадлежащие к относительно молодому поколению французских ученых, ощущают свою близость к великому Масперо, находясь от него, благодаря своим учителям или коллегам, всего лишь на расстоянии одного-двух рукопожатий.

³⁸ Современный уровень исследования даосской традиции отражают, например, монографии И.Робине и Р.Кирклэнда: Robinet I. *Histoire du taoïsme: Dés origines au XIV^e siècle*. Paris, 1991 (франц. издание.); Robinet I. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford, 1997 (англ. переиздание); Kirkland R. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York, 2004. Обобщенные и тематически сгруппированные результаты достижений современной даологии с хорошо подобранной библиографией представлены в: *Daoism Handbook*. Ed. by Livia Kohn. Brill, 2000. В более популярном (но отнюдь не примитивном) виде современные оценки даосской традиции отражены в книгах, подготовленных американской исследовательницей даосизма Л. Кон (Livia Kohn, b. 1956), сумевшей превратить достаточно сложные научные тексты в работы, которые могут служить прекрасными учебными пособиями даже для начинающих студентов-востоковедов и религиоведов (см., например: *The Taoist Experience: An Anthology*. Ed. by Livia Kohn. Albany, 1993; Kohn L. *Daoism and Chinese Culture*. 2nd rev. ed. Cambridge, 2004). Степень изученности текстов из Даосского Канона проанализирована в очень квалифицированном аналитическом обзоре молодого, но многообещающего китайско-американском исследователе Кан Сы-ци (Louis Komjathy, b. 1971): *Daoist Texts in Translation // www.daoistcenter.org/articles*.

Кроме того, отдельные представители французской школы китаеведения уже в 80-х гг. 20 в. стали выходить за рамки даологической «парадигмы Масперо», демонстрируя и новые методологические подходы, и новый инструментальный анализ, и новую источниковедческую базу, значительно выходящую за круг тех текстов, которые некогда выделил А.Масперо. Совершенно уникальным явлением, даже на фоне блестящих достижений европейской даологии последних десятилетий, являются работы Изабель Робине (Isabelle Robinet, 1932-2000), позволяющие, как нам представляется, назвать ее самым большим знатоком даосского текста, каких только знала Европа и Америка в 20 в. Изабель Робине создала труды, аналога которым ни в Европе, ни в Америке не было и нет. Они отличаются невероятно полным, абсолютным охватом материала и огромным количеством совершенно новых для науки данных, на основе которых и делаются выверенные суждения, которые, кстати сказать, по сути просто не могут устареть, поскольку основаны на скрупулезнейшем текстологическом анализе даосских источников, даже названий которых мировая синология до исследований Робине не знала. Ученица Кальтенмарка, который, в свою очередь, являлся прямым учеником Масперо, Изабель Робине не просто унаследовала лучшие традиции этой школы, но развила их и даже превзошла, заложив, как нам представляется, новую, современную парадигму даологии. Похоже, что этот факт современное научное сообщество пока до конца еще не осознало. Тонкое чувство древнекитайского текста, безусловная опора на источник, полное отсутствие натянутых экстраполяций и банальных интерпретаций, безупречная точность суждений и выводов, характерные для даологической парадигмы Изабель Робине, ярко представлены в ее прекрасных исследованиях, имеющих действительно

вследствие чего пропедевтическая ценность этой работы во многом теряется, а научный аппарат, сопровождающий статьи Масперо, превращается, по большому счету, в слепые ссылки, по которым даже очень заинтересованный читатель вряд ли сможет найти указанные источники, чтобы продолжить их изучение или верифицировать по ним переводы и выводы Масперо⁴¹.

Одни аспекты даосизма, о которых Масперо говорит лишь вскользь, к

фундаментальный характер: *Robinet I. La revelation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vols. PEFEO, 137. Paris, 1984; Robinet I. Taoist Meditation. Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, 1993* (перевод оригинального французского издания 1989 г.). Эту же традицию продолжают ученые, которые формально к французской школе даологии как будто бы и не принадлежат, но по духу и методу являются действительными продолжателями тех лучших традиций в изучении даосизма, которые были заложены Анри Масперо, развиты Максом Кальтенмарком и подняты на новый уровень трудами Изабель Робине – С.Бокенкамп (Stephen Bokenkamp), П.Кролла (Paul Kroll), П.Андерсен (Poul Andersen): Bokenkamp S. *Early Daoist Scriptures. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley, 1997; Andersen P. The Practice of Bugang // Cahiers d'Extrême-Asie. V. 5 (1989-1990). P. 15-53; Kroll P.W. The Barrier of Heaven // Etudes asiatiques. V. 40, № 1 (1986). P. 22-39; Kroll P. W. Body Gods and Inner Vision: The Scripture of the Yellow Court // Religions of China in Practice. Princeton, 1996. P. 149-155; Kroll P. Li Po's Purple Haze // Taoist Resources. Vol. 7, Num. 2 (November 1997). P. 21-37.*

³⁹ Алексеев В.М. Указ. соч. С. 186.

⁴⁰Перевод серьезных исследований в области китаеведения – это весьма сложная и неоднозначная задача. Такая работа предполагает разработку философии перевода для каждого конкретного сочинения, равно как и решение целого ряда вопросов исследовательского характера – унификацию терминологии, сверку цитат и ссылок, уточнение квалификации и датировки памятников, раскрытие собственных имен, составление историографического введения и современной библиографии. Одним из безупречных примеров такого рода может служить перевод статьи Д. Бодде (Derk Bodde, 1909-2003), посвященной китайским мифам, выполненный Л.Н.Меньшиковым: *Мифология древнего мира. М., 1977. С. 366-404.* Еще более сложную задачу выполнил Борис Львович Рифтин (р. 1932), снабдив книгу Юань Кэ, посвященную легендам и мифам Китая, таким научным аппаратом, который по своему качеству на голову превосходит оригинальный текст Юань Кэ: *Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Послесл. Б.Л.Рифтина. 2-е изд., испр. и доп. М., 1987.* К сожалению, в области переводных работ по даосизму положительный опыт у нас практически отсутствует, что, строго говоря, обусловлено объективными причинами – слабой изученностью даосской традиции и отсутствием специалистов-переводчиков, с этой традицией знакомых. В мировой же даологии именно такой подход считается единственно приемлемым, если только речь идет о действительно научном издании. Например, блестящее исследование Изабель Робине по даосской медитации на английский язык переводили признанные мировым научным сообществом специалисты-востоковеды Ж.Пас (Julian Pas, 1929-2000) и Н.Жирардо (Norman Girardot). Заметим, что даже в этом случае переводчикам не удалось избежать некоторых досадных ошибок, которые, впрочем, нисколько не снижают уровень этой замечательной англоязычной версии фундаментального даологического исследования Изабель Робине.

⁴¹ Данное замечание касается прежде всего ссылок на тексты из Даосского Канона. В работе Масперо все ссылки на эти источники даны по индексу Вигера: *Wieger L. Le Taoïsme. Vol. 1. Bibliographie generale. 1, 2. 1: Le Canon (Patrologie). 2: Les Index officiels et Privés. London: E.L.Morice, 1911.* Эта работа Леона Вигера (Léon Wiger, 1856-1933) уже давно и безнадежно устарела. Для указания на источники из «Дао цзан» используют другие справочные издания – очень давний, но не утративший своей научной значимости

настоящему времени уже имеют серьезную традицию изучения, включающую не только научные статьи, но и отдельные монографии, другие же – все еще ждут своих исследователей. Ни первое, ни второе никак не оговорено в примечаниях или комментариях, что, как нам кажется, не позволит не только студентам, но даже и более опытным исследователям, в которых эта книга зажжет искру творческих исканий, определить перспективное проблемное поле для своих будущих даологических изысканий.

Названия отдельных источников, равно как и переводы из них, представленные в этой книге, требуют уточнений, пояснений или даже существенных изменений. Датировки ряда памятников не свободны от критики. Терминология, которую здесь встречаем, в ряде случаев отличается от принятой в современных исследованиях.

Как нам кажется, книга значительно бы выиграла, будь в ней научный комментарий, опирающийся на современный уровень знаний о даосизме и разъясняющий указанные неточности, проблемы и устаревшие данные. Но, пожалуй, это была бы уже совсем другая книга.

Попутно заметим, что все наши критические суждения несколько не умоляют ни значения самой работы, ни роль ее великого автора в развитии европейского китаеведения. Анри Масперо навсегда вошел в историю мировой науки как исследователь, который первым «открыл» научной общественности даосизм.

В заключение еще раз вернемся к самому началу нашего разговора.

индекс Яньцзин-Гарвардского университета (Дао цзан цзы му иньдэ. Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин, 1935.), конкорданс Шиппера (Schipper K. Concordance du Tao-tsang. PEFEO, 102. Paris, 1975), аннотированный указатель к текстам Даосского Канона, не так давно подготовленный религиоведами КНР (Дао цзан ти яо. Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин, 1991). Кроме того, совсем недавно был подготовлен еще один, сводный указатель к Даосскому Канону, который постепенно входит в научное использование (Title Index to Daoist Collections. By Louis Komjathy. Cambridge, 2002).

Ноябрь 1944 года, научная сессия ЛГУ и выступление на ней академика В.М.Алексеева, который говорит о замечательных работах Масперо. На лицах собравшихся – горечь утрат и предчувствие Победы. Но самому Анри Масперо встретить Победу было не суждено. Его не стало через четыре месяца после этого, в самом конце той грозной войны. 17 марта 1945 года Анри Масперо погиб в одном из самых страшных нацистских лагерей смерти – в Бухенвальде. Эта книга – памятник не только великому ученому, но и великому гражданину, судьба которого так трагически переплелась с судьбами миллионов наших соотечественников.

Библиографические сокращения

НКОГК - Научная конференция “Общество и государство в Китае”. Тезисы и доклады

ЛО ИВАН - Ленинградское отделение Института Востоковедения АН СССР

НАА – «Народы Азии и Африки».

PEFEO - Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient

ИНЕС - Mémoires de L'Institut des Hautes Etudes Chinoises

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ В ИСТОРИИ ДАОСИЗМА

Анализ понятия «даосизм» подводит нас к выводу: в истории даосизма довольно отчетливо выделяются два этапа: первый - появление и бытование различных самостоятельных даосских движений (ранних даосских ориентаций); второй - когда между ними устанавливаются структурные и функциональные связи, значительно меняющие характер нового феномена в сравнении с качеством всей суммы ранее существовавших, но не связанных между собой (или слабо связанных) традиций.

Ранний этап условно назовем досистемным. Суть его - в возникновении и формировании различных движений, которые лишь значительно позже стали самоотождествляться как даосские. Он охватывает период с середины первого тыс. до н.э. до первых веков новой эры. С содержательной точки зрения ранний этап характеризуется концептуализацией древнейших, архаических представлений и взглядов, уходящих своими истоками во времена юности человечества, в период господства мифологического сознания и присущих ему форм символического восприятия жизни. Именно в это время находят воплощение в письменной традиции натуралистические концепции организмического характера, появляются философские учения Лао-цзы и Чжуан-цзы, формулируется учение о бессмертии и кристаллизуются различные представления о путях его обретения.

Репрезентативным памятником, отражающим независимое существование в ранний период различных движений даосской ориентации, является библиографический трактат «Описание классических [книг и прочей] литературы» («И вэнь чжи») из «Истории [ранней] Хань» («Хань

шу”)⁴². Эта династийная история была составлена Бань Гу (32-92) в первом веке, однако при написании библиографического трактата автор опирался на аннотированный каталог императорской библиотеки, подготовленный Лю Сяном (77? - 6 до н.э.) и дополненный Лю Синем (53? до н. э. - 23 н.э.)⁴³. Иначе говоря, библиографический трактат из “Истории [Ранней] Хань” отражает оценки и представления, сложившиеся в первом веке до н.э. В этой работе мы находим книжные отделы, отражающие идеологию всех основных ранних даосских ориентаций. Например, в отделе “Философы” (чжу-цзы) имеются рубрики: “Школа Дао”, в которой зафиксировано 37 текстов общим объемом 993 цзюани; “натурфилософы” (инь ян) - 21 сочинение в 369 цзюанях. В разделе “Искусство расчетов” (шу шу) имеются четыре рубрики, содержание которых в последующие века прочно закрепилось за даосской “профессиональной сферой деятельности”: “гадание по растениям и костям черепах” (ши гуй) - 15 текстов в 401 цз.; “разные гадания” (цза чжань) - 18 работ в 313 цз.; “геомантика” (син фа) - 6 сочинений в 122 цз.; “пять первоэлементов” (у син) - 31 книга в 652 цз. В разделе “Рецепты и искусства [врачевания]” (фан цзи) также имеются рубрики, связанные с протодаосской традицией, которая органично вошла и в даосские организованные движения: “школа святых и бессмертных” - 10 текстов объемом в 205 цз.; “школа внутренних покоев” - 8 сочинений в 186 цз. В данном случае нам важно не наличие указанных текстов или их содержание, а факт нахождения книг этих направлений в различных разделах и рубриках библиографического трактата. Такая классификация, в которой полностью отсутствует какой-либо намек на общность перечисленных школ, свидетельствует, что в 1 в. до н.э. данные направления не воспринимались составляющими единого движения и между ними еще отсутствовали сколько-нибудь устойчивые связи и отношения.

Второй этап в истории даосизма условно назовем системным, он

⁴² См.: [ХШИВ, с. 25-28, 70-72].

⁴³ Об истории появления и структуре первого китайского трактата “И вэнь чжи” см. исследование Л.Н.Меньшикова: [2, с. 159-164].

представляет собой историю собственно даосизма - автохтонной религии Китая. Его можно разделить, как минимум, на два важных отрезка (что, впрочем, будет достаточно относительным⁴⁴):

1) 2-6 века - активное формирование организованной даосской религии, т.е. достаточно длительный промежуток времени, в течение которого между различными направлениями теоретических и практических раннедаосских традиций устанавливаются стабильные связи и отношения, что и привело к появлению сравнительно целостной религиозной системы;

2) с 6-7 века - эволюционный этап развития уже сформировавшейся даосской религии, что не исключало кардинальной переоценки, изменения и появления новых элементов и отношений, однако все преобразования проходили в рамках уже сложившейся системы с сохранением ее конституирующей структуры.

Начало системного периода в истории даосизма маркируется выходом на авансцену китайской истории “Учения Небесных наставников” и возникновением следующих явлений:

- мифологизацией полулегендарного автора трактата “Даодэцзин”, формированием культа Лао-цзы с приданием ему статуса одного из высших божеств;

- оформлением в рамках организованных даосских движений системы религиозного культа и созданием основ даосского института священнослужителей;

- появлением первых религиозных текстов, в которых особое внимание уделялось различным мистическим практикам, для обоснования которых использовалась философия “Школы Дао”.

Источники библиографического характера, созданные в этот период, однозначно фиксируют тенденцию осознания единства различных даосско

⁴⁴ Проблемы периодизации истории даосизма подробно рассматриваются в работе Е.А.Торчинова [4, с. 273-286]. Выделяемые автором этих строк этапы в эволюции даосизма несколько отличаются от приведенных в указанном исследовании, что вполне закономерно, поскольку настоящая статья основана лишь на анализе динамики одного из пластов даосизма - его книжной культуры.

ориентированных движений. Первое объединение книг различных течений раннего даосизма под единую рубрику библиографической классификации, что равнозначно признанию излагаемых в них учений направлениями единой доктрины, представлено в каталоге Жуан Сяо-сюя (479-539) “Семичленная опись” (“Ци лу”). “Ци лу” была составлена в 523 году, она давно утеряна, но сохранившиеся сведения позволяют в общих чертах реконструировать ее структуру. В седьмую рубрику каталога, “Опись [книг] учения бессмертных” (“Сянь дао лу”), было включено 425 текстов общим объемом 1138 цзюаней⁴⁵. Эти сочинения были распределены по четырем разделам: “основные предписания” (цзин цзе), “эликсир бессмертия” (фу эр), “искусство внутренних покоев” (фан-чжун), “формулы-амулеты и чертежи” (фу ту). Из такой рубрикации следует, что во времена жизни Жуань Сяо-сюя “искусство внутренних покоев”, равно как и другие оккультные практики, уже воспринималось направлением религиозного учения о бессмертии, которое, как мы знаем после исследований Е.А.Торчинова, является ни чем иным, как “доктринальным стержнем” даосизма [5, с. 160].

Другой важный этап в истории даосизма связан с включением философии Лао-цзы в обоснование методов достижения долголетия и бессмертия. Эту тенденцию можно наблюдать уже в первых веках новой эры в появившихся тогда даосских религиозных текстах с ярко выраженной тенденцией к совмещению религиозной “практики” и философских построений “Школы Дао” - в книгах “Тайпинцзин”, “Лао-цзы Сян Эр чжу” и т.д. Однако библиографические трактаты, отражающие устоявшуюся систему взглядов на даосское движение, фиксируют данную линию в истории даосизма на несколько веков позже.

Примером может служить “Каталог всех книг-основ монастыря Сюаньдугуань” (“Сюаньдугуань и-це цзин му-лу”). Данная книжная опись была составлена придворными даосами из Чанъани во второй половине

⁴⁵ Сохранилось предисловие к описи Жуань Сяо-сюя, которое и зафиксировало указанные цифры: [ТГТ, т.52, № 2103, с.108-111; 2, с. 165-169].

шестого века и зафиксировала 6 363 цзюаней даосских текстов из столичного монастыря Сюаньдугуань. Самая примечательная черта каталога в том, что в него вошли тексты философской традиции Лао-цзы - Чжуан-цзы⁴⁶. Данная опись зафиксировала, что “даосская философия” и “даосская практика” стали рассматриваться направлениями единого учения не только узким кругом адептов, но и придворными даосами, выражающими (или формирующими) взгляды представителей императорской власти на даосское движение. Различные даосские книжные описи и каталоги, появлявшиеся в период Лючао (3-6 вв.), указывают на данную тенденцию с еще большей определенностью.

Первым опытом библиографического самоописания в даосизме является девятнадцатая глава работы Гэ Хуна (284-364) “Баопу-цзы”. Гэ Хун перечисляет 261 сочинение в 1299 цзюанях [БПЦ, с. 331-344]. Все тексты имеют определенные номенклатурные обозначения: книги-основы (цзин), формулы-амулеты (фу), сказания (цзи), схемы (ту), методы (фа), трактаты изящной формы (вэнь), правила этикета (и), предписания (люй), магические приемы (шу). Большинство из данных классификаций указывают на сочинения, посвященные религиозной доктрине, и, надо думать, не имеют прямого отношения к философской классике “Школы Дао”. Особого внимания заслуживает самая многочисленная группа текстов, которые, в отличие от всех остальных сочинений, сгруппированы Гэ Хуном вместе - это так называемые “формулы-амулеты” (фу). Фу - специфические тексты заклинательного характера, записанные очень сложными знаками, которые более напоминают древние узоры или триграммы “Книги Перемен” (“И цзин”), нежели обычные письма. Формулы-амулеты использовались как заклинания и обереги, защищающие и помогающие изгонять нечисть. Такая роль фу определялась их сакральной функцией - они воспринимались

⁴⁶ Данный каталог не сохранился, однако сведения о нем известны по другим источникам, прежде всего - по сочинению буддиста Чжэнь Луаня “Рассуждение, высмеивающее даосов” (“Сяо дао лунь”; [ТГТ, т. 52, № 2103, с. 152]), которое было предоставлено на высочайшее имя в 570 году [2, с. 197-201].

даосским самосознанием как средство соединения высшего (небесного) и профанного (земного) и, соответственно, считались тем инструментом, который в умелых руках адепта открывал высшую реальность, даруя сверхъестественные возможности⁴⁷.

Исследование истоков *фу*, предпринятое А.Зайдель, доказывает, что данные тексты первоначально рассматривались через призму доктрины императорской власти. В утковых книгах (чань вэй) отмечалось, будто эти записи были дарованы Небом первым легендарным императорам и служили символом их легитимной власти. После появления концепции, согласно которой Лао-цзы являлся в мир людей как учитель первых государей, даосы стали воспринимать эти сакральные письма как полученный от Лао-цзы мандат на управление силами Иного мира. Иначе говоря, с помощью чудодейственных формул-амулетов даосы становились обладателями такой же власти над демонами, какая была у Желтого императора в далеком прошлом. Этот элемент давней китайской традиции, соединившей сакральное и политическое, стал очень выразительной чертой движения магов *фан-ши* ханьской эпохи [8, с. 62-63].

В движении Небесных наставников формулы-амулеты использовались как символ договора, который заключался между наставником и учеником. Такого рода отношения подразумевали верность и зависимость ученика от учителя и, как представляется, послужили одним из факторов институционализации даосского религиозного движения. Постепенно, получив широкое распространение в организованном даосизме, формулы-амулеты, как и связанные с ними представления, стали основой многочисленных текстов, отражающих доктринальные аспекты этого учения и пользующихся огромным авторитетом в различных школах⁴⁸.

⁴⁷ Одно из первых описаний даосских формул-амулетов имеется в памятнике второго века - "Книга Великого благоденствия" [ТПЦ, с. 473-509]. В "Баопу-цзы" включен обширнейший перечень и описание *фу*, полученных Гэ Хуном от наставника и отца своей жены - Бао Цзина [БПЦ, с. 309-314].

⁴⁸ К данным текстам относятся известные еще в школе Небесных наставников "схемы-реестры" (ту лу) и "талисманные реестры" (фу лу) [10, с. 379 - 381]. В Даосском Каноне было выделено несколько отдельных рубрик для таких сочинений - "чудесные

Новый этап китайской библиографии, зафиксировавший поистине революционный скачок в динамике даосского самосознания, связан с деятельностью ученого и подвижника Лу Сю-цзина (406-477)⁴⁹. В 471 году в столице тогдашней южной династии Люсун г. Цзянькане (совр. Наньцзин) Лу Сю-цзин составил опись даосских книг, получившую название “Каталог книг-основ и [других] сочинений из Трех вместилищ” (“Сань дун цзин шу му-лу”)⁵⁰. Этот перечень фиксировал 1228 цзюаней даосских книг, которые были распределены по трем основным отделам. К сожалению, данная работа Лу Сю-цзина до нашего времени не сохранилась, но, как считает большинство специалистов, она послужила образцом для всех последующих даосских книжных собраний. Принято считать, что именно с этого времени три основных отдела даосских библиотек стали называться “Тремя вместилищами” или “Тремя проникновениями” (сань дун) и включать “Вместилище истинного”, или “Проникновение в истинное” (“Дун чжэнь”), “Вместилище сокровенного”, или “Проникновение в сокровенное” (“Дун сюань”) и “Вместилище чудесного”, или “Проникновение в чудесное” (“Дун шэнь”). Самая примечательная черта данной классификации заключалась в том, что основным принципом распределения текстов служила принадлежность сочинения к той или иной даосской школе.

Тексты традиции Шанцин составили основу отдела “Дун чжэнь”. Сочинения школы Линбао положили начало отдела “Дун сюань”. Вокруг текстов школы Бао Цзина - Гэ Хуна формировался отдел “Дун шэнь”. Все три “вместилища-проникновения”, равно как и включенные в них тексты, считались манифестацией Дао на различных этапах его самораскрытия, что

формулы-амулеты” (шэнь фу), “духовные схемы” (лин ту), “генеалогии и реестры” (пу лу). Наиболее авторитетными среди сочинений такого рода считались “Схема истинного облика Пяти пиков” (“У-юэ чжэнь син ту”) и “Пять формул-амулетов Духовной драгоценности” (“Лин бао у-фу”).

⁴⁹ Жизнеописание Лу Сю-цзина имеется лишь в даосских источниках; см., например, “Описание гор Маошань”, “Маошань чжи”: [ДЦ, 154, цз. 10, с. 11а-12а].

⁵⁰ Данный каталог не сохранился, о его появлении и объеме мы узнаем из других источников: “Ось смысла даосского учения”, “Дао цзяо и шу” [ДЦ 763, цз. 2, с. 2b] и “Отдельное жизнеописание Фа-линя”, “Фа-линь бе чжуань” [ТГТ, т. 50, № 2051, с. 209].

однозначно указывало на духовную связь перечисленных школ и на единство их сакрального истока. Таким образом, этот каталог впервые в истории даосизма объединил тексты различных локальных даосских движений, а именно - трех влиятельнейших даосских школ, распространенных на юге Китая. Иначе говоря, библиографическая опись Лу Сю-цзина, если смотреть на нее через призму более поздних источников, утвердила духовное единство представленных в нем движений и явилась решающим шагом в становлении даосизма как целостной религиозной системы [19, с. 217-258].

Не позже 700 г. был составлен даосский энциклопедический свод “Ось смысла даосского учения” (“Дао цзяо и шу”)⁵¹ из которого мы узнаем о появлении первой даосской семичастной книжной описи - “Перечень книг-основ и [других] сочинений семи разделов нефритового утка” (Юй вэй ци бу цзин шу му) [ДЦ 763, цз. 2, с. 3b]. Автором перечня считается Наставник в законе Мэн (Мэн фа-ши), а время его создания приходится на период между серединой пятого и первой половиной шестого века⁵². Данная работа положила начало выделению в даосских книгохранилищах и библиографических описаниях еще четырех дополнительных отделов (“Четырех дополнений”, сы фу) - “Великое сокровенное” (“Тай сюань”), “Великое равновесие” (“Тай пин”), “Великая чистота” (“Тай цин”) и “Правильное единство” (“Чжэн и”)⁵³. “Четыре дополнения”, также как и три основных “вместилища-проникновения”, носили тематический характер. Отдел “Тай сюань” строился вокруг авторитетных мистических интерпретаций “Даодэцзина” и служил дополнением к вместилищу “Дун

⁵¹ Время составления данного сочинения дается на основе исследования Офути Ниндзи [9, с. 255-256], хотя существуют и другие точки зрения на этот вопрос,

⁵² О Мэн фа-ши мы не располагаем никакими определенными сведениями. Время его деятельности приходится, ориентировочно, на годы правления лянского У-ди (502-549). Возможно, под данным именем скрывается известный даос того периода Мэн Чжи-чжоу, краткое жизнеописание которого находим в даосском агиографическом своде, составленном не позднее 683 года даосом Ван Сюань-хэ, - “[Книги] в нефритовых обложках из Трех вместилищ”, “Сань дун чжу нан” [ДЦ 780, цз. 2, с. 7a-7b].

⁵³ Работа Мэн фа-ши также не сохранилась, и ее классификационную основу мы реконструируем по более поздним источникам, основным из которых является указанное выше сочинение - “Ось смысла даосского учения” [ДЦ 763, цз. 2, с. 7b-14a].

чжэнь”. Отдел “Тай пин” базировался на “Книге Великого благоденствия”, дополняя вместилище “Дун сюань”. Отдел “Тай цин” включал сочинения по оккультным практикам и дополнял вместилище “Дун шэнь”. Рубрика “Чжэн и” формировалась из текстов, раскрывающих историю и доктрину школы Небесных наставников, и дополняла все отделы вместе взятые. Появление семичастной библиографической описи даосских текстов свидетельствует, что в содержательном отношении понятие “даосизм” начинает указывать практически на все влиятельные даосские школы 3-6 вв. (распространенные как на юге, так и на севере Китая) и становится релевантным всей сумме доктринальных и дискурсивно-концептуальных аспектов, изложенных в текстах, почитаемых адептами данных движений⁵⁴.

Такая структура даосских книжных собраний уже к началу эпохи Тан становится нормативной, что зафиксировал текст “Основы правил кодекса и обетов-предписаний для почитающих Дао-Путь Трех вместилищ” (“Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши”; ДЦ 760-761). В этом сочинении содержатся правила организации даосских книгохранилищ, которые могли быть двух типов - общими и отдельными, но в любом случае должны были основываться на семи отделах хранения. “В общем хранилище, - сказано в тексте, - ‘Три отдела’ и ‘Четыре приложения’ объединяются в одном помещении”. Отдельное же хранилище предполагало семь различных помещений: “... первое - хранилище великих текстов отдела ‘Проникновение в истинное’, второе - хранилище драгоценных текстов отдела ‘Проникновение в сокровенное’, третье - хранилище текстов бессмертных отдела ‘Проникновение в чудесное’, четвертое - хранилище текстов отдела ‘Великое сокровенное’, пятое - хранилище текстов отдела ‘Великое благоденствие’, шестое - хранилище текстов отдела ‘Великая чистота’, седьмое - хранилище текстов отдела ‘Правильное единство’” [ДЦ 760, цз. 2, с. 6b-7a].

Другими словами, утвердившаяся к началу Тан библиографическая

⁵⁴ Развернутая реконструкция данных аспектов - дело будущего, поскольку многие из сохранившихся даосских текстов эпохи Лючао еще не изучены.

рубрикация даосских текстов однозначно свидетельствует, что на рубеже 6-7 вв. даосизм обрел черты целостной мировоззренческой системы, духовно объединившей важнейшие даосские движения. В структурном же отношении он становится религией, обладающей двумя основными уровнями восприятия и передачи учения в зависимости от ориентации на “высшие” и “низшие” социальные слои адептов, и включает философскую базу, уходящую истоками в рефлексию мысли “Школы Дао”, а также разработанную религиозную доктрину, основы монастырской традиции, институт священнослужителей, систему культа, пантеон божеств и комплекс канонических текстов.

В качестве заключения сформулируем определение, к которому нас подвел анализ источников библиографического характера: даосизм - национальная религия Китая, активное формирование которой проходило во 2-6 вв. на основе синтеза философских идей Лао-цзы и Чжуан-цзы, традиций отшельничества и обретения бессмертия, протодаосских шаманских культов и их трансформированных форм, характерных для магов *фан-ши* ханьской эпохи, сексуальных оккультных практик, северокитайских натурфилософских представлений организмического характера и южнокитайской мифологии.

Данные выводы подтверждают и появившиеся на рубеже династий Суй - Тан (6-7 века) первые даосские энциклопедии, в которых впервые, как нам представляется, нашла отражение феноменология даосизма периода оформившейся религии. Даже краткий анализ данных сочинений лежит за рамками настоящей статьи, поэтому мы ограничимся лишь указанием на эти весьма примечательные для истории даосизма работы, маркирующие окончание этапа формирования даосизма и его переход к стадии эволюционного развития: “Тайное и необходимое [от] Высочайшего” (“У-шан би яо”, ДЦ 768-779)⁵⁵; “[Книги] в жемчужных обертках [из] Трех

⁵⁵ Сочинение “У-шан би яо” было составлено не позднее 583 г. [9, с. 253, 255, 262]. Автор работы неизвестен. Первоначальный объем - 100 цзюаней, из них до нашего времени сохранилось 68.

вместилищ” (“Сань дун чжу нан”, ДЦ 780-782)⁵⁶; “Смысловая ось даосского учения” (“Дао цзяо и шу”, ДЦ 762-763)⁵⁷, данный свод основывается на тексте шестого века “Великий смысл Сокровенных врат” (Сюань мэнь да и; ДЦ 760), который, в свою очередь, базируется не еще более раннем сочинении, дошедшем до нас в дуньхуанской рукописи с условным названием “Смысл двенадцати разделов Наставника в законе Суна” (Сун фаши шиэрбу и; фонд П.Пеллио Р. 3001)⁵⁸.

⁵⁶ Сочинение “Сань дун чжу нан” создано не позднее 683 г. [ДЦТЯ, с. 1190]. Автор - Ван Сюань-хэ. Первоначальный объем - 30 цзюаней, в дошедшем до нашего времени минском “Дао цзане” данная работа состоит из десяти цзюаней.

⁵⁷ Автор “Дао цзяо и шу” - некто Мэн Ань-пай. Объем сочинения - 10 цзюаней. Время создания - не позднее 700 года.

⁵⁸ Вывод о близости текста “Ось смысла даосского учения” с сочинением “Сюань мэнь да и” и дуньхуанским фрагментом Р.3001 принадлежит Офути Ниндзи [9, с. 254-256], однако мы бы уточнили, что речь идет не о всей работе “Дао цзяо и шу”, а о ключевой концепции из нее, изложенной во второй цзюане (сравни, например: “Дао цзяо и шу” [ДЦ 763, цз. 2, с. 1а-24а] и “Сюань мэнь да и” [ДЦ 760, с. 1а-20b]).

ТЕКСТЫ ДАОССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ

“Даодэцзин”

На протяжении более двух десятков веков трактат “Даодэцзин” (“Книга Пути и Благодати”) прочно связывался с именем Лао-цзы, почитаемом традицией в качестве древнекитайского мудреца, старшего современника Конфуция. Тем не менее, о самом Лао-цзы мы не имеем определенных сведений, синхронных времени его жизни по традиционной версии. Самое раннее из известных его жизнеописаний зафиксировано лишь в работе Сыма Цяня (145? - 86? гг. до н.э.) “Исторические записки” (“Ши цзи”), созданной в первом веке до н.э. Однако даже Сыма Цянь затруднялся однозначно писать об авторе этого знаменитого трактата [23, с. 38-39]. Сыма Цянь говорит о Лао-цзы как о реальной исторической фигуре, однако не решается однозначно идентифицировать мудреца с каким-то конкретным человеком. Автор “Ши цзи” склоняется к версии, согласно которой Лао-цзы носил имя Ли Дань и являлся старшим современником и наставником Конфуция. Согласно Сыма Цяню, Кун-цзы, встретившись с Лао-цзы в столице чжоуского царства, был настолько поражен мощью его ума, что сказал своему ученику: “Мысль его подобна птице, парящей в вышине! Из красноречия своего я сделал самострел, чтоб поразить ее стрелой, но не достал ту птицу и этим лишь умножил его славу. Мысль его словно изюбр, словно олень в чащобе! Красноречие мое послало гончих псов, которые преследовали изюбра и оленя по пятам, но не догнали, а только охромели. Мысль его как рыба в омуте глубоком! Из красноречия своего я сделал леску и крючок, чтобы эту рыбу выудить, но даже не поддел, запутал только леску. Мне не угнаться за Драконом, парящем в облачном эфире и странствующем в Великой Чистоте” (цит. И.С.Лисевича: [2, с. 67]). О встрече Конфуция с Лао-цзы упоминается и в “Чжуан-цзы” (гл. 14): “Повидавшись с Лао-цзы, Конфуций вернулся

[домой] и три дня молчал...[а затем сказал ученикам] - Ныне я увидел Дракона... Дракон свернулся [в клубок], и образовалось тело, расправился, и образовался узор, взлетел на облаке, на эфире, кормился от [сил] жара и холода. Я разинул рот и не мог [его] закрыть. Как же мне подражать Лао-цзы!” [1, с. 208]. Соответственно, выражение “подобный дракону” (ю лун), приписываемое Конфуцию и зафиксированное в “Ши цзи”, прочно закрепилось в даосской традиции. Оно стало синонимом Лао-цзы и вошло в название авторитетнейшей даосской агиографической работы - “Жизнеописание Подобного дракону” (“Ю лун чжуань”, ДЦ 555), составленной относительно поздно (около 11 в.), но отразившей отдельные представления, известные еще с ханьской эпохи - концепцию “обращения варваров” (хуа ху), идею о “превращениях Лао-цзы”, (бян-хуа) и т.д.

Излагая биографию Лао-цзы, Сыма Цянь, однако, не настаивает на безоговорочной достоверности приводимых сведений и вскользь упоминает еще две версии. По одной из них, Лао-цзы отождествляется с современником Конфуция Лао Лай-цзы, по другой - с историографом Данем, который жил на сто лет позже Конфуция. Другими словами, уже для Сыма Цяня Лао-цзы во многом был фигурой загадочной и неопределенной.

В настоящее время по-прежнему сохраняются различные точки зрения на авторство и время создания “Даодэцзина”, что приводит, порою, к весьма острым дискуссиям⁵⁹. Отдельные исследователи продолжают считать исторически достоверной биографию Лао-цзы, представленную в “Ши цзи” и, соответственно, встречу Лао-цзы и Конфуция. В частности, современный китайский специалист Паулос Хуан, работающий в Финляндии, в недавно изданной монографии “Лао-цзы. Книга и человек” доказывает, что между Конфуцием и Лао-цзы действительно были личные контакты. Исследователь полагает, что такого рода встречи происходили неоднократно - в 535, в 522, в 501 и в 495 гг. до н.э. [15, с. 84].

⁵⁹ Историография данной проблемы представлена в исследовании Ф.С.Быкова [3, с. 170-173]. Точка зрения современной даологии на место и роль “Даодэцзина” в истории даосизма отражена в работе Е.А.Торчинова: [25, с. 134-139].

Тем не менее, большинство современных ученых ставят под сомнение достоверность традиционной биографии Лао-цзы. Начало критического отношения к Лао-цзы как автору этого сочинения обычно связывают с именем английского синоведа Г. Джайлза (Giles H, 1845-1935), однако приоритет в постановке данной проблемы принадлежит, как представляется, российскому востоковеду В.П.Васильеву, который в начале 70-х гг. прошлого века активно выступал с критикой традиционной версии жизнеописания мудреца [5, ч. 167, май, с. 34-35; 4, с. 102-119, 166-169]. В середине нашего столетия уже Дж. Нидэм, крупнейший знаток китайской культуры, проанализировав большой фактический материал, назвал “Даодэцзин” “наиболее глубокой и прекрасной работой на китайском языке”, а его автора “одной из самых темных фигур в китайской истории” [31, с. 35].

Несмотря на это, полный отказ “Даодэцзину” в аутентичности давно отвергнут подавляющим большинством специалистов. Против попыток трактовать текст памятника как полностью поддельную фальсификацию, никак не связанную с именем Лао-цзы, уже почти сто лет назад выступал В.Грубе, сумевший выделить в данной проблеме несколько аспектов: “Вряд ли удастся когда-либо удовлетворительно разрешить вопрос, действительно ли принадлежит эта книга Лао-цзы; но когда отдельные синологи заходят так далеко, что объявляют ее смелой подделкой гораздо более позднего времени, это усердие не по разуму; критика, которая не может устоять перед осторожным и здравым суждением. Кому бы мы, однако, ни приписывали эту книгу, она бесспорно является самым глубокомысленным созданием китайского ума, а ее автор - безразлично, носил ли он имя Лао-цзы или какое-нибудь иное, - может быть назван самым оригинальным и наиболее самостоятельным китайским мыслителем, но также и наиболее темным” [8, с. 39].

Современные ученые в данной проблеме выделяют, как правило, несколько вопросов. Во-первых, является ли Лао-цзы реальной исторической фигурой, и если да, то когда он жил. Во-вторых, является ли Лао-цзы

автором трактата “Даодэцзин”. В-третьих, когда было составлено данное сочинение. Для однозначного ответа на первый вопрос наука не располагает достаточными основаниями, поэтому все выдвигающиеся суждения являются, как думается, не более чем гипотезами⁶⁰. Ответ на второй вопрос также представлен различными, порой взаимоисключающими друг друга вариантами, поскольку существует достаточно большой разрыв между датировкой памятника и временем жизни Лао-цзы по версиям Сыма Цяня. Что касается времени составления “Даодэцзина”, то на пути решения этой задачи достигнуты заметные успехи. При некотором расхождении точек зрения на время письменной фиксации памятника, подавляющее большинство исследователей существенно сблизил свои позиции и придерживаются более-менее сходного ответа, что обусловливается жесткими и объективизированными критериями лингвистических и разного рода компаративных (как филологического, так и исторического характера) методик научного анализа.

Современные специалисты, как правило, считают, что “Даодэцзин” обрел свою письменную форму к концу Чжаньго (5-3 вв. до н.э.), однако сумел отразить взгляды и представления, известные предшествующей эпохе. Данный подход, например, разделяет Ф.С.Быков, который указывает: “В “Даодэцзине” представлена система взглядов, характерная для определенного

⁶⁰ Позволим себе привести одну из таких гипотез, которая, по нашему мнению, является достаточно очевидной и заслуживающей внимания: “Если верить традиционной версии о Лао-цзы как человеке, жившем в 6 в. до н.э., то в этом случае он, естественно, не имеет никакого отношения к “Даодэцзину”, созданному несколькими столетиями позднее. Возможно, что Лао-цзы и высказал отдельные положения, зафиксированные в “Даодэцзине”. Но какие это положения, каковы их место и роль в существующем варианте памятника, пока выяснить не представляется возможным. Действительным автором “Даодэцзина” мог быть лишь мыслитель второй половины периода Чжаньго, с построениями которого неразрывно связана вся концепция этого памятника. Но он был не только автором, но и составителем, который широко использовал материалы предшествующей эпохи” [3, с. 173]. Кроме того, будем иметь в виду, что в традиционных культурах время появления и время фиксации литературных произведений могут отстоять друг от друга на многие столетия. “При этом сам факт записи зачастую диктуется привходящими обстоятельствами, и поэтому датировка первых письменных памятников такого рода мало дает (или не дает ничего) для определения их реального возраста” [25, с. 136].

периода развития даосского учения, но текст трактата содержит и более ранние положения и высказывания. Так может быть объяснено известное расхождение между датой памятника в целом и временем составления его отдельных частей” [3, с. 171-173]⁶¹.

Сейчас ученые считают, что время письменной фиксации “Даодэцзина” относится, примерно, к 300 г. до н.э. и что этот памятник не имеет прямого отношения к учителю Конфуция Ли Эру (имя и фамилия Лао-цзы по Сыма Цяню). “Возможно, что автором текста был его тезка периода Чжаньго, но скорее всего он просто приписан Лао-цзы” [25, с. 136].

Более того, исследования последнего времени дают основания выдвигать достаточно убедительные аргументы в пользу гипотезы о том, что “Даодэцин” отнюдь не является первым памятником даосской философской классики, и ему хронологически предшествует трактат “Чжуан-цзы”, по крайней мере наиболее древние его части (“нэй пянь”) [25, с. 136-137].

Утверждая, что Лао-цзы является фигурой полулегендарной и что он, видимо, никак не связан с “Даодэцином”, 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 “Даодэцином”, оставило заметный след в китайской культуре. Иначе говоря, был или не был Лао-цзы реальной исторической личностью, и являлся ли он автором “Даодэцзина” - 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

⁶¹ По поводу предположения о разновременном составлении различных частей памятника от себя заметим, что в стилистическом (и вообще в литературном) отношении “Даодэцин” представляет собой достаточно цельное произведение, что вроде бы свидетельствует в пользу индивидуального автора (составителя) и одновременного появления всех частей основного корпуса текста.

страницы славной истории китайской литературы и китайской духовной культуры. Для китайской культуры связь Лао-цзы с “Даодэцином” является безусловной и реальной постольку, поскольку осязаемы, зримы и реальны плоды, оставленные его благодарными почитателями и последователями. С нашей точки зрения, в функциональном отношении вопрос о существовании Лао-цзы и о его связи с “Даодэцином” не может быть решен отрицательно, иначе мы приходим в явное противоречие с фактами истории китайской цивилизации. Разумеется, мы не настаиваем на однозначности и безоговорочности данного подхода, который мы здесь лишь фиксируем. Убедительное его объяснение связано с рассмотрением достаточно тонких вопросов философского и литературоведческого характера, что лежит вне рамок настоящей работы.

Распространенная в настоящее время композиция “Даодэцина” - деление на две части и 81 небольшую главу (чжан) - сложилась в последние века до новой эры. Древние рукописи этого сочинения, найденные при археологических раскопках в селении Мавандуй близ Чанша, существенно отличаются от дошедшего до нас варианта [12; 33, с. 66-69], однако эти различия носят композиционный характер и при традиционном (филологическом) подходе к анализу памятника не несут какую-либо значительную смысловую нагрузку.

Первые комментарии к “Даодэцину” начинают появляться со второго века до новой эры, примером чему являются работы, приписываемые полуполюгендарному Хэ-шан-гуну (Старцу с берегов Реки). Сведения о Хэ-шан-гуне находим в даосском агиографическом своде “Шэнь сянь чжуань” (“Жизнеописания святых и бессмертных”), где сказано, что Старец с берегов Реки получил текст “Даодэцина” при ханьском Вэнь-ди (хотя по некоторым источникам, которые, впрочем, несут отзвуки легендарной традиции, его деятельность приходится на эпоху Чжаньго). В “Дао цзане” сохранилось, как минимум, два комментария, в заглавиях которых встречается имя Хэ-шан-гуна [ДЦ 363; ДЦ 395-398]. “И вэнь чжи” из “Хань шу” фиксирует две книги

Хэ-шан-гуна, но лишь в дополнении, составленном Яо Чжэнь-цзуном уже в годы правления династии Цин (1644-1911) [ХШИВ, с. 83].

Активное формирование комментаторской традиции к тексту “Даодэцзина”, основанной на его религиозно-мистическом прочтении, начинается лишь в первые века новой эры, что связано с набирающим силу в тот исторический период бурным процессом формирования даосской организованной религии. Тогда же появляются и известные философские интерпретации “Даодэцзина”, связанные со школой “сюань сюэ”, - комментарии Го Сяна, Ван Би и других представителей “учения о сокровенном” [22]. В дошедшем до нас “Дао цзане” встречаем указание на их авторство к целому ряду комментариев [ДЦ 373; ДЦ 395-398; ДЦ 507-519]. Позже распространяются комментарии последователей так называемой школы “чун сюань” (“двойного сокровенного”, термин связан с первой главой “Даодэцзина”) - одного из направлений метафизической интерпретации “Даодэцзина”, популярного в танскую эпоху [37, с. 55-58]. Среди них, например, достаточно известен комментарий танского Ли Жуна (Жэнь Чжэнь-цзы), сохранившийся в “Дао цзане” [ДЦ 430]. И, разумеется, в самом даосском религиозном движении появляются многочисленные комментарии на “Даодэцзин”, самым ранним из которых является, видимо, “Комментарий Сян Эра [на Книгу] Лао-цзы” (“Лао-цзы Сян Эр чжу”). Автором этого сочинения традиция считает полулегендарного Чжан Дао-лина (1-2 вв.), однако более вероятно, что текст был создан третьим из Небесных наставников - Чжан Лу (ум. ок. 220 г.) [38, с. 247-308], хотя ряд исследователей относит время его создания лишь ко второй половине эпохи Лючао (3-6 вв.) [35, с. 296-327].

О широком распространении различных комментариев на “Даодэцзин” свидетельствует, например, “Старая история Тан” (“Цзю Тан шу”), в библиографическом трактате из которой перечисляется более 60 произведений, связанных с именем Лао-цзы [ЦТШ, цз. 47, с. 597].

В относительно устоявшейся к началу эпохи Тан (7-10 вв.) семичастной

структуре “Дао цзана” один из его отделов - “Великое сокровенное” (Тай сюань) - строился вокруг появившихся в первые века новой эры авторитетных религиозных интерпретаций “Даодэцзина” (типа “Лао-цзы Сян Эр чжу”).

“Чжуан-цзы”

С именем древнекитайского мудреца Чжуан Чжоу (ок. 369-286 гг. до н.э.) связывают создание другого выдающегося памятника даосской философской классики - “Чжуан-цзы”. Построение этого сочинения разительно отличается от книги, приписываемой Лао-цзы. Если для “Даодэцзина” характерны краткие сентенции, то манера изложения в “Чжуан-цзы” отличается яркой образностью и пространностью. Его автор (авторы) через разнообразные сюжеты, следующие один за другим, словно нанизанные на нить жемчужины, с помощью многочисленных притч и побасенок, основанных на описании житейских ситуаций, раскрывает смысл глубоких философских идей и разного рода представлений, отражающих новый, дискурсивный уровень осмысления древних мифологем. Текст “Чжуан-цзы” изобилует глубокими рассуждениями, поэтической фантазией, разнообразными художественными приемами - гиперболами, аллегориями, парадоксами, уподоблениями, метафоричностью языка и гротеском - что дает полное право называть Чжуан-цзы не только глубочайшим философом древнего Китая, но и величайшим художником слова, подготовившим появление китайской изящной повествовательной литературы. Нельзя не отметить, что автор “Чжуан-цзы” - не только глубокий мыслитель, но и блистательный поэт, умеющий передать свою слегка скептическую, но неизменно жизнерадостную улыбку в каждой строке сочинения.

Дошедший до нашего времени вариант книги насчитывает 33 главы, которые делятся на три части - “внутреннюю” (нэй пянь, букв. “внутренние главы”), “внешнюю” (вай пянь) и “смешанную” (цза пянь). Данная разбивка была сделана, видимо, в третьем веке новой эры знатоком книжной культуры

и известным комментатором Го Сяном. В настоящее время исследователи однозначно утверждают, что это сочинение не было создано одним автором. Наиболее древняя часть книги, принадлежащая, видимо, кисти самого Чжуан Чжоу - это “внутренние главы” и небольшие фрагменты других частей сочинения. Основной корпус “внешней” части и, тем более, “смешанные главы” являются сочинениями многочисленных учеников или последователей философской традиции Чжуан Чжоу. С.Е.Яхонтов, например, на основании данных лингвистического анализа склонен считать, что “внутренняя часть” Чжуан-цзы является наиболее ранним даосским сочинением, за которым хронологически следует “Даодэцзин”, а затем “внешние” и “смешанные” главы (цит. по: [25, с. 144])⁶². Древнюю часть “Чжуан-цзы” датируют, как правило, 4-3 вв. до н.э.

Сведения о Чжуан Чжоу, которые мы находим у Сыма Цяня, также носят весьма скупой и отрывочный характер. Тем не менее, даже они позволяют нам убедиться, что это человек свойств души необычайных, способный на большие поступки и великие дела.

Более подробную информацию о Чжуан Чжоу мы имеем возможность почерпнуть непосредственно из текста трактата, в котором мудрец предстает во всем своем величии - человеком с обширными познаниями, благородными устремлениями и высокими помыслами, вечным оптимистом, предпочитающим всем земным утехам “беззаботное скитание” и свободу. Императив Чжуан-цзы - оставаться бедным, но свободным - давно стал хрестоматийным и нашел отражение в последующей литературной и историографической традиции. В самом трактате мы читаем об этом следующее: “Чжуан-цзы удил рыбу в реке Пушуй. И вот от чуского царя

⁶² Мы ограничиваемся указанием на обобщенные выводы специалистов о неоднородности текста “Чжуан-цзы”. Отметим лишь, что вопрос аутентичности “Чжуан-цзы” достаточно сложен, и, указывая на все “внутренние главы” как древнейший пласт памятника, мы все же несколько упрощаем проблему. Абсолютная научная корректность требует, как думается, изложения результатов анализа каждой главы и длинного перечисления конкретных разделов и даже абзацев, что, разумеется, не может быть отражено здесь по соображениям как субъективного, так, в большей степени, и объективного характера.

явились к нему два знатных мужа и сказали:

- Наш государь пожелал обременить вас службой в своем царстве! Не выпуская удочки из рук, даже не обернувшись, Чжуан-цзы ответил так:

- Слыхал я, что есть у вас в Чу священная черепаха: три тысячи лет как издохла, а цари сберегают ее у себя в храме предков, в ларце, под покрывалами. Так что же лучше для черепахи: издохнуть и удостоиться почестей? Или жить, таская хвост по грязи?

- Лучше жить, таская хвост по грязи, - ответили сановники.

- Тогда ступайте прочь, - сказал Чжуан-цзы. - Я тоже предпочитаю таскать хвост по грязи!" [2, с. 77].

Эта книга очень быстро получила широкую известность в Китае, о чем, к примеру, свидетельствует "Старая история Тан", в которой зафиксировано 17 произведений, представляющих собой, судя по названию и рубрикации, различные варианты толкований на книгу Чжуан Чжоу [ЦТШ, цз. 47, с. 597].

Характерные черты классической даосской философии

Подробный анализ даосской философии требует особого и пространного исследования, поэтому здесь мы лишь в общих чертах наметим абрис философских построений, характерных для "школы Дао" и существенных для понимания развития даосских представлений о книге. Сразу отметим, что многие взгляды, которые мы находим у представителей "школы Дао", заняли важное место и в религиозных памятниках даосизма, однозначно и определенно демонстрируя терминологическую континуальность и концептуальную преемственность текстов "школы Дао" с появлявшимися позже даосскими религиозными сочинениями⁶³.

Лапидарность "Даодэцзина", образность его терминологии, отсутствие однозначных определений и сложность языка явились причиной самых разнообразных, а порой и противоречивых толкований его содержания. В

⁶³ О связи даосской религии и даосской философии много и аргументированно писал Е.А.Торчинов (см., например: [25, с. 37-47]).

предельно сжато и несколько упрощенном подходе можно отметить, что в основе “Даодэцзина” лежит философско-субъективизированное восприятие мира, основанное на постижении макроуровня мировых явлений через мифопоэтическое, чувственно-интуитивное познание тайного и сокрытого смысла всего сущего. Концепции “Даодэцзина”, “Чжуан-цзы” представляют собой и систему взглядов, и метод познания, в основе которых лежит представление о всеединстве и неделимости бытия. Эта фундаментальная установка раннедаосской философии, вообще характерная для мифа и поэзии⁶⁴, проявляется в парадоксах единства несоединимого, в удивительном законе метаморфоз, развертывающихся как в пространстве, так и во времени. Космос у даосов становится единым великим сообществом, “обществом жизни”, бытие обретает мозаичность бесконечных перемен, а настоящее, прошедшее и будущее свободно и беспредельно переливаются друг в друга [13, с. 107-109]. “Принцип бытия”, если пользоваться терминологией Э. Фромма, занимает главенствующее положение в системе ценностей, сформированной в “Даодэцзине” и воспринятой продолжателями этой традиции.

Для Лао-цзы смысл бытия заключен в сокрытой за внешней оболочкой символа внутренней сути, некоем космическом пределе, в предельной целостности “единого тела” мира, где нельзя различить противоположности, а в каждом единичном и конечном сокрыта бесконечность [19, с. 9-13]. Лао-цзы и его последователи “призывали человека обратить свой взор, затуманенный многоцветьем внешнего мира, внутрь себя, к первооснове бытия. Они полагали, что лишь возвращение к младенческому ‘неразумию’, очищение сердца от желаний и надеяние, т.е. отказ от всяких попыток насильственно переделать что-либо в этом мире, дают человеку возможность приобщения к Пути Вселенной - Великому

⁶⁴ “В Китае... даосы воспринимали Единое чисто ситуативно, без ‘почему’ и ‘зачем’ - как поэт, который, говоря об уникальном, вскрывает безусловное единство вещей” (цит. В.В.Малявина: [10, с. 41]). О связи раннего даосизма и поэзии также см.: [14, с. 119-123; 18, с. 40-54; 25, с. 174-179].

Дао, возможность погружения в его невидимый океан, где человек, сливаясь с мирозданием, делается ему равновеликим” (цит. И.С.Лисевича: [11, с. 14-15]). И сам даос в своем предельном бытии, в слиянии с мировым океаном жизни воплощал идеал нравственного совершенства, которому чужды “низкие” заботы, стремление к славе, богатству, насилию и власти [7, с. 156-157]. Другими словами, даосы отвергали все те качества, которые заключает принцип “обладания” - наиболее яркая характеристика современного человека, стоящего над пропастью глобальных катастроф.

Цельность бытия, всеединство жизни, единотелесность микрокосма (человека) и макрокосма (вселенной) - самая выразительная черта философских построений ранних даосов, несущая не только некий абстрактный смысл, но вмещающая в себя и высокие, с точки зрения европейской традиции, гуманистические и нравственные идеалы. Сущность единотелесности мира вполне можно прокомментировать понятными для нашего культурного контекста словами поэта:

В игольчатых, чумных бокалах

Мы пьем наваждение причин,

Касаемся крючьями малых,

Как легкая смерть, величин.

И там, где сцепились бирюльки,

Ребенок молчание хранит -

Большая вселенная в люльке

У маленькой вечности спит (*выделено мною.* - С.Ф.) [21, с. 201].

Цельностью же бытия можно назвать такое состояние сознания и воспринимаемое через него такое состояние мира, при котором преодолеваются фундаментальные антиномии человеческого существования. Иначе говоря, перед истинным даосом просто не могли стоять проблемы, столь характерные для людей эры “техногенной

цивилизации”, оторвавшихся от природных оснований культуры:

... Полностью жизни принять мы не смеем,
 Тяжести счастья поднять не умеем,
 Звуков хотим, - но созвучий боимся,
 Праздным желанием пределов томимся,
 Вечно их любим, вечно страдая, -
 И умираем, не достигая... [6, с. 58]

Лао-цзы и Чжуан-цзы готовы услышать звук шагов даже “в меха обутой тени”, отвязать даже неприкрепленную лодку, не существует для них непреодолимой границы между жизнью и смертью, а предел - это то состояние их сердца, в котором они пребывают.

Концепции ранних даосов начинаются и кончаются великим изумлением перед парадоксами бытия. “Все вещи живут, а корней не видно, появляются, а ворот не видно. Все люди почитают то, что знают, но не знают, что такое знать, опираясь на то, что они не знают. Разве нельзя назвать это великим изумлением?” [18, с. 40-44]. “Верные слова не изящны, изящные слова не верны. Добрый не красноречив, красноречивый не добр. Мудрый не многознающий, многознающий не мудр” (“Даодэцзин”, гл. 81: [11, с. 78]).

Великое изумление охватывает не только Лао-цзы, но и любого, кто открывает “Даодэцзин” и пытается проникнуть в смысл даосских категорий, за каждой из которых скрывается целый набор концепций и представлений. “Читая книгу Лао-цзы, чувствуешь, насколько непостижимым для человеческого разума представлялось Дао древнему мыслителю. Оно за пределами познания, сокрыто от живущих на земле, его нельзя увидеть, нельзя услышать и нельзя осязать, ‘оно бесконечно и не может быть названо’, оно форма без формы, образ без существа. ‘Встречаюсь с ним - и не вижу лица его, следую за ним - и не вижу спины его’, - говорит Лао-цзы об этом начале начал” [17, с. 9].

Связь даосской философии с мифологией

Яркие и парадоксальные черты даосской философской классики во многом обязаны своему появлению наличию в этих текстах двух стадияльно различных типов мышления - мифологического и философского. Эта особенность, отмеченная и детально проанализированная Е.А.Торчиновым [25, с. 87-90], нашла свое логическое продолжение и в хронологически более поздних сочинениях, появившихся в даосском религиозном движении. Правда, постепенная рационализация архаических мифологем и целенаправленное их использование в метафорическом смысле для обоснования доктрины привели к появлению “вторичной” даосской мифологии, которая, строго говоря, не является релевантной собственно мифологии. Как известно, под последней понимается, в широком смысле, ранний тип общественного сознания, для которого, в определенных ситуациях, важны не причинно-следственные связи, а фактор прецедента, и который представляет собой синкретическую цельность. В этой цельности ни религии, ни литературы, ни объекта, ни субъекта как таковых нет - все может быть всем и все - во всем, отчего одна из самых впечатляющих характеристик сознания, живущего в мире мифа - способность преодолевать фундаментальные антиномии человеческого сознания - между жизнью и смертью, именем и предметом, причиной и следствием⁶⁵.

Тексты “школы Дао”, созданные уже в историческую эпоху, когда мифологическое мышление перестало быть преобладающей формой общественного сознания, все же сохранили его на уровне отдельных своих концепций и передали дальше, соединив с новым - логическо-дискурсивным способом восприятия мира. Учет такого сосуществование в рамках одного текста двух разноэтапных типов мышления является принципиально важным

⁶⁵ Оговорка, что носители мифологического сознания отнюдь не ко всем событиям подходили с точки зрения особой логики, сделана не случайно. Как показали современные исследования, мифологическая логика использовалась носителями этого сознания лишь в сакральной сфере, а также в тех ситуациях обыденной жизни, которые плохо поддавались прогнозам (например, плавание по морю в отличие от плавания по рекам).

для понимания даосских доктринальных сочинений, поскольку обеспечивает нас методологической базой для интерпретации космогонических моделей, тесно связанных с архаикой древнего мифа и широко представленных в даосской религиозной письменной традиции.

Как известно, в основе даосской философии лежит натурфилософский комплекс, включающий онтологию, космологию и космогонию. Логико-дискурсивные построения, отражающие онтологию как теорию бытия, представляют собой максимально обобщающий тип дискурсивного мышления, характерного для относительно позднего этапа развития цивилизации и основанного на причинных объяснениях. В то же время, космогонии и космологии, представляющие собой редуцированные архаичные мифологемы, служат не столько доказательством, сколько иллюстрацией, основанной на генетических объяснениях, что характеризует исторически более ранний тип мировосприятия - мифологический. Такой синкретизм исторически разноэтапных, но универсальных типов сознания, функционирующих в рамках китайской культуры, и обуславливает, по мнению Е.А.Торчинова, специфику даосской философии [25, с. 88]. Данное положение, убедительно обоснованное исследователем, подводит нас к целому ряду принципиальных выводов, из которых мы заострили бы внимание на следующем, весьма важном для адекватного анализа сочинений даосской религии, - любой космогонический сюжет следует анализировать, привлекая материал космогонических мифов, представленных в хронологически предшествующих памятниках, и не обязательно только даосских; и, кроме того, объяснение таких сюжетов не обязательно должно совпадать с интерпретацией, характерной для устоявшейся традиции.

Космогоническая проблематика занимает видное место в текстах даосской философской классики [25, с. 90-124]. Исходным началом космогенеза является Дао, из которого “все начало быть, что начало быть”. Е.А.Торчинов убедительно продемонстрировал, что космогоническая модель “Даодэцзина” соотносится с известным китайским мифом о Паньгу.

Используя данные различных источников, исследователь показал необходимость пересмотра традиционной трактовки основного космогонического сюжета “Даодэцзина”⁶⁶, поскольку таковая является результатом деятельности ханьских комментаторов и не соответствует своему изначальному смыслу. Согласно представленной реконструкции, автор “Даодэцзина” мыслил космогенез как некий стадиальный процесс, включающий два основных этапа - плавное саморазвертывание Дао и, затем, скачкообразный переход к разворачиванию всего феноменального мира [25, с. 90-96]. Постепенная экспликация Дао проходит через три стадии, на каждой из которых разворачивается какой-либо один из его трех онтологических аспектов, названных в 14 главе “Даодэцзина” “тончайшим” (и), “тишайшим” (си), “неуловимым” (вэй), изначальное недифференцированное единство которых обозначается идеологемой “хаос” (хунь, хунь-дунь) и, строго говоря, представляет собой четвертый (но генетически - первый) аспект, или ипостась Дао⁶⁷. Скачкообразный этап в разворачивании Дао представляет отход от изначальной гармонии и единства. Причина его не называется, но результат - очевиден. Мир распадается, триединое Дао остается вне феноменального мира. В то же время это отпадение - начало рождения нашего мира, что собственно, и знаменует переход от разворачивания Дао непосредственно к космогенезу. Рождение феноменального мира есть,

⁶⁶ “Даодэцзин”, гл. 42: “Дао рождает Одно. Одно Двоих рождает. Двое рожают Трех. Трое рожают все сущее. Все сущее носит на себе *инь* - силу темную и обнимает *ян* - силу светлую, так достигая гармонии энергий жизни и сил равновесия” [24, с. 258]. Традиционный комментарий этого места разъясняет его следующим образом: “Одно - это порождаемая Дао ‘изначальная пневма’ (юань ци); два - отрицательная пневма инь и положительная пневма ян, на которые разделяется единая недифференцированная квазиматериальная субстанция *юань ци*; три - те же инь и ян, а также продукт их соединения, соотносимые обычно с Небом, Землей и Человеком” [25, с. 90-91].

⁶⁷ “Даодэцзин”, гл. 14: “Смотрю на него и не вижу - / Называю его тончайшим. / Слушаю его и не слышу - / Называю его тишайшим. / Ловлю его, но схватить не могу - / Неуловимым его нареку. / Триаду эту словами объяснить не дано; / Хаотична она и едина” [24, с. 235]). Наименование аспектов или стадий экспликации Дао, как нам представляется, не имеет принципиального значения. Для последующей даосской традиции важна, скорее, суть данной концепции, которая в различных пластах даосской культуры (космогонические построения, традиции книжной культуры, алхимия, социальная проблематика и т.д.) имела различную терминологическую наполненность.

соответственно, нарушение изначальной гармонии. Зримый мир форм уже не является единым и цельным, хотя потенциально остается причастен единству. Соответственно, космогенез интерпретируется двояким образом: с одной стороны, он - смерть изначального единства, с другой же - рождение мира множественности [25, с. 96].

Данная реконструкция космогонии раннего даосизма, объясняет многие существенные моменты последующей даосской религиозной традиции, например - учение о “прежде небесном” (сянь тянь) и “после небесном” (хоу тянь), широко распространенное в теории “внутренней алхимии” (нэй дань), концепцию “трех чистых” (сань цин), являющуюся неотъемлемой частью даосской религиозной практики, структуры даосского пантеона божеств и комплекса даосских текстов (“Дао цзана”). Все это, несомненно, дает новые данные для анализа исторической динамики даосских письменных памятников и реконструкции даосской философии, представленной в религиозных сочинениях из “Дао цзана”.

ИСТОЧНИКИ

ДЦ - Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай, Печатня “Ханьфэньлоу”, 1923 - 1926.

ХШИВ - Хань шу. И вэнь чжи (История [Ранней] Хань. Описание классических [книг и прочей] литературы). Сост. Бань Гу. Коммент. Янь Ши-гу. Шанхай: “Шаньгу”, 1955.

ЦТШ - Цзю Тан шу (Старая история Тан) // Библиотека-серия “Сы бу бэй яо”. Тома 024, 025. Шанхай: “Чжунхуа шуцзю”, [б.г.].

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

1. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (6-4 вв. до н.э.). Пер., введ и коммент. Л.Д.Позднеевой. М.: Наука, 1967.

2. Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. Сост., вст. статья, статьи об авторах и коммент. И.С. Лисевича. М.: Вост. лит., 1994.

3. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 1966.

4. Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы: Даосизм. СПб: Литография Иконникова, 1887. С. 89-184.

5. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, даосизм, буддизм // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 166. 1873, апрель. С. 239-310; Ч. 167. 1873, май. С. 29-107; Ч. 167, июнь. С. 260-293.

6. Гиппиус Зинаида. Стихотворения. Живые лица. М.: Худ. лит., 1991.

7. Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья. М.: Наука, 1983.
8. Грубе В. Духовная культура Китая: Литература, религия, культура. Пер. с нем. П.О.Эфрусси. СПб.: Изд. Брокгауза-Ефрона, 1912.
9. Дао дэ цзин. Опыт стихотворного перевода Валерия Перелешина // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3. С. 144-161.
10. Дао и даосизм в Китае. Под ред. Л.С.Васильева, Е.Б.Поршневой. М.: Наука, 1982.
11. Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. Вст. статья и коммент. И.С.Лисевича. М.: Худ. лит., 1987.
12. Карапетьянц А.М., Крушинский А.А. Современные достижения в формальном анализе “Дао дэ цзина” // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 340-406.
13. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Философские науки. 1991. № 7. С. 97-134.
14. Кравцова М.Е. Пейзажная лирика - поиска бессмертия? // 15 Научная конференция “Общество и государство в Китае”. Тезисы и доклады. Ч.1. М.: Наука, 1984. С. 119-123.
15. Кычанов Е.И. Тангутский апокриф о встрече Конфуция и Лао-цзы // 19 научная конференция по историографии и сточниковедению истории стран Азии и Африки. Тезисы докладов / С.-Петербургский государственный университет. СПб., 1997. С. 82-84.
16. Лао-цзы. Книга Пути и Благодати. Предисл., перевод и парафраз И.С.Лисевича // Иностранная литература. 1992. № 1. С. 231-250.
17. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979.
18. Малявин В.В. Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае: Сб. статей. М.: Наука, 1978. С. 40-54.
19. Малявин В.В. Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока. М.: Знание, 1987.
20. Малявин В.В. Чжуанцзы. М.: Наука, 1985.
21. Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в 4 тт. М.: Терра, 1991.
22. Петров А.А. Ван Би (226-249). Из истории китайской философии. М., Л.: Ин-т Востоковедения АН СССР, 1936.
23. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Том 7. Пер. с кит., предисл. Р.В.Вяткина, коммент. Р.В.Вяткина, А.Р.Вяткина. М.: Вост. лит., 1996.
24. Торчинов Е.А. Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. Перевод Е.А.Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
25. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
26. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
27. Филонов С.В. Библиографические источники как показатель эволюции даосизма // Вестник АмГУ. 1999. № 6.
28. Филонов С.В. Основные этапы в истории даосизма // Молодожь и научно-технический прогресс / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток, 1998. С. 80-81.

29. Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вст. статья и примеч. В.В.Малявина. М.: Мысль, 1995.
30. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М., Л.: изд. АН СССР, 1950.
31. Needham J. The Tao Chia (Taoists) and Taoism // Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. P. 33-164.
32. Pas J.F. A Select Bibliography on Taoism. State University of New York, 1988.
33. Yun-hua Jan. The Silk Manuscripts on Taoism // T'oung Pao. Paris - Leiden. 1977. Vol. 63. No. 1. P. 65-84.
34. Ван Мин, 1984 - Дао цзя хэ дао цзяо сысян яньцзю (Исследование идей “Школы Дао” и даосской религии). Чунцин: “Общественные науки Китая”, 1984. (На кит. яз.)
35. Кобаяси Масаёси. Рикутё докёси кэнкю (Исследование истории даосизма периода Лючао). Токио: “Собунся”, 1990. (Тоёгаку сосё. № 37). (На японск. яз.)
36. Ли Ян-чжэн. Гуаньюй даоцзяоды диньи цзи югуань вэньтиды бяньчжэн (Определение понятия “даосизм” и исследование соответствующих проблем) // Чжунго дао цзяо. Пекин. 1993. № 3. С. 35-40. (На кит. яз.)
37. Ли Ян-чжэн. Дао цзяо сысянши яньцзюды синь цзиньчжан. Пин “Чжунго ‘чун сюань’ сюэ” (Новые подвижки в изучении истории даосской идеологии. О книге “Китайское учение о ‘двойном сокровенном’”) // Чжунго дао цзяо. Пекин. 1994. № 4. С. 55-58. (На кит. яз.).
38. Офути Ниндзи. Сёки-но докё (Ранний даосизм). Токио: “Собунся”, 1991. (На японск. яз.)

НЕКОТОРЫЕ КАТЕГОРИИ И КОНЦЕПЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ДАОССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Настоящая статья посвящена анализу наиболее известных текстов даосской философской классики - “Даодэцзин” и “Чжуан-цзы”. Сочинения этого направления древнекитайской мысли, появившиеся в середине первого тыс. до н.э., впервые были объединены вместе в библиографической работе Лю Сяна (77? - 6 гг. до н.э.), впоследствии ставшей основой трактата “И вэнь чжи” из “Истории [Ранней] Хань” (“Хань шу”) Бань Гу (32-92 гг.), где и получили общее классификационное обозначение “дао цзя”. В дальнейшем, наименование “дао цзя” - “школа Дао” - прочно закрепилось за текстами даосской философской классики, составлявшими неотъемлемую часть императорских книжных собраний. Предлагаемая работа является логическим продолжением наших предыдущих публикаций [21; 22; 23; 24], связанных с опытом комплексной реконструкции ранней истории даосских письменных памятников.

Дао

Понятия Дао представляет собой одну из наиболее общих категорий китайской философии и культуры и уровень выражаемой ей спецификации весьма невысок. Категория Дао находилась в центре внимания всех философских, этико - политических и религиозных школ Китая, каждую из которых с полным правом можно назвать “Учением о Дао”. Особенности различных направлений древнекитайской мысли определялись не столько специфическим категориальным аппаратом, сколько акцентацией различных аспектов одних и тех же категорий. Поэтому все наши дальнейшие рассуждения о терминах древнекитайской философии будут связаны именно

с их “даосским” смыслом, с попыткой реконструкции их семантики, исходя из контекста сочинений даосской философской классики. Соответственно, будем иметь в виду, что в текстах других идеологических течений Древнего Китая те же понятия могут иметь иную смысловую наполненность.

Анализ даосской категории Дао вызывает у специалистов немало трудностей. Это связано как с широким семантическим полем данного понятия, не имеющего смыслового эквивалента ни в одном из европейских языков, так и с лаконичностью и некоторой неопределенностью высказываний о Дао, встречаемых в “Даодэцзине”. Не последнее место в ряду факторов, затрудняющих однозначную интерпретацию, является язык памятника, лишенный цепочек последовательных умозаключений, столь характерных для классической философии античности, и отличающийся не столько системой логических доказательств, сколько яркой эмоционально-выразительной окрашенностью. Заметим, что эти особенности, присущие не только памятникам даосской философской классики, но и большинству идеологических сочинений Древнего Китая, разительным образом отличают их от синхронных текстов европейской традиции “любомудрствования [25, с. 36-49].

Рассматривая Дао “Даодэцзина”, прежде всего необходимо указать на несостоятельность долгое время господствовавшей в нашей науке его трактовки в терминах оппозиции “материализм” / “идеализм”. Как доказательно продемонстрировал в свое время И.С.Лисевич [10, с. 8-44], даосизм делает упор не столько на противопоставлении духа и материи, сколько на бинарном единстве духовного и материального⁶⁸. Соответственно, основные категории “Даодэцзина” лишь с очень большой натяжкой укладываются в схему борьбы материального с идеальным, а значит и их привязку к соответствующим дефинициям, выработанным

⁶⁸ Попутно заметим, что единство физического и духовного является выразительной чертой не только даосизма, но и всей китайской философии.

средиземноморской философской традиции, трудно назвать адекватной⁶⁹. Кроме того, изучение даосизма весьма тесно связано с проблемой языка философского описания и глобальной культурологической проблемой “Восток - Запад”, что, в свою очередь, еще больше затрудняет адекватный анализ. В связи с этим мы ограничимся лишь общей характеристикой интересующих нас даосских категорий, не пытаясь давать однозначные определения, поскольку это вряд ли возможно.

Дао “Даодэцзина” по семантике сближается с понятиями “порядок вещей” или “основной принцип”⁷⁰ и имеет, в определенном смысле, надфеноменальный характер, т.е. обладает качествами Абсолюта, который стоит вне духовного и материального, или, точнее говоря, над миром вещей, явлений и творений духа. Дао - это источник всего сущего, обладающий порождающей функцией и творящим началом. Оно лишено конкретной определенности, но имеет неизменный атрибут - постоянство (чан). Его нельзя увидеть или осязать, но оно присутствует (субстанциально или функционально) во всем - все сущее несет в себе Дао или ходит по (под) Дао. Дао является основой мира, но эта основа - везде и нигде. Иначе говоря, Дао - это некий высший космический принцип, “механизм и программа эволюции мира” [10, с. 9-10]. В нем - бесконечное движение всего и вся, и в то же время - предельная неподвижность. Дао есть непреложный закон сопричастного бытия человека, социума и космоса, есть способ существования Вселенной. Если использовать современные естественнонаучные понятия, тогда Дао, с известной долей условности, можно назвать вечной и неизменной осью мира, дающей движение и жизнь всему многообразию пространственно-временного континуума.

⁶⁹ Отдавая должное советской синологии, следует сказать, что серьезные ученые и в годы тотального господства “материалистической философии” очень осторожно подходили к однозначной трактовке категорий древнекитайской философии. Например, Ф.С.Быков в монографии, изданной в 1966 г., указывал, что одни трактуют Дао “Даодэцзина” как материальное начало, другие - как идеальное. “Мы же, - продолжал далее ученый, - не берем на себя смелость утверждать возможность всестороннего и окончательного решения этой весьма сложной и запутанной проблемы” [4, с. 174].

⁷⁰ Такое значение Дао было отмечено Дж. Нидэмом: [28, с. 36].

Основоположник современной отечественной синологии В.М.Алексеев (1881-1951) так охарактеризовал Дао: “Дао есть сущность, есть нечто статически абсолютное, есть центр круга, вечная точка вне познаваний и измерений, нечто единственно правое и истинное... Оно - самопроизвольная самоестественность. Оно для мира вещей, человека, поэта и его наития есть Истинный Владыка... Небесный станок, лепящий формы... Высшая Гармония, Магнит, притягивающий к себе непротивящуюся ему человеческую душу... Таково Дао, как... инертный центр всех идей и всех вещей, хозяин и направитель поэтического наития” (цит. по: [10, с. 10]; подробнее см.: [1, с. 171-186]).

Дао являет себя через цепь бесконечных изменений и превращений, выраженных во взаимопереходе противоположных начал друг в друга⁷¹. “Прозрение Дао - словно омрачение, приближение к нему - словно отступление от него, ровная поверхность Пути - как кочки и ухабы, высшее Благо-Дэ - словно ложбина, белизна великая - как очернение, обширность Силы Благостной - как недостаток, утвержденная Благая Сила - словно ослабленная, незапятнанное существо истины - как загрязненное” (“Даодэцзин”, гл. 41: [16, с. 257-258]⁷²). “Удел твердого и сильного - смерть, а мягкого и слабого - жизнь... Мощное оружие не может победить, ...крепкое дерево должно упасть” (“Даодэцзин”, гл. 76: [16, с. 281]). “Если нечто ущербно, то оно обретет целостность. Если нечто согнуто, то оно выпрямится. Если нечто пусто, то оно наполнится. Если нечто одряхлело, то оно обновится. Если чего-то недостаток, то будет прибавлено. Если что-то в избытке, то наступит смятение” (“Даодэцзин”, гл. 22: [16, с. 242]). “Великое совершенство подобно ущербности, но использование его не знает ограничений. Великая полнота подобна пустоте, но использование ее не знает

⁷¹ Ян Юн-го в одной из своих статей о Лао-цзы называет около сорока пар противоположностей, упоминаемых в “Даодэцине” (см.: [4, с. 181]).

⁷² Здесь и далее в квадратных скобках указывается источник приведенной выше цитаты. Во всех случаях мы придерживаемся орфографии, предложенной в соответствующих переводах. Основным источником цитат из “Даодэцина” является поэтический перевод Е.А. Торчинова [16, с. 227-285].

предела. Великая прямота подобна кривизне. Великая изощренность подобно неумелости. Великое красноречие подобно косноязычию” (“Даодэцин”, гл. 45: [16, с. 259-260]). “Тяжелое - корень легкого. Покой - властелин поспешности” (“Даодэцин”, гл. 26: [16, с. 245]. “Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое” (“Даодэцин”, гл. 78: [16, с. 282]).

Особенность взаимодействия противоположных начал, движение которых подчинено Дао - в их взаимопроникновении, в их соединении в едином континууме мирового Абсолюта. Другими словами, изменчивость мира - это проявление вечного Дао-Пути, Абсолюта, Единого, великого Одного, порождающего все многообразие явленного мира.

Здесь мы подходим к весьма примечательному факту, особенно если смотреть на него с точки зрения исторической судьбы даосизма в первые века новой эры. Одним из синонимов Дао “Даодэцина” является понятие “Одно”, под которым автор подразумевает, надо думать, некую всеохватывающую полноту бытия, совершенную в своей самодостаточности. “Соедини воедино души земные и дух небес, Одно обними - и не смогут они ввек расстаться!” “Вот те, кто некогда причастны стали Одному: Небо стало причастно Одному - и очистилось, Земля стала причастна Одному - и упокоилась, Божественное стало причастно Одному - и одухотворилось, Долины стали причастны Одному - и наполнились, Все сущее стало причастно Одному - и стало порождать” (“Даодэцин”, гл. 10, 39: [16, с. 232, 255-256]). Концепция Дао как всеохватывающего Одного позднее получает развитие в работах Чжуан-цзы⁷³. Однако уравнивание терминов Дао и “Одно” становится поистине лейтмотивом в даосских религиозных текстах. В первые века новой эры эта идея превращается в существенную доктринальную черту даосизма, фиксируемую многими памятниками. В одном из наиболее ранних сочинений такого рода, которое пользовалось большим авторитетом среди последователей движения Чжан Дао-лина (1-2 вв.), - в трактате “Лао-цзы Сян

⁷³ Близость категорий Дао и “Одно” в текстах даосской философской классики была отмечена в свое время Ф.С.Быковым: [4, с. 176].

Эр чжу” (“Комментарий Сян Эр’а [на Книгу] Лао-цзы”), - находим следующее утверждение: "... Одно - это Дао..., оно вне Неба и вне Земли... В разреженном состоянии обретает форму животворящего эфира *ци*, когда сконцентрируется - становится Высочайшим Старым владыкой, который постоянно управляет на Куньлуне” (цит. по: [31, с. 245]). Чуть позднее та же идея находит весьма подробное освещение у знаменитого ученого даоса Гэ Хуна (3-4 вв.), который придавал исключительно важное значение методу “пестования Одного” (шоу и)⁷⁴, ставшему важнейшей религиозной практикой даосизма и в дальнейшем эволюционировав в тот примечательный феномен, который известен ныне как “внутренняя алхимия” (нэй дань)⁷⁵.

Сущность Дао как некоего всеобщего единства, объемлющего все и вся, с еще большей выразительностью представлена в “Чжуан-цзы”. Единое и неделимое Дао позволяет преодолевать фундаментальные антиномии бытия. По этой причине “единство” как основной атрибут Дао дает широкий простор для разного рода релятивистских концепций, широко и последовательно используемых авторами “Чжуан-цзы” для объяснения относительности всего сущего, в том числе жизни и смерти, “уравнивание” которых, в свою очередь, во многом сближает этот текст с более поздними памятниками даосского религиозного движения. “... Дао пронизывает все и объединяет все в себе, будь то балка или былинка, (красавица) Си Ши или урод, великодушие или коварство, заурядное или выдающееся. Вещи появляются, потом приходят к завершению. За завершением следует гибель. Любая вещь, будь она в стадии завершения или умирания, возрождается в

⁷⁴ Анализ понятий Дао и “истинное Одно”, используемых Гэ Хуном во “внутренних главах” (нэй пянь) книги “Баопу-цзы”, подробно представлен в исследованиях Е.А.Торчинова: [18, с. 60-79; 17, с. 190]. Значение работ Гэ Хуна для развития даосской философии также отражено в [6, с. 150-159; 30, с. 323-332].

⁷⁵ Данная практика, получившая широкое распространение среди последователей даосской религии уже на ранних этапах ее развития, все же не считалась высшим уровнем посвящения, по крайней мере такой позиции придерживались адепты даосской школы Шанцин [24], которая начала складываться во второй половине 4-го века в регионах южнее Янцзы на основе рецепции религиозного учения Небесных наставников субстратным идеологическим комплексом, в основе которого находились разного рода местные эзотерические традиции и культы [27, с. 9, 17-18; 29].

едином. Только пронизательный знает об этом единстве (всех вещей). Он беспристрастен и останавливается на обычном. Тот, кто останавливается на обычном, использует его. Тот, кто использует его, проникает в единое, а тот, кто проникает в единое, уже постиг его. Тот же, кто постиг единое, естественно, приходит к самоудовлетворению, он только следует Дао и на этом останавливается” (“Чжуан-цзы”, гл. 2: [4, с. 189]; сравни: [2, с. 141-142]).

Представления о жизни и смерти

Концепция об “уравнивании вещей” широко и эксплицитно представлена в “Чжуан-цзы”. Она оказалась весьма важной для последующей истории даосизма, прежде всего из-за своей связи с проблемой жизни и смерти⁷⁶. На жизнь ранние даосы “смотрели как на сон души - прекрасной, радужной бабочки, до времени заключенной в серую куколку тела; на смерть - как на великое пробуждение” [7, с. 15]. “Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он - бабочка. Он наслаждался от души и не сознавал, что он Чжоу. Но вдруг проснулся, удивился, что он - Чжоу, и не мог понять: снилось ли Чжоу, что он - бабочка, или бабочке снится, что она Чжоу” (“Чжуан-цзы”, гл. 2: [2, с. 146]).

Другой пример из той же главы “Чжуан-цзы” в еще большей степени демонстрирует принцип онтологического “уравнивания” вещей на примера “сна” и “бодрствования”, что также стало хрестоматийным в последующей китайской литературной традиции. “... Как мне знать, не похож ли страх смерти на чувство человека, потерявшего в детстве родной дом и не знающего, как туда вернуться?... Откуда мне знать, не раскаивается ли умерший, что он хватался за жизнь... Когда спят, то не знают, что они спят; во сне даже гадают по снам и, лишь проснувшись, понимают, что то был сон. Но есть и великое пробуждение, после которого сознают, что прежде был

⁷⁶ Проблема жизни и смерти в книге Чжуан-цзы, а также воззрения на вопросы того же порядка даосами более позднего периода см.: [19, с. 14-18 и далее].

великий сон. А глупцы думают, что они бодрствуют, точно зная, кем они являются: ‘Я царь, я пастух’, - так они уверены в своем знании себя. И ты, и Конфуций - оба вы спите. И я, который говорю вам, что вы спите, тоже сплю. Произнесенные слова называют таинственными, но если даже через мириады поколений великий совершенный мудрец найдет объяснение им, прошедшее время покажется равным отрезку между утром и вечером”⁷⁷.

Отражением истинного мира, который существует вне и помимо заблуждающегося разума, является релятивизм эмпирической реальности, а также наблюдаемые в ней постоянные метаморфозы. Эти изменения есть лишь отражение единства многообразий, сосуществующих как единство в истинной реальности. “Таким образом, если в “Чжуан-цзы” говорится, что человек после смерти станет лапкой насекомого или печенью мыши, то это следует понимать как констатацию эмпирического факта, метафизической основой которого является нерасчлененная, целостная и единая реальность, в которой каждое - во всем и все - в каждом, и, следовательно, человек здесь и теперь неким образом уже является и лапкой насекомого, и печенью мыши”. [17, с. 146].

Можно заключить, что человеческая жизнь представлялась ранним даосам всего лишь как одна из стадий эволюции духа, который принимает в ней грубо-зримые формы⁷⁸. Смерть же мыслилась ничем иным как превращением. Это превращение совершает с человеком Великий Литейщик - Дао - в огромном плавильном тигле, которому уподобляется Вселенная⁷⁹.

⁷⁷ Данный пассаж как яркий пример релятивистской доктрины “Чжуан-цзы” был отмечен Е.А.Торчиновым, в переводе которого мы его и даем [17, с. 148] (сравни: [2, с. 145].

⁷⁸ В этой связи представляется уместным вспомнить слова К.Г.Юнга, столь созвучные первой главе “Даодэцина”: “Индивидуальное сознание - это только цветок и сезонный плод, выросший из вечно существующих корневищ, уходящих глубоко под землю, и оно придет в большее согласие с истиной, если примет во внимание существование этих корневищ. Ибо корень вещей есть мать всех вещей” (цит. по: [13, с. 156]).

⁷⁹ См. шестую главу “Чжуан-цзы”: “... [Если] ныне примем небо и землю за огромный плавильный котел, а [процесс] создания за великого литейщика, то куда бы не моли [мы] отправиться? Завершил и засыпаю, [а затем] спокойно проснусь” [2, с. 166]. В этой связи вспомним совершенно иное - европейское - восприятие Великого Литейщика, которое демонстрирует Пер Гюнта Г. Ибсена.

Идея такого превращения весьма ярко представлена в “Оде черепу” (“Дулоу фу”) ханьского астронома и литератора Чжан Хэна (77-139 гг.). В своем произведении поэт обращается к костям давно умершего Чжуан-цзы и получает такой ответ: “Крепости зимнего льда не сравнятся с весенними тальными водами! Ведь нынче я претерпел превращение и странствую в беспредельности вместе с *дао*. Я вместе с *инь* и *ян* в их потоке, созвучный первозданности изначального эфира. Созидание и превращение стали мне отцом и матерью, небо и земная твердь стали мне ложем и постелью, гром и молния стали барабаном и веером, солнце и луна - светильником и свечей, Облачная Река (т.е. Млечный путь) - стремнинами и водоемами, звезды и созвездия - жемчугами и нефритом. Тело мое созвучно естественности, нет чувств и желаний нет. Прощи меня, я не стану прозрачнее, взбаламуть - я не стану мутнее. Не двигаясь - достигаю, поспешаю, не зная усталости...” [10, с. 37].

Опираясь на такое восприятие жизни, Чжуан-цзы изложил и свое видение путей избавления от страдания и смерти, столь созвучных даосскому учению о бессмертии. Самое главное - открыть в себе Дао, и тогда человек вместе с Дао будет вечно странствовать по истоку вещей, не рождаясь и не умирая. И не важно как - то ли в виде лапки бабочки, то ли в виде печени мыши, то ли как пепел, ибо существование продолжается, а сам факт существования и уравнивания с Дао делает субъекта равновеликим Абсолюту, таким же вечным и таким же свободным.

Не-бытие

С даосскими представлениями о жизни и смерти тесно связана категория *у*, буквально - “не-бытие”, “отсутствие”. Следует обратить особое внимание на то, что “не-бытие” никогда не воспринималось даосами как смерть. Эта категория мыслилась, скорее, как начало жизни и ее исток, как потенциальное бытие, предшествующее оформленному бытию и порождающее его [17, с. 42]. Соединяясь в пару с понятием “бытия” (“наличия”, *ю*), “не-бытие” отнюдь не образовывало дуальную оппозицию

“смерть-жизнь”, но составляло дихотомию “неоформившееся - оформившееся”, в которой и первый, и второй элементы были связаны с жизнью с той лишь разницей, что каждый из них подчеркивал ее различные онтогенетические моменты⁸⁰.

В этом смысле “не-бытие” - это исток бытия, путь к которому и есть истинный Дао-Путь. Если учесть, что онтологический исток для даосов связан с изначальной “правильностью”, “неиспорченностью” мира, первоизданной чистотой хаоса - категорией не только космогонической, но и аксиологической, - тогда становится понятным то стремление возвратиться к первоистоку, которое с неизменным постоянством мы встречаем в даосских памятниках. “Возвращение к самому себе - вот принцип движения Дао-Пути. Ослабление - вот в чем использование Дао-Пути. Все в Поднебесной сущее рождается из наличия, но само наличие рождается из отсутствия” (“Даодэцзин”, гл. 40: [16, с. 257]). “... Ее верх не освещен, ее низ не затемнен. Тянется-вьется, но нельзя ее назвать; вновь возвращается к отсутствию сущего она” (“Даодэцзин”, гл. 14: [16, с. 235]).

Идея “возвращения”, появившаяся в текстах “школы Дао”, впоследствии становится основой целого ряда даосских ритуальных практик, в ходе которых адепт переживал исход и возвращение, и через которые обретал новые духовные силы. Уже в третьем веке новой эры мы найдем отражение этой идеи в основополагающих доктринах даосизма - вспомним хотя бы термин “чжэн и”, первоначально появившийся в движении Небесных наставников. Еще через какое-то время эта же идея фиксируется и в структуре “Дао цзана”, а также в концептуальном обосновании классификационных основ даосского книжного собрания, где понятие “чжэн и” становится наименованием одного из разделов книжной коллекции.

⁸⁰ Указывая, что бытующее мнение об аксиологическом приоритете ранних даосов на смерть есть не более чем недоразумение, большой знаток даосизма Е.А.Торчинов заметил: “Если бы ранние даосы противопоставляли “у” как не-бытие и смерть долголетию и вечной жизни, отдавая предпочтение первому..., то они заслужили бы названия онтологических самоубийц, что в данном случае явно абсурдно” [17, с. 42-43]. Подробнее о кардинальной для китайской культуры дихотомии “у” - “ю” или “оформившееся” - “неоформившееся” см.: [8, с. 101-107].

Дэ

Категория дэ, которую мы встречаем в “Даодэцзине”, также отличается очень широким семантическим полем. Дэ, как правило, указывает на основное свойство Дао, но иногда используется и в более узком смысле, обозначая некоторые высоко оцениваемые этические качества. Дэ является постоянным атрибутом Дао, его явленными свойствами и качествами. “... Дао-Путь все порождает, Благая Сила-Дэ все вскармливает. Они все возвращают и все пестуют, все завершают и все до зрелости доводят; они все выхаживают и все собою покрывают; рождают, но не обладают; вершат, но преднамеренно не замышляют своих свершений; возвращают все, но не господствуют над ним” (“Даодэцин”, гл. 51: [16, с. 263]). Как и Дао, дэ остается вечным и неизменным, являясь постоянно действующим проявлением всеобщей программы эволюции мира.

Если Дао мы представим как зерно, то дэ окажется ростком, несущим заряд энергии будущего развития. Дэ - это манифестация Дао, его конкретное проявление в мире, реализация “незримой программы, изначально заложенной в вещах и явлениях” [10, с. 13-14].

Цзы жань

Цзы жань значит “естественность”, это учение о следовании естественному закону Дао, о спонтанном самораскрытии собственной природы в ее первозданности, что связано с умиротворением сердца и отказом от целеполагающей активности. Даосская теория “естественности” представляет собой концепцию познания, указывающую путь достижения предельности бытия и приобщения к высшим истинам. На уровне отдельной личности *цзы жань* подразумевает естественное состояние души человека, которое несколько условно можно назвать “опрощением” и описать словами О. Мандельштама:

Ни о чем не нужно говорить,

Ничему не следует учить,

И печальна так и хороша

Темная звериная душа:

Ничему не хочет научить,

Не умеет вовсе говорить

И плывет дельфином молодым

По седым пучинам мировым (выделено мною. - С.Ф.) [12, С. 7-8].

С особой силой апология естественности отражена в трактате “Чжуан-цзы”. В сочинении последовательно звучит мысль, что ради следования естественному ходу вещей человек должен пренебречь условностями, почитаемыми в профанном мире, должен быть готов переносить тяготы и лишения, обретая покой и находя высшее счастье не в атрибутах, имеющих ценность для занятых мышиною возней мелких людишек, но в вечном и великом, которое открывается тем, кто умеет слушать безмолвную музыку космоса, тысячедырочковую свирель вселенной.

Гносеология

Еще одна важная концепция даосской философской классики, непосредственно вытекающая из понимания Дао, связана с проблемами познавательной деятельности и представлениями о достижении высшей мудрости⁸¹.

Дао “Даодэцзина” недоступно чувственному восприятию, его нельзя увидеть, услышать или осязать⁸². Но это вовсе не указывает на абсолютный

⁸¹ Строго говоря, гносеологические концепции Лао-цзы и Чжуан-цзы не являются абсолютно релевантными. Нельзя назвать равнозначным и внимание, которое проявляют авторы “Даодэцзина” и “Чжуан-цзы” к проблемам познавательной деятельности. Поэтому здесь мы будем указывать либо наиболее обобщенные выводы, с определенной долей условности распространяющиеся на оба текста, либо отмечать, в каком конкретном сочинении изложена та или иная идея.

⁸² “Смотрю на него и не вижу - называю его тончайшим. Слушаю его и не слышу - называю его тишайшим. Ловлю его, но схватить не могу - неуловимым его нареку. Триаду эту словами объяснить не дано: хаотична она и едина. Ее верх не освещен, ее низ не затемнен. Тянется-вьется, но нельзя ее назвать... Не вижу начала, когда ей навстречу иду,

гносеологический агностицизм Дао. Хотя в “Даодэцине” утверждается, что пять видов цветов препятствуют зрению, пять видов вкусов препятствуют осязанию, пять звуков нарушают слух (глава 12), однако мудрец не нуждается в органах чувств. Совершенный человек постигает мир иным путем - с помощью сердца, через погружение в великий океан Дао, который все объединяет и, одновременно, устраняет всякие преграды. Такое состояние, переживаемое даосским мудрецом, В.В.Малявин назвал “забытьем”, а процесс вхождения в него - “погружением”. Описание погружения в великий океан Дао мы находим в 16 главе “Даодэцина”, дающей веские основания трактовать ее как медитативный опыт постижения высшей реальности: “Дойдя до пределов пустот, Сосредоточусь в неподвижности и покое. Здесь сотворяются купно мириады вещей, И я наблюдаю за их возвращением. Вот вещи роятся - И каждая вновь возвращается к корню. Возвращение к корню - это успокоение, В успокоении - обретение новой судьбы, В обретении новой судьбы проявляется вечность. В познании вечности - просветление... Познавший вечность вмещает ее в себе. Вместивший ее уже не своекорыстен, Не своекорыстный способен быть государем. Государю доступно небесное, Доступен небесному Путь, А Путь долговечен: В него погрузился - и нету преград” [9, с. 71].

Мудрец живет по предельности всего сущего. Предельная реальность содержит в себе все и представляет собой всеобъемлющую целостность. “Любую частность можно определить, к чему-то привязать. Но целое, единое не к чему привязывать, потому что все находится в нем самом. Можно только подвести к целому (как, например, “Фауст” подводит к идее Фауста, не высказывая ее в лоб)” [14, с. 259]. Мир эмпирики в гносеологическом отношении носит иллюзорный характер и уподоблен сну⁸³.

не вижу конца, когда следом за ней спешу” (“Даодэцин”, гл. 14: [16, с. 235-236]). “Когда Дао-Путь исходит из наших уст, он пресен и лишен вкуса. Смотришь на него - и не можешь узреть. Слушаешь его - и никак не услышать. Используешь его - и никак не исчерпать его возможностей” (“Даодэцин”, гл. 35: [16, с. 252]).

⁸³ Речь идет о концепции, представленной во второй главе “Чжуан-цзы” - “Об уравнивании вещей”.

Истинная же реальность не знает сомнений и противопоставлений на “то” и “это”, на субъект и объект, к которым тяготеет заблуждающийся человеческий разум. Один из источников, ввергающих человека в путы иллюзорного мира, - язык (речь), стремящийся соединить каждое отдельное “имя” с отдельной сущностью. В действительности же истинная реальность не разделена на фрагменты, она проста и целостна. Взгляд на нее как на множественность сущностей - одно из заблуждений человеческого разума. “Субъект и объект в ней не уничтожены, не растворены друг в друге, но и не противопоставлены, на находятся в оппозиции; это мир, где ‘все имманентно всему’, все причастно всему, где субъект (это) уже заключен в объекте (том) и наоборот; это сфера взаимоотражения, не знающая обособленных сущностей” [17, с. 145].

Соответственно, слова - только условные знаки, лишь метафоры истинных смыслов, причем метафоры застывшие, четко фиксирующие границы там, где твердых границ быть не может (ведь реальность есть бесконечная цепь превращений). Во-вторых, слова - это только текст, но чтобы постигнуть истину, надо знать подтекст. Поэтому с помощью слов только начинают познавать, но никогда не познают до конца. Слова дают лишь возможность перейти к следующему этапу познания - “научению без слов”. “Слова нужны - чтобы поймать мысль: когда мысль поймана, про слова забывают. Как бы мне отыскать человека, забывшего про слова, - и поговорить с ним!” (“Чжуан-цзы”, гл. 26: [3, с. 80]; сравни: [2, с. 282]).

Вербальный метод, по мысли даосов, дает лишь начало процессу перехода от слова как знаку реальности, от слова как конвенционального знания непосредственно к реальности, которая предельна, а поэтому не может быть адекватно названа. Путь же к предельной реальности лежит через подтекст, а подтекст - это переживание целостности бытия, для которого слова и их смыслы не имеют уже значения. Такого рода переживание представляет собой погружение в “забытье” (*ван*), которое и

есть метод познания высшей целостности⁸⁴.

Целостная реальность, в которую погружен мудрец, вмещает в себя все и вся и, тем самым, одновременно себя устраняет (т.е. является “пустой” - *суй*: всеобъемлющим отсутствием наличия). Соответственно, в предельной реальности любая граница сама должна быть ограничена; забыть, чтобы быть самим собой, должно быть забыто; потеря - потеряна [11, с. 12-13]. Вот почему даосский мудрец просветлен своей помраченностью и знает благодаря своему незнанию: “Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно увидеть Путь Неба. Чем дальше уйдешь - тем меньше узнаешь. Поэтому мудрец не ходит - а знает, не показывается, а обретает славу, не действует - а достигает совершенства” (“Даодэцзин”, гл. 47: [7, с. 75].

Даосский мудрец не мудрствует, он просто созерцает “врата несчетных утонченностей”⁸⁵, т.е. внимает неуловимо тонким переливам тысячедырочковой свирели, звуки которой творят бесконечные метаморфозы⁸⁶.

В третьей главе “Чжуан-цзы” есть примечательный фрагмент, который разъясняет путь постижения истинной реальности через притчу о поваре, который разделывает тушу быка: “Когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков. Но по прошествии трех лет я больше не видел быков. Ныне я полагаюсь на духовное соприкосновение и не смотрю глазами. Я перестал следить за собой рассудком и даю претворяться в себе божественному желанию. Вверяясь мудрости Небес, я веду нож через

⁸⁴ Такое понимание гносеологии даосской философской классики ярко демонстрирует перевод “Чжуан-цзы”, выполненный В.В.Малявиным [26]. В этой связи представляется примечательным, что Сэн-чжао (384-414), видный мыслитель раннего китайского буддизма, определяет реальность в том числе и термином “изначальное отсутствие” (бэнь у), тем самым подчеркивая, что у предельной реальности “отсутствует любая определенность и познать ее с помощью дискурсивного познания невозможно” [15, с. 88-92, 96]). Все это еще раз наводит на мысль о перспективности сравнения некоторых построений “Чжуан-цзы” с буддийскими концепциями и идеями.

⁸⁵ “Врата несчетных утонченностей” - выражение В.В.Малявина: [11, с. 13].

⁸⁶ О свирели вселенной и человека, каждая из которых имеет множество дырочек и звучит сама по себе, подробнее см. вторую главу “Чжуан-цзы” [2, с. 139].

пустоты и полости, следуя неизбежному, и никогда не наталкиваюсь на мышцы или сухожилия, не говоря уже о костях... Ведь в сочленениях туши всегда есть промежуток, а лезвие моего ножа не имеет толщины. Когда же не имеющее толщины вводишь в промежуток, то лезвию с избытком хватает места, где погулять...”. Согласно интерпретации В.В.Малявина, в переводе которого дан этот фрагмент [5, с. 376-380], даосское познание предполагает проникновение при помощи “забытья” в высшую реальность, где “вещи вмещают в себя друг друга”. Забвение, позволяющее преодолеть сущностную ограниченность субъекта, открывает человеку собственное, уникальное и неисчерпаемое настоящее знание, поскольку сам человек, познавший Дао, есть живое и полное знание. “Секрет Пути, - отмечает исследователь, - состоит в ‘духовном соприкосновении’ вещей - том моменте общительности вещей, в котором вещи уже исчезают друг для друга, давая проявиться беспредельному континууму ритмизированной пустоты (в рассказе Чжуан-цзы особо отмечается, что повар работал так, словно плясал под музыку). Нож повара, лишенный толщины, и туша быка, превратившаяся в одну большую полость, вовлечены в отношения абсолютного свободного обмена, но они взаимно выявляют лишь свое отсутствие”. Недаром в китайских комментариях жизненный идеал Чжуан-цзы определяется как “обретение себя в безумном отбрасывании всего”.

К вопросу о соотношения философии и религии в текстах “школы Дао”

И философский уровень даосской традиции, и религиозный неотделимы от построений “Даодэцзина”. Этот тезис, достаточно отчетливо выдвинутый в отечественной синологии еще Ф.С.Быковым [4, с. 169], нашел всестороннее обоснование и аргументированно представлен в исследованиях Е.А.Торчинова [20, с. 148-170; 17, с. 37-46; 19, с. 7-24]. Учение, изложенное в трактате “Даодэцзин” и связанное в китайской традиции с именем Лао-цзы, несомненно, располагает к таинственности и мистицизму. Многие идеи и основополагающие концепции даосизма как религиозного идеологического

учения, возникшего в первые века новой эры, самым непосредственным образом связаны с философским дискурсом книги Лао-цзы.

С точки зрения современной мировой даологии, “Даодэцзин” имплицитно содержит многие идеи, получившие свое полное изложение позже, в религиозной доктрине даосизма, - это смутные указания и на обретение бессмертия, и на практики “пестования жизни”, и на способы достижения трансперсональных состояний. Как считает И.С.Лисевич, на медитативные практики, например, указывают седьмая и, особенно, шестнадцатая главы “Даодэцина” [3, с. 353, 70, 71]. Что касается “Чжуан-цзы”, то в нем такого рода идеи отражены еще более определенно.

Тем не менее, тексты “школы Дао” все же не являются религиозными сочинениями в собственном смысле этого слова. Они отражают, эксплицитно и прежде всего, философский уровень раннедаосского движения. Все остальное представлено в них имплицитно, и письменных источников, созданных в период Чжаньго (5-3 вв. до н.э.) и отражающих уровень понимания этих смутно угадываемых, но все же четко не определенных идей и представлений, в нашем распоряжении нет. Соответственно, мы оцениваем эти памятники прежде всего как тексты первой философии. Религиозная составляющая этих памятников настолько неопределенна, что поддается реконструкции лишь, как думается, с учетом очень широкого контекста, что, в свою очередь, также требует ряд допущений и предположений, абсолютную достоверность которых китайские источники нам подтвердить не могут. Особенно это касается “Даодэцина”, краткие и многозначительные сентенции и намеки которого с полным правом позволяют нам называть его одним из самых темных текстов китайской философской традиции. Памятник дает достаточно оснований для различных интерпретаций, однако как оценивал этот текст сам его автор и его современники, - об этом мы можем лишь догадываться и вряд ли когда-нибудь узнаем наверняка. Как отмечает И.С.Лисевич, “Даодэцзин” является изначально закрытой книгой, и, следовательно, мы никогда не можем быть до конца уверены, что поняли ее

мысли правильно и до конца [3, с. 68].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В.М. Китайская литература: Избранные труды. М.: Наука, 1978.
2. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (6-4 вв. до н.э.). Пер., введ. и коммент. Л.Д.Позднеевой. М.: Наука, 1967.
3. Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. Сост., вст. статья, статьи об авторах и коммент. И.С.Лисевича. М.: Вост. лит., 1994.
4. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 1966.
5. Восхождение к Дао. Сост. В.В.Малявин. М.: Наталис, 1997. 399 с.
6. Гэ Хун. Баопу-цзы (Мудрец, объемлющий первоначальную простоту). Эзотерическая часть. Глава 5. Высший принцип. Вст. статья, пер. с кит. и коммент. Е.А.Торчинова // Восток. 1996. № 3. С. 150-159.
7. Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. Вст. статья и коммент. И.С.Лисевича. М.: Худ. лит., 1987.
8. Кобзев А.И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983.
9. Лисевич И.С. “Даодэцзин”: Вст. статья, переводы // Бамбуковые страницы. М.: Вост. лит., 1994. С. 66-73.
10. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979.
11. Малявин В.В. Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока. М.: Знание, 1987.
12. Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в 4 тт. Т.1. М.: Терра, 1991.
13. Парамонов Б. Согласно Юнгу // Октябрь. 1993. № 5. С. 155-164.
14. Померанц Г.С. Европоцентрическая модель религии и “парадоксальные” религии Индии // Труды по востоковедению № 1. Ученые записки Тартуского Ун-та. Вып. 201. Тарту, 1968. С. 250-266.
15. Сэн-чжао. Трактаты. Вступление, пер. и коммент. К.Ю.Солонина // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 88-98.
16. Торчинов Е.А. Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. Перевод Е.А.Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
17. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
18. Торчинов Е.А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао // Дао и даосизм в Китае. М.: Наука, 1982. С. 60-79.
19. Торчинов Е.А. Религиозная доктрина даосизма // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. Вст. статья, пер. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. С. 7-53.
20. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
21. Филонов С.В. Библиографические источники как показатель эволюции даосизма // Вестник АмГУ. 1999. № 6.
22. Филонов С.В. Некоторые вопросы истории даосизма // Культурные традиции

Индии и Китая / Благовещенский гос. пед. институт. Благовещенск, 1994. С. 29-43.

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

24. Филонов С.В. Ранняя история даосского движения Шанцин и его письменной традиции: вопросы источниковедения // Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока / Иркутский гос. пед. университет; Международный центр азиатских исследований. Кн. 1. Иркутск, 1998. С. 40-43.

25. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Научн. редактор д. ф.. н., проф. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998.

26. Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вст. статья и примеч. В.В.Малявина. М.: Мысль, 1995.

27. Andersen P. The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D. London and Malms: Curson Press, 1980.

28. Needham J. The Tao Chia (Taoists) and Taoism // Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. P. 33-164.

29. Strickmann M.A. Le Taoisme du Mao Chan: Chronique d'une Revelation // Memoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. 17. Paris: College de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1981.

30. Дао цзя сысян ши ган (Общая история идеологии “Школы Дао”). Под ред. Хуан Чжао. Чанша: Изд. Хунаньского пед. ун-та, 1991. (На кит. яз.)

31. Ли Ян-чжэн. Дао цзяо гай шо (Краткое изложение даосского учения). Пекин: “Чжунхуа шуцзю”, 1989. (На кит. яз.)

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА “ДАОДЭЦЗИНА”

Тексты даосской философской классики отразили не только первый опыт логико-дискурсивного освоения действительности в парадигме складывающегося даосского мировоззрения, но и многие актуальные социально-политические проблемы, витавшие в воздухе эпохи. В этом отношении особый интерес представляет трактат “Даодэцзин”, однозначно и определенно предлагающий сильным мира сего свою концепцию общественного развития.

“Не-деяние” (у вэй) и даосский социальный идеал

В центре социально-политических построений, которые мы находим в «Даодэцзине», лежит категория «у вэй», или «не-деяние» - своего рода закон совершенного функционирования общественного организма. *У вэй* означает отказ от целенаправленного активного вмешательства в ход событий, поскольку, по даосским представлениям, любое вмешательство нарушает естественное движение мира и противоречит спонтанной самоестественности Дао-Пути. Одновременно, “не-деяние” - это и метод познания, смысл которого – в единении с трансцендентальным истоком мироздания, обеспечивающий полное раскрытие детерминированного будущего [Бамбуковые страницы, 1994, с. 352].

Тексты даосской философской классики были созданы в период Чжаньго (5-3 вв. до н.э.). Примечательная черта этой эпохи - центростремительные тенденции социально-политического развития. Вражда царств и бесконечные войны между ними оборачивались гибелью одних княжеств и укрупнением других. Но если далекая перспектива

развития этой тенденции сулила благо - объединение всей страны, то на относительно небольшом промежутке времени, исчисляемом жизнями одного поколения, она являла собой очевидное зло, реальным проявлением которого были кровавые войны, жестокая борьба кланов, политическое противостояние и попрание древних норм жизни. На фоне этих катаклизмов судьба отдельного человека решительно не имела никакого значения, теряя не только высший смысл и целеполагание, но даже общежитийскую ценность. В такой обстановке и разворачиваются грандиозные по масштабам взлета человеческого духа, несоизмеримого с глубиной падения властвующих над эпохой нравов, поиски идеала, смысла истории и путей духовного возрождения.

Возникшие в период Чжаньго философские школы по-разному указывали пути выхода из кризиса. Конфуций и его ближайшие последователи призывали сделать для всех моральным императивом *ли*, “должные нормы поведения”, и искали идеал в эпохе торжества, как они считали, принципов этического поведения и должного порядка, ассоциировавшейся со временем правления великих основателей чжоуской династии.

Легисты, с их приоритетом на решение практических задач эпохи и на реализацию центристических тенденций истории, возвели на высшую ступень пьедестала принцип *фа*, “метода-закона”. Раз и навсегда отказавшись от всяких велеречивых мудрствований, они стремились создать единое унифицированное как в хозяйственном, так и в духовном отношении государство, в котором были бы лишь воины и крестьяне.

Предлагаемый в “Даодэцзине” социально-политический идеал и путь его достижения разительно отличались от всего этого. Социальная и политическая концепция памятника основывается на негативной оценке современной его автору действительности, в чем, в общем, он сближается с другими произведениями древнекитайской мысли того же периода. Но

только в этом, ибо далее даосы строят свою, оригинальную и потрясающую в своей простоте концепцию. Их идеал - в патриархальной безыскусности. Путь его достижения - безусловное следование “естественности” (цзы жань) и “не-деянию” (у вэй), отказ от всех мыслимых и немыслимых условностей и артефактов культурной среды. Социальные построения “Даодэцина” провозглашают приоритет естественного над искусственным, государственным и общественным. Вместо целеполагающей деятельности, о которой пеклись другие философы, даосская философская классика выдвигает тезис о необходимости отказа от всякой деятельности, не согласованной со спонтанным движением бытия. Образец такого поведения даосы видели в Дао: “Дао-Путь постоянен, в недеянии он пребывает, но нет ничего, не сделанного им. И если князья и цари умеют его блюсти, все сущее будет изменяться само по себе” (гл. 37: [Торчинов Е.А., 1999, с. 253]).

Трудно не согласиться с некоторыми рекомендациями даосов, вытекающими из данного положения. Это, прежде всего, жесткая критика войн, осуждение насилия и призыв к использованию войск только в исключительных случаях. “Тот, кто, обладая Дао-Путем, оказывает как советник помощь государю, оружие не применяет, дабы силой взять Поднебесную, ибо к нам возвращаются плоды деяний наших. Там, где прошли войска, рождается только терновник да репей колючий, а по пятам за войском следуют голодные годы” (гл. 30: [9, с. 248]). “Оружие недоброго знамения вестник. Поэтому все существа оружие и брань всем сердцем ненавидят. Поэтому тот муж, что Дао обладает, его не применяет никогда... Оружие недоброго знамения вестник. Оно не есть орудие благородных мужей. И только если нет иного выбора, его возможно применить” (гл. 31: [Торчинов Е.А., 1999, с. 249]). “Когда в Поднебесной много запретов и ограничений, народ нищает и беднеет; когда у людей много смертоносного оружия, государство и семья погружаются в брань и смуты” (гл. 57: [Торчинов Е.А., 1999, с. 267]).

Не менее примечательны и социальные филиппики ранних даосов, осуждающие жесткую власть правителей и погрязших в роскоши придворных клевретов. “Народ голодает, поскольку власти с его снеди берут так много налогов! Поэтому он голодает” (гл. 75: [Торчинов Е.А., 1999, с. 280]). “Пусть власти не утесняют народ в его жилищах, пусть власти не давят на жизнь народа. Ведь если не давить, то и не нужны будут строгости и кары” (гл. 72: [Торчинов Е.А., 1999, с. 278]). “Если при дворе роскошествуют, то поля покрываются сорняками и пустеют амбары. Знать одевается в одежды из узорчатых тканей, носит у пояса острые мечи, вкушает только изысканные яства и увеличивает имущество свое сверх всякой меры. Это называется разбоем и бахвальством. О, это не истинный Путь!” (гл. 53: [Торчинов Е.А., 1999, с. 264]). “Муж благородный ценит всего превыше мир и покой. И даже коль в войне он побеждает, тому не радуется он нимало: ведь радоваться ей - то же самое, что наслаждаться убиением людей... В войне погибло много людей, о них надо скорбеть, печалиться и плакать. А победу в войне достойно отмечать лишь погребальным ритуалом” (гл. 31: [Торчинов Е.А., 1999, с. 264]).

Однако социальный идеал ранних даосов не ограничивается негативной оценкой только войн и насилия. Признаком безвременья и морального упадка являются, как это ни парадоксально, знания, понимаемые ранними даосами как нечто неопределенное, поскольку жесткие конвенциальные рамки понятий не могут отразить истинный смысл того, что словами невыразимо. По этой причине ранние даосы оценивали знания - знания профанного мира, не связанного с Дао-Путем, - отрицательно, считая их ложными. “Древние, умеющие следовать Дао-Пути, не просвещали народ, а оглуляли его. Трудно управлять народом, когда он преисполнен многоумудрствования. Тот, кто упорядочивает страну при помощи мудрости, - грабитель страны. Тот, кто не упорядочивает страну при помощи мудрости, - счастье для страны” (гл. 65: [Торчинов Е.А., 1999, с. 274]). В этом пассаже мы видим терминологическую

близость ранних даосов с легистами, однако вряд ли между этими столь разными направлениями древнекитайской мысли действительно можно провести параллель. Терминологическая близость отнюдь не свидетельствует о типологической общности этих двух направлений идеологии Древнего Китая, даже в отношении концепции познания и понимания роли знаний. Как нам представляется, ранние даосы отнюдь не отрицали знания как таковые, но относились негативно лишь к эмпирическому познанию, лишенному, по их мнению, способности проникать в глубь вещей, которую дает лишь «думание сердцем» - умозрительное созерцание и интуитивное восприятие. Даосизм, отрицая полезность конвенционального знания, провозглашает знание иного рода - связанное с постижением Дао-Пути - глубинное, всеохватывающее, цельное, не идущее ни в какое сравнение с теми осколками мыслей, которыми восторгаются обычные люди. Легизм же был в принципе против знаний, не связанных с войной или сельским хозяйством, и любую попытку мудрствования оценивал как отход от предначертанного земным правителем единомыслия.

Утопизм социально-политической концепции “Даодэцзина” весьма ярко демонстрирует одна из последних глав памятника, в которых со всей определенностью обрисован социальный идеал ранних даосов. “Пусть государство будет маленьким и редким население. Орудия в нем, даже если есть, пусть не используется вовсе. Пусть люди в нем относятся серьезно к смерти и не уходят далеко от дома. Пусть даже есть там лодки или колесницы, но ездить в них не надо. Пусть даже есть оружие и латы - не надо содержать их в порядке и готовности. Пусть люди вновь начинают завязывать узелки и применять их вместо письмен. Пусть будет для людей сладка их пища и пусть одежда будет их красива. Пусть мирными жилища будут их и пусть они найдут усладу в своих обычаях и нравах. Соседние страны пусть рядом глядят друг на друга и слушают крик петухов и лай псов у соседей, но люди пусть до самой старости не ходят друг к другу

туда-сюда” (гл. 80: [Торчинов Е.А., 1999, с. 284]). Другими словами, высшее общественное устройство для даосов – это уклад жизни в маленькой патриархальной стране, изолированной от окружающего мира, в которой люди не занимаются “любомудрствованием” и ведут тихую мирную жизнь, не отягощенную излишними заботами, связанными с “плодами цивилизации”.

С подобным социальным идеалом связаны и идеи антисциентизма, которые мы находим в текстах “школы Дао”. С “высоты” нашего сегодняшнего прагматического опыта и “вербальной рационализации” весьма необычными и актуальными выглядят яркие выступления ранних даосов против гипертрофированного возвеличивания техногенных оснований культуры и искусственного усложнения обыденной жизни. “...Если растут познания насчет луков и самострелов, силков, стрел на шнурке и другого оружия, то птицы в небе приходят в смятение; если растут знания в области крючков и приманок, сетей и бредней, сачков и бамбуковых кубарей, то рыбы в воде приходят в смятение; если растут знания насчет загонов, ловушек и тенет, то звери на болотах приходят в смятение. Когда же растет умение лукавить и изворачиваться, изводить и порочить, устанавливать тождество и различие, твердость и белизну, то нравы ввергаются в смятение софистикой. Поэтому в Поднебесной возникает великая смута и вина за нее ложится на пристрастных к знаниям. Поэтому все в Поднебесной умеют стремиться к познанию неизвестного, но не умеют стремиться к познанию известного; все умеют осуждать то, что считается недобрым, но не умеют осуждать то, что считается добрым, - это и ведет к большой смуте. Поэтому-то наверху и затмевается свет луны и солнца, а внизу истощается сила гор и рек...” (“Чжуан-цзы”, гл. 10: [Позднеева Л.Д., 1967, с. 180]).

Социальный идеал ранних даосов включает и представления об идеальном типе правителя. Совершенный даосский правитель - это мудрец,

который действует через “не-действие” (“не-деяние”), который позволяет подданным следовать “естественности” (“цзы жань”), которого не видно и не слышно, поскольку его правление приводит царство к той высшей социальной гармонии, при которой любое вмешательство является излишним и чрезмерным. Совершенномудрый даосский правитель осуществляет правление на основе следования Дао - он его постиг, а потому наделен всеми атрибутами последнего, что и дает ему возможность эффективно распространять великий Дао-Путь и на своих подданных, но распространять через посредство “не-деяния” (у вэй), одним только своим пребыванием в этом мире и своей внутренней благой силой Дэ⁸⁷. В 25 главе “Даодэцзина” такой властитель мира людей прямо называется первым из “четырех великих”, наряду с Дао, Небом и Землей: “... Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя Путем-Дао. Делая усилие, называю тебя Великим. Великое называю уходящим, уходящее называю далеким, далекое называю возвращающимся. Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика, Монарх также велик. Таким образом, в мире четверо великих, Но Монарх из них - на первом месте” [Торчинов Е.А., 1999, с. 244].

Именно монарх, уподобившийся Дао, приводит и мир, и своих подданных к восстановлению изначальной гармонии и единства. И здесь мы находим аллюзии с концепцией, которая в дальнейшем станет весьма распространенной в организованной даосской религии - концепцией даосского тела, которая представлена в блистательных исследованиях К. Шиппера [1978, с. 355-386; 1982]. Концепция даосского правителя соединила социальную тематику с космологической [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 95, 107]. Совершенный даосский правитель, постигший Дао-Путь, возвращает (только одним своим присутствием, физическим пребыванием

⁸⁷ В такой интерпретации мы, возможно, неоправданно сближаем даосскую концепцию совершенномудрого правителя и доктрину императорской власти (о последней обстоятельно писал А.С.Мартынов: [Мартынов А.С., 1998, с. 36-75]). Однако на это сходство указывает ханьская оценка текстов “школы Дао”, о которой мы скажем ниже.

в своем царстве, иначе говоря - через посредство физического тела) мир к изначальной, но некогда утраченной гармонии. Вполне вероятно, что именно эти представления, отраженные в текстах “школы Дао” (но имеющие аналоги и в сочинениях других школ, что, надо думать, свидетельствует об их некоем общекитайском корне) дали толчок к появлению в первых веках новой эры концепции даосского священнослужителя (имеются в виду священнослужители движения Небесных наставников), который с помощью своего физического тела возводит “духовных чад” по ступеням, ведущим ввысь.

Ханьская интерпретация

Социально-политические концепции, столь широко представленные в “Даодэцзине”, дают основания заключить, что первоначальная интерпретация этого памятника, как, впрочем, всей идеологии “школы Дао”, была тесно увязана с политическими и рационалистическими идеями, имеющими практическое значение для выхода из охватившего эпоху кризиса. Нам представляется, что религиозный аспект в интерпретации “Даодэцзина” выходит на первый план лишь в определенных исторических условиях, он вторичен по своему значению и хронологически является более поздним. Этим контекстом, превратившим, “Даодэцзин” в текст откровения, явилось, как думается, некое целостное многоединство, в котором идеи “школы Дао” синтезировались с представлениями о бессмертии и путях его обретения, а также с различными ритуальными и культовыми практиками. Иначе говоря, мистическое (или мистико-религиозное) прочтение данного памятника со всей определенностью можно отнести лишь ко времени активного оформления даосизма как целостной религиозной системы, что соответствует первым векам новой эры. Более того, и с приходом новой эры эзотерическое прочтение книги Лао-цзы культивировалось, насколько можно судить, в среде адептов даосизма и шло параллельно с его

секулярной интерпретацией. Среди тех образованных чиновников и аристократов, которые не являлись последователями даосизма, “Даодэцзин” воспринимался как великая Книга, принадлежащая не столько даосской, сколько общекитайской культурной традиции. Хорошо известно, что на протяжении тысячелетий этот памятник входил в обязательный минимум литературных сочинений, которые должны были знать все претендующие на звание “человека культуры” (вэнь жэнь), т.е. образованной личности конфуцианского типа.

Учение “Даодэцзина” воспринималось первыми читателями, по-видимому, как философия, призванная указать человеку, прежде всего - правителям и сильным мира сего - путь к личному и социальному спокойствию и гармонии, как учение, лежащее в том же русле рационализма и практицизма, что и конфуцианство или легизм. У нас нет данных, подтверждающих, что вне контекста религиозного даосизма, который становится фактом социальной истории Китая лишь с началом новой эры, учение “Даодэцзина” было связано с загадочными формулами-амулетами (*фу*) или мистическими практиками. Между тем, мы знаем, что для многих поколений китайской аристократии “Даодэцзин”, также как и его легендарный автор Лао-цзы, ассоциировался с практическим руководством этико-политического характера, предназначенным для приведения личности, социума и мира в состояние гармонии и умиротворения, что всегда было аксиологическим стержнем доктрины государственного управления в Китае. “Ряд фрагментов памятника, - отмечает Е.А. Торчинов, - ...создает впечатление, что первоначально текст во многом предназначался правителю в качестве руководства по преобразованию и упорядочиванию государства на основе... философии Дао и дэ” [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 139]. На такую оценку текстов даосской философской классики, объединенных в рубрику “школа Дао”, указывает библиографический трактат “И вэнь чжи” из “Истории [Ранней]

Хань” (“Хань шу”). В этом источнике находим следующий комментарий к списку текстов “школы Дао”:

«Учение последователей “школы Дао” ведет свое начало от придворных историографов⁸⁸. Последовательно записывая победы и поражения, жизни и смерти, ниспосланные беды и блага, Дао-Путь древности и современности, [они] пришли к осознанию главного и пониманию сути. Очиститься и сделаться пустым для сохранения собственного естества⁸⁹, стать слабым и мягким для поддержания собственной жизни⁹⁰ - это и есть искусство правителей и владык (букв. “обратившихся лицом к югу”⁹¹). Это учение соответствует уступчивости, которой обладал Яо⁹², и смирению, которому учит “Книга Перемен”, гласящая, что через смирение всегда (букв. “четырежды”) обретают выгоду⁹³. Школа последователей Дао-Пути развивает все это. Когда

⁸⁸ Согласно Сыма Цяню Лао-цзы были историографом: “...Лао-цзы был хранителем дворцового архива [царства] Чжоу” [Исторические записки, 1996, с. 38].

⁸⁹ Сравни с гл. 11 и 37 “Даодэцзина”: “Тридцать спиц соединяются в одной ступице, [образуя колесо], но употребление колеса зависит от пустоты между [спицами]. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты...”. “...Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой... Отсутствие желаний приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой устанавливается” [Древнекитайская философия, 1972, т. 1, с. 118, 126].

⁹⁰ Сравни с гл. 78 “Даодэцзина”: “Вода - это самое мягкое и самое слабое... в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного. Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое. Это знают все, но люди не могут это осуществлять. Поэтому совершенномудрый говорит : Кто принял на себя унижение страны - становится государем, и кто принял на себя несчастья страны - становится властелином“ [Древнекитайская философия, 1972, т. 1, с. 137].

⁹¹ Обратившийся лицом к югу и опустивший при этом руки - символ бездействия, спокойствия и процветания. Указывает на мудрого правителя, который, следуя естественности, привел (или приведет) свой народ к процветанию - в стране так спокойно, что царю нечего делать. В китайской традиции (не обязательно даосского направления) выражение указывает на монарха. Трон в Китае всегда был обращен к югу, к солнцу, что символизировало центральное положение правителя.

⁹² Яо - один из легендарных правителей Китая, культ которого во многом связан с конфуцианским учением. В данной фразе скрыта цитата из “Шу цзина” (“Книгу истории”): “[Яо] возвращал предписанную этикетом вежливость (юнь гун) и преуспел в уступчивости (кэ жан)” [СШУЦ, т.1, “Шу цзин”, цз. 1, с. 1].

⁹³ В данной фразе содержится указание на толкование к 15-ой гексаграмме “Книги Перемен” (“И цзин”) [СШУЦ, т. 1, “Чжоу и”, с. 17]. Перевод и интерпретацию данных

порвавшие [с мирской жизнью] следуют данному [учению], они стремятся отбросить ритуал и ученость, отказываются от [ложно понимаемых принципов] гуманности и долга-справедливости⁹⁴. Поэтому и говорят: “Только храня в себе чистоту и пустоту, можно осуществлять [истинное] правление» [ХШИВ, с. 28]⁹⁵.

“Даодэцзин”, написанный лапидарным, располагающим к загадочности и многозначности языком, несомненно, дает основания для различных толкований. Тем не менее, данный комментарий из “Хань шу” фиксирует, что на рубеже новой эры в среде образованного служилого сословия была распространена социально-политическая интерпретация этой книги. Она заключалась и в ориентации на высшие слои общества (“правителей и владык”), и в акцентации практической значимости учения Лао-цзы для управления государством и подданными. Эта акцентация выразилось в подчеркивании тех положений памятника, которые перекликаются с имеющими практическую ценность социально-этическими концепциями конфуцианства - представлением о “мудрости древних”, выпестованным конфуцианской традицией и нашедшим отражение в культе легендарных правителей, в том числе и в пиетете к полубогородному Яо, и в культе древнейших письменных памятников, включая “Книгу истории” и “Книгу Перемен”.

Иначе говоря, с большой долей уверенности можно полагать, что ранние интерпретации “Даодэцзина”, по крайней мере та их часть, на которую опирается Бань Гу, были социально-политическими. Более того,

толкований см. у Ю.К. Щуцкого: [Щуцкий Ю.К., 1997, с. 254, 326-329].

⁹⁴ Сравни с гл. 19 “Даодэцзина”: “Когда будут устранены мудрствования и ученость, народ будет счастливее во сто крат, когда будут устранены человеколюбие и “справедливость”, народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники... Поэтому нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшить личные желания и освободиться от страстей” [Древнекитайская философия, 1972, т. 1, с. 120].

⁹⁵ Перевод выполнен с использованием комментария Ван Ли [1986, т. 3, с. 748-749]. На русском языке фрагмент имеется в переводе Е.П. Синицина, с которым наш вариант расходится в некоторых деталях: [Древнекитайская философия, 1990, с. 322].

тексты не подтверждают, что изначально существовали какие-либо другие “общепризнанные” толкования учения Лао-цзы. Мы лишь можем размышлять или предполагать об их существовании, но источники о них не говорят. Одну из самых ранних оценок “школы Дао” мы находим именно у Бань Гу, и она однозначно говорит об этом направлении древнекитайском мысли не как о мистической, а как о социально-политической идеологии. Оценки трактатов «школы Дао» мы встречаем и в других памятниках - прежде всего в синхронных текстах древнекитайской философии. Но они также не выходят (эксплицитно) за рамки дискурса и не имеют непосредственного отношения к религиозно - мистическому прочтению этих сочинений.

Все сохранившиеся ранние “мистические” интерпретации “Даодэцзина” принадлежат кисти либо авторов первых веков новой эры, когда в самом даосском движении уже началось активное объединение различных практических и теоретических даосских ориентаций, либо аутентичность таких работ весьма сомнительна. К текстам такого рода относится, например, работа Хэ-шан-гуна (Старца с берегов Реки) “Толкования с разметкой фраз Праведника с берегов Реки” (“Хэ-шан чжэнь-жэнь чжан цзюй”), имеющая, по-видимому, связь с двумя версиями, сохранившимися в “Дао цзане” [ДЦ 363; ДЦ 395-398]. “И вэнь чжи” из “Хань шу” фиксирует две книги Хэ-шан-гуна, но лишь в дополнении, составленном Яо Чжэнь-цзуном уже в годы правления династии Цин (1644-1911) [ХШИВ, с. 83], что вызывает сомнения о принадлежности данных сочинений эпохе Ранняя Хань. Другое раннее сочинение, однозначно связанное с религиозным прочтением “Даодэцзина” и известное по источникам из Дуньхуана, - это “Комментарий Сян Эра [к Книге] Лао-цзы” (“Лао-цзы Сян Эр чжу”). К этой же категории текстов мы относим и дошедшую до нас “Книгу-основу Великого благоденствия” (“Тай пин цзин”, [ДЦ 748-755]; дуньхуанский вариант S. 4226). Однако обе последние работы были созданы уже в организованном даосском

религиозном движении, которое начинает разворачиваться в Китае лишь в конце ханьской эпохи.

Что касается легендарных, овеянных мистикой жизнеописаний Лао-цзы, то они также появляются относительно поздно, не ранее последних десятилетий правления династии Восточная Хань (1-3 вв. н.э.). Например, текст, связанный с именем стража заставы Инь Си, которому Лао-цзы, якобы, передал тайны своего учения, - “Эзотерическая биография Начальника заставы, Высшего праведника господина Вэнь-ши” (“Вэнь-ши сянь-шэн У-шан чжэнь-жэнь Гуань лин нэй чжуань”), частично сохранившаяся в даосской антологии “[Книги] в жемчужных обертках [из] Трех вместилищ” (“Сань дун чжу нан”, [ДЦ 782, цз. 9]), была создана на рубеже 3-4 вв. [14, с. 39-76]. Знаменитая же “Книга-основа о превращениях Лао-цзы” (“Лао-цзы бянь-хуа цзин”; дуньхуанская рукопись S. 2295), видимо впервые указавшая на “прежде небесное” рождение и подробно изложившая историю чудесных явлений Лао-цзы в мир людей, появилась не ранее конца второго века, а законченный (“классический”) вид обрела еще позже, в период Лючао (3-6 вв.) или даже, по мнению некоторых японских исследователей, в начале Тан (7-10 вв.) [Одзаки Масахару, 1995, с. 42, 44].

В этой связи хочется отметить некоторую сомнительность, на взгляд автора данных строк, отдельных мистических интерпретаций “Даодэцзина”, которые продолжают появляться в отечественной литературе. Вряд ли можно согласиться, например, с некоторыми положениями из работы доктора А.А.Маслова, выполненной в таком ключе [Маслов А.А., 1996]. Отдавая должное глубокому исследованию ученого, его интересным, а в некотором отношении и уникальным переводам (например, комментария Ван Би), в то же время вряд ли уместным, как представляется, является последовательное сопровождение текста “Даодэцзина” иллюстрациями даосских формул-амулетов *фу* [Маслов

А.А., 1996, с. 215-298] и настойчивое заострение внимания на мистических и религиозных толкованиях этого сочинения, которые, как мы уже сказали, отнюдь не известны нам по текстам, синхронным времени создания самого “Даодэцзина”. Идеи “Даодэцзина” и их мистическое толкование, несомненно, связаны друг с другом, но все же, строго говоря, сохранившиеся письменные источники не дают оснований считать их диахронными явлениями, и вряд ли стоит их совмещать, когда речь идет о том, “чтобы предоставить... широкому читателю древний трактат в том контексте духовной и мистической традиции, в которой он сформировался” [Маслов А.А., 1996, с. 163]. Включая элементы мистики и того, что мы называем сейчас эзотерическим знанием, трактат “Даодэцзин” все же содержал их в качестве “потенциально сущего”, об актуализации которого мы со всей определенностью можем говорить лишь начиная с первых веков новой эры. Только с этого времени тексты начинают утверждать - определенно и однозначно - что философия, отраженная в “Даодэцзине”, соединяется с различными оккультными практиками, психотехникой, а также отдельными концепциями и представлениями, заимствованными из буддизма.

“И вэнь чжи” из “Хань шу” свидетельствует, что для читателей и интерпретаторов эпохи Ранняя Хань, как следует из комментария Бань Гу, сочинения “школы Дао” были прежде всего текстами социально-политической философии. Соответственно, автор “Даодэцзина” воспринимался ими как фигура в высшей степени загадочная, таинственная, познавшая высшие законы мироздания, но все же не утратившая свои земные черты и корни - великий!, мудрейший!, но все же человек (архивариус!), а не прародитель Дао или небесный чиновник. В этой связи вспомним и первое известное жизнеописание Лао-цзы – оно (снова же!) было создано в эпоху Ранняя Хань, и в нем Сыма Цянем (145? - 86? гг. до н.э.) – явный поклонник даосских идей – ни словом не намекает на какие-то божественные характеристики Лао-цзы

[Исторические записки, 1996, с. 38-39]. Лишь позже, в даосских религиозных текстах, начало появления которых относится к первым векам новой эры, мы впервые находим сведения о том, что Лао-цзы обладает качествами “прежде небесного” божества, “прародителя Неба и Земли”, дарующего в виде откровений свои книги жителям профанного мира.

Социологический ракурс

Учение “школы Дао” не может не подвести нас к вопросу о носителях этой идеологии, столь остро переживающих разорванность бытия - как онтологического, так и социального, столь кардинально отторгнутых от изначального единства мира, что их “тоска одинокого” проявляется даже на уровне лексики - их высшим принципом становится идея “Одного”.

Социальная история Китая периода Чжаньго дает достаточно оснований для такого рода умонастроений. Бесперывное военное и политическое противоборство царств, разложение старых форм социальной организации и системы ценностей вкупе с идейными брожениями эпохи не могли не оставить свой отпечаток в сознании авторов этих текстов.

Другой фактор, сформировавший подобную философию, связан с социальным статусом носителей этой идеологии. Как отмечает Е.А.Торчинов, они “во многом были ‘пограничными’, в какой-то степени ‘маргинальными’ личностями. Они были причастны архаичной религиозности и стихии мифопоэтического мышления и одновременно являлись носителями становящегося дискурса. Они были более тесно, чем другие мыслители эпохи, связаны с древними формами религии..., но утратили непосредственность в отношении этой религии, сделав ее содержание объектом рефлексии и превратив архаический миф в философский символ, мифологему в идеологему. Даосские мыслители

оказались наиболее активными участниками кризиса старых и вызревания новых исторических типов сознания, субъектами этого процесса. Отсюда также чувство собственного одиночества, ...ощущение разорванности бытия и отсутствия понимания, вылившееся в переживание сущностного разрыва в самом мироздании” [Торчинов Е.А., 1993, 4, с. 106]. Видимо, маргинальный статус представителей этого движения сыграл не последнюю роль в поисках ими собственной социальной ниши. Эти поиски и привели, как думается, к формированию социальной философии Дао и дэ, которая, в последующем, соединившись с другими направлениями даосско ориентированной мысли и практики, послужила толчком к созданию организации, обеспечившей ее носителям, бывшим некогда “маргиналами”, социально комфортное состояние в сложной общественной и идеологической стратификации китайского общества, что, разумеется, по необходимости потребовало и определенных компромиссов, и некоторых трансформаций ранних представлений.

Некоторые выводы: о соотношения философии и религии в текстах “школы Дао”

И философский уровень даосской традиции, и религиозный неотделимы от построений “Даодэцзина”. Этот тезис, достаточно отчетливо выдвинутый в отечественной синологии еще Ф.С.Быковым [1966, с. 169], ирриванно представлен в исследованиях Е.А.Торчинова [1998, 2, с. 148-170; 1993, 4, с. 37-46; 1994, 2, с. 7-24]. Учение “Даодэцзина”, неразрывно связанное в китайской традиции с именем Лао-цзы, несомненно, располагает к таинственности и мистицизму. С точки зрения современной мировой даологии, “Даодэцзин” имплицитно содержит многие идеи, получившие свое полное изложение позже, в религиозной доктрине даосизма, - это смутные указания и на обретение бессмертия, и на способы достижения трансперсональных состояний. Например, выдающийся знаток древнекитайской словесности и идеологии профессор

И.С.Лисевич считал, что на медитативные практики указывают седьмая и, особенно, шестнадцатая главы “Даодэцзина” [Бамбуковые страницы, 1994, с. 353, 70, 71]. Что касается “Чжуан-цзы”, то в нем такого рода идеи отражены еще более определенно.

Тем не менее, тексты “школы Дао” все же не являются религиозными сочинениями в собственном смысле этого слова. Они отражают, эксплицитно и прежде всего, философский уровень даосизма. Все остальное представлено в них имплицитно, и письменных источников, созданных в период Чжаньго (5-3 вв. до н.э.) и отражающих уровень понимания этих смутно угадываемых, но все же четко не определенных идей и представлений, в нашем распоряжении нет. Соответственно, мы оцениваем эти памятники прежде всего как тексты первой философии. Религиозная составляющая этих памятников настолько неопределенна, что поддается реконструкции лишь, как думается, с учетом очень широкого контекста, что, в свою очередь, также требует ряд допущений и предположений, абсолютную достоверность которых китайские источники нам подтвердить не могут. Особенно это касается “Даодэцзина”, краткие и многозначительные сентенции и намеки которого с полным правом позволяют нам называть его одним из самых темных текстов китайской философской традиции. Памятник дает достаточно оснований для различных интерпретаций, однако как оценивал этот текст сам его автор и его современники, - об этом мы можем лишь догадываться и вряд ли когда-нибудь узнаем наверняка. Как отмечал И.С.Лисевич, “Даодэцзин” является изначально закрытой книгой, и, следовательно, мы никогда не можем быть до конца уверены, что поняли ее мысли правильно и до конца [Лисевич И.С., 1994, с. 68]. Однако когда речь идет о раннеханьской эпохи, то она дает нам целый ряд свидетельств, указывающих, что образованные люди этого времени воспринимали учение «Даодэцзина» как социальную философию, лишенную какой-либо мистики и находящуюся в той же

общекитайской парадигме рациональной идеологии, что и раннее конфуцианство или легизм.

ИСТОЧНИКИ

ДЦ - Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай: Печатня “Ханьфэньлоу”, 1923 - 1926.

СШУЦ – Сы шу у цзин (Четверокнижие и Пятикнижие). В 3-х тт. Пекин: “Чжунго шудянь”, 1985.

ХШИВ - Хань шу. И вэнь чжи (История [Ранней] Хань. Описание классических [книг и прочей] литературы). Шанхай: “Шаньфу”, 1955.

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

1. Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. Сост., вст. статья, статьи об авторах и коммент. И.С.Лисевича. М.: Вост. лит., 1994.

2. Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах. М.: Мысль, 1972-1973.

3. Древнекитайская философия: Эпоха Хань. Собрание текстов. М.: Наука, 1990.

4. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Том 7. Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М.: Вост. лит., 1996.

5. Мартынов А.С. Категория дэ - синтез “порядка” и “жизни” // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 36 - 75.

6. Мистерия Дао. Мир “Дао дэ цзина”. Сост., пер., иссл. и примеч. А.А.Маслова. М.: Сфера, 1996.

7. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (6-4 вв. до н.э.). Пер., введ. и коммент. Л.Д.Позднеевой. М.: Наука, 1967.

8. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

9. Торчинов Е.А. Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

10. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая “Книга Перемен”. 2-е изд., испр. и доп. под редакцией А.И. Кобзева. Составление, статьи, био- и библиография А.И. Кобзева, предисл. к 1-му изд. Н.И. Конрада, статьи В.М.Алексеева, примеч. А.И. Кобзева и Н.И. Кобзева. М.: Вост. лит., 1997.

11. Ozaki Masaharu. The History of the Evolution of Taoist Scriptures // Acta Asiatica. Tokyo. 1995. Vol. 68. P. 37-53.

12. Schipper K. The Taoist Body // History of Religions. Chicago University Press. 1978. Vol.17. No 3-4. P. 355-386.

13. Ван Ли. Гудай ханьюй (Древнекитайский язык). В 4 тт. Пекин: “Чжунхуа шуцзю”, 1986.

14. Ёсиока Ёситоё. Докё то букё (Даосизм и буддизм). Т.3. Токио: “Кокусё канкокай”, 1976.

О КНИГЕ «ДАО ДЭ ЦЗИН»

История книги Лао-цзы не так темна, как его собственная биография, однако и в ней немало неясных мест. Они, естественно, относятся в большинстве к самым ранним векам существования книги и возникают всякий раз, когда ее история оказывается тесно связанной с именами отдельных даосских учителей.

От средних веков до нас дошло немало изданий «Дао дэ цзина», отпечатанных с резных досок (ксилографы). Только в «Сокровищницу Пути» — знаменитое собрание священных даосских книг — вошло более сорока толкований вместе с самим текстом — впрочем, текстологические различия здесь незначительны. Сохранились и каменные стелы с выбитым на них текстом «Дао дэ цзина» — наиболее ранние относятся к 710 г. и к 738 г.; стела III в. хотя и погибла, но сохранились ее эстампы. В начале нашего столетия в замурованных пещерных книгохранилищах близ г. Дуньхуан вместе с обширной буддийской литературой были обнаружены пятнадцать рукописных фрагментов книги, в т. ч. относящихся к эпохе шести династий (III—VI вв.). Наконец, в 70-х гг. во время раскопок древнего захоронения в Мавандуе были найдены две рукописи «Дао да цзина», датируемые самое позднее II в. до н. э. Еще в III в. до н. э. подобный же текст комментировал философ Хань Фэй-цзы, а различные упоминания и реминисценции в источниках еще более древних позволяют предполагать, что книга действительно была создана где-то в VI—V вв. до н. э. и является вполне аутентичным литературным памятником.

Композиционно трактат Лао-цзы делится на две почти равные части: «Книгу Пути» («Дао цзин»), повествующую о Дао, и «Книгу Благодати» («Дэ цзин»), повествующую о Дэ. Во всех современных изданиях текст «Книги

Пути» идет первым, и так было уже в версии «Старца с берегов Реки» — Хэшан-гуна (II в. до н. э.), однако мавандуйские рукописи, несколько более ранние, открываются «Книгой Благодати». Главы «Книги Пути и Благодати», подобно произведениям, входящим в китайский поэтический канон, в «Книгу Песен», принято именовать «чжан» — «стих», и это совпадение не случайно, поскольку все они, за исключением всего лишь трех, рифмованные и ритмизованные. Рифма памятника достаточно свободна, о конкретных звуковых соответствиях можно спорить, поскольку восстановить древнее звучание иероглифов не так легко, однако поэтичность текста несомненна. Когда-то известный советский востоковед академик Н. И. Конрад назвал труд Лао-цзы «философской поэмой», и, вероятно, будет вполне правомерно именовать ее главы «стихами», как именуются отдельные части других древних сакральных текстов такого рода: в китайской «Книге Песен» («Ши цзин»), в Библии или в Коране. Правда, пытаться дать их поэтический перевод было бы чрезмерной самонадеянностью — слишком велико различие древнекитайского и русского стиха, слишком дорог каждый оттенок смысла. Так что автор этих строк ограничится лишь смысловым переводом, ритмизовав его по мере своего умения.

Стилистически книга Лао-цзы довольно своеобразна; она отличается от более поздних даосских памятников, немалое место занимают сюжетные вкрапления типа притч. «Дао дэ цзин» афористичен, однако это не просто набор афоризмов, каждый из которых довлеет сам в себе; афористична его мысль, которая движется свободно и не скованно от одного высказывания к другому, но движется, не прерываясь. Нужно немало знать, чтобы следить за этим движением мысли философа, ибо многое не высказано, о только намечено, многое же вообще остается за строкой. В построении нет строгой логики, да книга и не рассчитана на логическое восприятие — как и другие Подобные каноны, ее надо не раз читать и перечитывать, чтобы собственные мысли читателя устремились теми же путями, соединились с мыслью автора и вошли в его мир. В известном смысле она рассчитана на медитативное

постижение и сама может служить средством медитации. По-видимому, медитировал и Лао-цзы — на это, в частности, указывает стих десятый, где говорится о сосредоточении на Едином, умении особым образом заставить двигаться свою жизненную энергию ци, умении очистить свой «мистический взор» (сюань лань) и прозреть истину, отказавшись от привнесенного брэнного знания. Впрочем, это, пожалуй, единственный отрывок подобного рода — все же остальное при желании вполне может быть отнесено к области философии и включает в себя самые различные стороны осмысления действительности, которая рассматривается автором как великий и единый космос, где все взаимосвязано и взаимоподобно. Вселенная, государство, человеческое тело, наконец, устроены сходным образом и как бы повторяются, словно игрушечные фигурки, вложенные одна в другую — потому-то мудрый должен поступать всегда одинаково, ибо законы космоса непреложны в любой его точке.

Если принять точку зрения Н.И. Конрада на «Дао да цзин» как на философскую поэму, то можно сказать, что у этой поэмы есть вполне определенный герой — даосский мудрец, человек, достигший просветления; и написано она о нем в помощь другим, взыскующим Пути.

Даосский мудрец равен Земле и Небу, ибо он естествен; он не отделен от космоса личной волей или иллюзорным знанием; напротив, он весь слиян с ним и потому так же велик. Нет ничего, что он был бы неспособен совершить. Он могуч, ибо победил самого сильного врага — себя и свои вожеления. Ведь именно желания человеческие мешают человеку отстраниться от суеты и увидеть нечто, скрывающееся за «вещной» оболочкой, познать сокровенное таинство мира. Мудрец познает мир «не выходя со двора», ибо его внутренний взор не затенен разноцветьем окружающего, а внутренний слух не оглушен разноголосицей звуков. Именно потому, что мудрец несравненно велик, для него не существует тех ценностей, которые столь дороги сердцу каждого. Не только труднодобываемые товары или радость забав не прельщают его, но и громкие

слова для него — всего лишь «звук пустой».

Идеалы Лао-цзы вообще отличались от всего того, что было принято в нормально развивающихся человеческих сообществах и но чем эти сообщества зиждились. Он хотел бы, чтобы эти сообщества не развивались — и быть может, нашел бы сейчас немало единомышленников; он хотел поделить гигантский людской конгломерат на мельчайшие составляющие, не использующие никаких технических ухищрений и не общающихся между собой. Именно они, по мысли Лао-цзы, должны бы прийти на смену большим городам, дабы сделать человека снова счастливым в его наслаждении простой безыскусной жизнью в гармонии с природой. Лишь тогда пища его станет снова сладка, жизнь — умиротворенна, одежда — по-настоящему прекрасна, а нравы и обычаи, очищенные от накопившихся взаимной злобы и ожесточения, — радостны, как во времена «высокой древности». «Малые царства с редкими жителями», где оружие существует лишь для того, чтобы устранить соблазн его применения, и где пение петухов и лай собак в соседних селениях не вызывает желания их посетить, ибо везде одна и та же культура — на уровне завязывания узелков для памяти. Прекратить общение, порвать паутину общественных связей и тем уничтожить современное общество как таковое — вот, по мнению Лао-цзы, единственный способ возвращения к естественному существованию. Замкнутые сообщества не эволюционируют — история подтверждает это, — а Лао-цзы, как и другие даосы, против движения вперед, против прогресса. Развитие вырывает человека из рая неведения и бросает его в мучительную круговерть времени, лишаящую его истинного счастья. Человеку не нужны дальние странствия, ибо в них, по выражению другого мудреца, он «познает лишь самого себя». Человеку не нужно оружие, несущее смерть и страдания, не нужны механизмы, ибо они в конце концов делают бездушным механизмом самое сердце человеческое. А коль скоро время движется по кругу, то приносимые им достижения иллюзорны — нынешнее движение вперед впоследствии сменится движением вспять, уничтожая все приобретенное ранее. Ток не

лучше ли остановить часы общественного времени и насладиться теми ценностями, которые сулит человеку отказ от погони за иллюзиями? — Во всяком случае, к этому взывает Лао-цзы в предпоследнем, восьмидесятом стихе.

Вообще, вся стратегия поведения человека в этом мире должна быть совершенно иной, чем та, к которой он привык. Воинствующим не должно быть даже Добро; «добро с кулаками» — уже нонсенс; стараясь утвердить себя пусть только словом, оно переходит в свою противоположность. «Ради сокровищ земли срывают ее горы, ради жемчужин морских замутняют водоемы, — пишет комментатор «Дао да цзина» «Старец с берегов Реки», — а роди спора и многоглаголения губят свое тело». Единственный путь осуществления добра в этом мире — недеяние или же «деяние без борьбы», без стремления насильственно переломить ход событий и что-то навязать другому. Вообще, «я» и «другой» связаны между собой странной связью, они вовсе не противостоят друг другу, как мнится многим, и потому никому нет нужды бороться со всем светом за свою часть. Ведь небесное Дао Лао-цзы неисчерпаемо, его хватит на всех; и оно готово одарить каждого (стих 81), не делая между людьми различия (стих 79). Потому-то «мудрец не стяжает: чем больше делает для других, тем больше имеет; чем больше отдает другим, тем больше ему добавится» (стих 81), ибо сом он как бы уподобляется Солнцу и Луне, свет которых не оскудевает, сколько бы ни расточали его эти светила (Старец...). Как не вспомнить тут слова о том, что «рука дающего не оскудевает», сказанные уже в другом месте и в другое время?

ОБ АВТОРЕ «ДАО ДЭ ЦЗИНА»

Личность автора книги всегда интересует и читателя, и исследователя, поскольку эта личность накладывает свой субъективный отпечаток на произведение, а обстоятельства жизни автора могут немало добавить к тому, что им уже сказано. К сожалению, сведения о Лао-цзы и его жизни скудны, недостоверны, противоречивы, а порой — просто фантастичны.

Мы располагаем тремя древними жизнеописаниями Лао-цзы, и все они, особенно первые два, достаточно немногословны. Самое раннее принадлежит кисти отца китайской историографии, Сыма Цяня (145—86 гг. до н. э.) и включено в его «Исторические записки» («Ши цзи»). Здесь жизнеописание Лао-цзы объединено с биографиями его последователей (или тех, кого историк таковыми считал).

Следующее жизнеописание Лао-цзы появилось только через пятьсот лет, в ряду «Жизнеописаний мужей возвышенных» («Гао ши чжуань»), принадлежащих кисти⁹⁶ историка Хуанфу Ми (215—282 гг.). Однако наиболее исчерпывающим является все же жизнеописание патриарха даосизма, созданное младшим современником Хуанфу Ми, известным даосским философом и «практиком» даосизма Гэ Хуном (250—330 гг.). Включенное в его «Жизнеописания святых и бессмертных» («Шэнь-сянь чжуань»), оно известно ныне по компилятивному собранию старых текстов «Обширные записи годов Великого благоденствия» («Тайпин гуанцзи»), отпечатанному по императорскому повелению в 981 г. Жизнеописание Гэ Хуна ценно тем, что в нем во всей полноте отразилась собственно даосская традиция, в значительной степени игнорируемая предшественниками, и даны сведения из ряда не сохранившихся ныне даосских книг. Здесь отмечены точки зрения

⁹⁶ В старом Китае писали кистью.

разных даосских школ, приводится немало легенд и преданий, описывается внешность Лао-цзы. Русский перевод второй части жизнеописаний Гэ Хуна опубликован автором этих строк в 1980 г. («Пурпурная яшма», стр. 87—92).

Надо сказать, что уже первую биографию Лао-цзы, составленную Сыма Цянем, отделяло от жизни ее героя без малого триста лет: историку время Лао-цзы виделось приблизительно с такого же расстояния, как нашему современнику время царствования Петра. Учитывая то обстоятельство, что придворная должность мыслителя (если он ее действительно имел) была весьма незначительна, отыскать достоверные сведения о его жизни оказалось уже тогда нелегко. Сыма Цянь, со свойственной ему добросовестностью, отмечает сомнительность некоторых фактов, дает альтернативные точки зрения. («Некоторые говорят: «Дань и есть Лао-цзы», другие же говорят:

"Нет!" В наше время уже никто не знает, так это или не так».) Утверждать что-либо определенное трудно еще и потому, что «Лао-цзы был благородным мужем, скрывшимся (от мира)», он сознательно старался вершить свой жизненный путь, «не оставляя следов,» и, как утверждает даосская традиция, неоднократно менял имена.

О том, насколько отрицательно относились вообще даосы к любому выходу из безвестности, говорит нам притча о двух отшельниках, которую мы находим в древней книге «Чжуан-цзы» и у того же Хуанфу Ми. Как-то раз отшельник Чао-фу, живший в легендарные времена совершенно-мудрого государя Яо (предположительно: XXIII — XXII.вв. до н.э.) и довольствовавшийся вместо жилища чем-то вроде гнезда или насеста в кроне большого дерева, привел к ручью на водопой своего теленка. У ручья он застал другого отшельника, Сюй Ю, яростно отмывавшего свои уши. Чао-фу заинтересовался, в чем дело, и друг поведал ему, что государь Яо, прослышав о его добродетелях, пригласил его ко двору, желая вручить всю полноту власти. Ему же, Сюй Ю, ненавистны даже речи о мирской власти, и потому он хочет отзвук их выполоскать из своих ушей. «Если бы ты жил среди высоких скал и глубоких ущелий вдали от людских путей, — отвечал

на это Чао-фу, — кто бы о тебе узнал? Но ты легкомысленно порхал с места на место, желая, чтобы о тебе слышали, и домогался известности. Мой теленок и то побрезгует теперь здесь пить!» И увел теленка вверх по течению.

Иными словами, человек должен жить естественной жизнью, не стараясь быть лучше других, не домогаясь богатства и славы, не пытаясь оставить свой след в истории, — так считали даосы и, по-видимому, сам Лао-цзы. Именно это подчеркнутое Стремление выйти из сферы общественных взаимоотношений делает столь трудным исследование жизненного пути большинства даосских авторов, ибо, как говорил Лао-цзы, «умеющий ходить не оставляет следов». Но остаться совершенно незамеченными столь яркая личность и столь мощный ум, к счастью, не могли.

Как почти каждому великому человеку китайской (и не только китайской!) древности, легенды приписывают Лао-цзы чудесное рождение. Его мать зачала без мужа, «при виде гигантской летучей звезды» — в таком облике дух Лао-цзы сошел на землю. Родился он также не обычным, «нечистым образом», а подобно Будде, вышел у роженицы из левой подмышки. До того ей пришлось носить плод целых семьдесят два года (сакральное число!), и когда младенец явился на свет, он был уже седым старцем — явная легенда, пытающаяся доступно истолковать необычное имя Лао-цзы (буквально — «Старый ребенок»).

Считалось, что Лао-цзы родился в южном, тогда еще полуварварском царстве Чу, где пышным цветом расцветал шаманизм. Долгое время затем он занимал должность Великого астролога при дворе номинальных правителей Китая — чжоусских царей и распоряжался самым древним в Китае архивом, возраст которого насчитывал половину тысячелетия. Лао-цзы был прославлен своею мудростью, и вскоре эта слава дошла до его младшего современника, Конфуция. О том, как произошла встреча двух великих учителей, рассказывает Гэ Хун, естественно, показывающий основоположника своего учения в более выигрышном свете. Привыкший

мыслить сугубо земными категориями, Конфуций якобы был пристыжен и растерян, встретившись с мышлением высшего порядка.

-- Я понял, что мысль его подобно птице, парящей в вышине, — признался Конфуций одному из учеников. — Из красноречья своего я сделал самострел, чтоб поразить ее стрелой, но не достал ту птицу и этим лишь умножил его славу. Мысль его, словно изюбрь, словно олень в чащобе. Красноречие мое послало гончих псов, которые преследовали изюбря и оленя по пятам, но не догнали, а только охромели. Мысль его, как рыба в омуте глубоком. Из красноречья своего я сделал леску и крючок, чтоб эту рыбу выудить, но даже не поддел, запутал только леску. Мне не угнаться за Драконом, парящим в заоблачном эфире и странствующим по Великой чистоте. Я понял — Лао-цзы подобен этому дракону! От изумления уста мои раскрылись и не могли сомкнуться, язык вдруг вывалился, дух мой был смущен, не ведая, где пребывает... (Перевод И. Лисевича).

Итак, Дракон — мифический китайский царь животного мира. Старейшина и Патриарх — вот на какую роль претендует Лао-цзы в сонме китайских мудрецов, и, надо сказать, не без оснований. Впрочем, встреча Лао-цзы с Конфуцием, вероятно, в достаточной степени мифологизирована. Наиболее достоверным эпизодом из всей биографии Лао-цзы выглядит его уход — с ним легенда связывает создание (или точнее — запись) канона. Ощущая все усугубляющийся упадок государственной власти и крушение моральных устоев, учитель решает покинуть нравственно гибнущую страну, где нет места для мудрого. Направляясь на Запад (а Западом в то время для Китая было и Индия, и Парфия, и Персия, и просто Центральная Азия), он задержался на пограничной заставе, начальником которой был человек мыслящий и просвещенный (в китайской литературе известный как «Гуань Инь-цзы» — «Учитель Инь с погранзаставы»). Начальник умолил Лао-цзы оставить покинутому им Китаю хотя бы частицу своей мудрости — и тот написал труд, впоследствии названный «Дао да цзином» — «Канонем Дао и Дэ», «Книгой Пути и Благодати».

«Умеющий ходить не оставляет следов», — записал Лао-цзы в своей книге. Значит ли это, что сам он оказался недостаточно искусным и осторожным странником? Не он ли предостерегал от опасности слов и призывал к «бессловесному наставлению», передаче мысли «от сердца к сердцу», но в конце концов сдался на уговоры и написал книгу «в пять тысяч слов»?!

«Кто говорит — ничего не знает,
знающий — тот молчит».

Но если ток, и почтенный Лао
именно тот, кто знал —
как получилось, что он оставил
книгу в пять тысяч слов? —•

(Перевод Л. Эйдтина)

с улыбкой упрекнул его через четырнадцать столетий великий поэт Бо Цзюй-и (772—846 гг.), вспомнив собственные слова мудреца...

Вообще говоря, рассматривать фигуру Лао-цзы удобнее всего «в отраженном свете», на фоне другого человеческого величия, которое позволяет лучше видеть ее необычность. В качестве антитезы Лао-цзы, как это сделал в его жизнеописании историк Сыма Цянь, обычно берут Конфуция, и более контрастную пару поистине подобрать трудно.

Будучи сам личностью совершенно необыкновенной, Конфуций, однако же, напрягает все силы, чтобы удержать свое поучение в сфере посюстороннего, чтобы не выйти за рамки коллективного и здравого смысла. Я говорю «удержать» потому, что его понятие «милосердия», превышающее всякую практическую целесообразность, видится уже где-то на грани трансцендентного. Однако в целом его мысль сугубо нормативна, в том смысле, что отвергает все отходящее от эталона, от нормы. «Учитель не говорил о духе, о силе, о смуте и о чудесном», ибо все это не укладывается в, рамки обычного и должного. Конфуция интересовал прежде всего человек коллективный в общении с себе подобными, и, когда он отказывался говорить

о смерти, ибо «мы не знаем даже, что такое жизнь», это была еще не вся правда; даже смерть «на миру» для каждого своя, это последний интимный опыт, открывающий врата в мир потустороннего, куда Конфуций не углублялся намеренно (в отличие, например, от даоса Чжуан-цзы, видевшего в жизни — сон души, в смерти же — великое пробуждение). Ритуал и долг, верность высшему и сыновнее почтение, государство и семья — вот на что направлен пафос учения Конфуция, в то время как Лао-цзы либо иронизирует над скопищем этих «священных коров», либо видит их (государство, милосердие) совершенно в ином свете. Дух для Лао-цзы — основа основ, ибо он для него — Праматерь сущего. Странствуя в запредельных сферах, Лао-цзы всем своим существом устремлен именно в необычное, а смерть видит в постоянной паре с жизнью, причем небытие ставит превыше всяческого бытия. Постоянные парадоксы Лао-цзы как бы призваны опрокинуть привычный здравый смысл, расшатать стереотипы обыденного мышления, чтобы вывести наконец человеческую мысль за его пределы и открыть ей космические доли. Земная юдоль и сияющие просторы духа — вот две области, где мысли Конфуция и Лао-цзы могли странствовать, практически не пересекаясь. Потому-то так сравнительно мирно сосуществовали на протяжении почти всей китайской истории конфуцианство и даосизм, в бытовой сфере прекрасно дополнявшие друг друга.

Впрочем, наши рассуждения порой бессильны показать различия людей столь ярко, как это делает художественный образ. В «Вёснах и осенях господина Люя» («Люй ши чуньцю»), своеобразной эссенции древнекитайского знания, есть коротенький рассказ-притча, образно рисующий ту степень абстракции, до которой способно подняться бытовое мышление, и реакция на нее Конфуция и Лао-цзы.

«Некий житель царство Цзин⁹⁷ потерял свой лук, но не стал его искать, объясняя это так: «Человек из Цзин потерял, человек из Цзин нашел — какая разница?!»

⁹⁷ Цзин — другое название царства Чу, родины Лао-цзы.

Прослышав об этом, Конфуций сказал: «Надо только опустить слова «из Цзин» — вот тогда будет правильно!» Когда же услышал об этом Лао Дань, то сказал: «Надо опустить и слово «человек» — тогда будет верно!» «Конфуций всегда остается на уровне человеческого, для него это наивысшая возможная ступень, где даже самое отвлеченное и возвышенное из понятий *жэнь* изображается иероглифом с ключевым знаком — человек»⁹⁸. И только Лао-цзы поднимается до чистой идеи» до уровня сверхчеловеческого, космического, где практически все относительно, и обретение становится тождественно своей потере.

«О горе! На тебе покоится счастье. О счастье! Ты стоишь на горе» — эти слово, может быть, и не принадлежат самому Лао-цзы, как утверждает древний автор «Сада речений» Лю Сян (I в. до н. э.), но тем не менее рисуют его ощущение всеобщности точно и конкретно.

Конечно же, когда Конфуций, выйдя от Лао-цзы, говорит своему ученику, что он, Конфуций, «...в познании пути подобен червяку в жбане с уксусом — не поднял бы учитель крышку, и я не узнал бы о великой целостности Небо и земли», то в таком самоуничижении скорее повинен даосский автор цитации, Чжуан-цзы. И тем не менее в сознании любого жителя Поднебесной империи эти две фигуры, пусть без такого ущерба для величия Конфуция, различались очень четко. И всегда на всех картинках мы видим Лао-цзы старшим, убеленным сединами, а Конфуция — более молодым, пришедшим к восседающему на возвышении патриарху. Символика старшего и младшего, хозяина и гостя значили в старой китайской культуре чрезвычайно много. Но здесь они были призваны подчеркнуть скорее иерархию философских ценностей, чем иерархию личностей — действительно, мысль Лао-цзы уходила за такие пределы, перед которыми останавливался даже великий Конфуций.

Еще же Лао-цзы отличает от Конфуция нечто из области чисел, тех чисел, что говорят нам совершенно о иных качествах. У Конфуция, как и у

⁹⁸ Читатель догадался, конечно, что автор имеет в виду конфуцианское понятие *жэнь* (милосердие).

Христа, было семьдесят два ближайших ученика, тех же, кто пользовался так или иначе его наставлениями, насчитывалось около трех тысяч. Это свидетельство того, что учение Конфуция было прежде всего экстравертным, устремленным во внешний мир, предполагавшим соморасширение, обращение как можно большего числа людей. Разумеется, и оно было в какой-то степени элитарным, поскольку адресовалось только «мужам благородным» — ведь «установления» не опускались до «подлых». Но учение Лао-цзы было совершенно другого рода. Не случайно у него мы знаем всего трех учеников — Инь Си, Кан Цан-цзы и Сюй Цзя, да и то последний оказался недостойным своего учителя, Лао-цзы, подобно всем прочим даосам, чуждался проповеди, обязательным условием получения наставления была предварительная инициация, испытание. Его не выдержал Сюй Цзя, убоявшийся трудностей пути, поддавшийся алчности и похоти—его уделом, если верить легендам, остался лишь низший слой знания даосизма, магическая власть над силами природы. Напротив, Инь Си был допущен Учителем в палаты высшего знания, ибо еще до встречи с Лао-цзы трудами собственного духа достиг немалых степеней совершенства, прозрел приход наставника и выполнил смиренный обряд поклонения перед бедным и немощным путником. И наконец, Кан Цан-цзы, о котором мы читаем в книге «Ле-цзы», получил от Учителя «естественное», т.е. сверхчувственное, знание, когда человек способен видеть и слышать все во свете, «без глаз и ушей», «погружаясь духом в ничто», считывая информацию посредственно с поля Дао. Учение Лао-цзы было рассчитано не просто на избранных — оно адресовалось людям, способным воспринять Благодать и обрести прозрение; достичь мудрости не мирской, но вечнойю.

Мысль Лао-цзы почти всегда многопланова, и не случаен его упрек Конфуцию, пытающемуся судить о башмаке, когда перед глазами только его след. Чем-то этот образ напоминает притчу Сократа о человеке, сидящем в темной пещере и видящем на стене в свете костра одни только тени проходящих людей. Мир Конфуция недвусмыслен и двухмерен, как

недвусмысленно и двумерно *земля*, символизируемая в китайской традиции фигурой квадрата, как недвусмыслен и двумерен след башмака на поверхности этой земли. Однако же существуют иные измерения, и уже в третьем из них башмак вовсе не походит на свой след. У автора этих строк и в мыслях нет в чем-то недооценить величие Конфуция — он чрезвычайно велик по привычным человеческим меркам, но некоторая разница между ним и Лао-цзы все же есть — древние авторы ее прекрасно ощущали.

Было, однако, и что-то другое, трудно поддающееся исследованию, какие-то аналогии с письменными, памятниками иных культур, неожиданные параллели с индийскими, с античными текстами, настойчивые напоминания о «путешествии на Запад». И конечно же, тот неуловимый «дух эпохи», о влиянии которого на творчество ток убежденно говорит Лю Се, теоретик китайской изящной словесности У—У1 вв. Эпоха Лао-цзы было поистине удивительным временем для всего цивилизованного мира, когда служившее достоянием лишь немногих избранных потаенное знание внезапно выплеснулось наружу, рождая новые учения и новые религии, когда словно великое озарение коснулось лучших умов человечества и, сделавшись Учителями, они повели за собой других. Пифагор в греческих полисах Италии, Будда и Махавира в Индии, Лао-цзы и Конфуций в Китае — все они провозгласили тогда учения, просуществовавшие тысячелетия и во многом определившие будущую историю человечества. Именно VI столетие до н.э., когда творил Лао-цзы, явилось временем общего для всего человечества духовного взлета. Если же мы несколько выйдем за рамки одного века, то увидим, что чуть раньше, именно там, где сходились пути китайской, индийской и средиземноморской субойкумен, творил великий иранец Зоратустра, проповедовали ветхозаветные пророки, пестовали тайное знание халдейские мудрецы... Позднее на историческом небосклоне загораются еще две ярчайшие звезды — Сократа на западе и Мо-цзы с его проповедью всеобщей любви — на востоке. Поистине, это время заслуживает того, чтобы, пользуясь выражением Карла Ясперса, назвать его «осевым временем»

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО.

О ЧЖУАН-ЦЗЫ И ЕГО ВРЕМЕНИ

Нет сомнения, что Чжуан-цзы (его личное имя было Чжуан Чжоу) — реальное историческое лицо. Но сведения об этом человеке крайне скудны и не вполне достоверны. Краткую и единственную в древнекитайской литературе биографическую справку о Чжуан-цзы поместил в своих «Исторических записках» знаменитый историк древнего Китая Сыма Цянь. По сведениям Сыма Цяня, Чжуан-цзы жил во второй половине IV в. до н. э. и умер в начале следующего столетия. В то время, которое традиционно именуется эпохой Борющихся царств (Чжаньго), на территории древнего Китая существовало несколько самостоятельных государств. Чжуан-цзы был родом из небольшого царства Сун, располагавшегося в южной части равнины Хуанхэ, почти в самом центре тогдашней китайской ойкумены. Если верить Сыма Цяню, в молодости Чжуан-цзы был смотрителем плантаций лаковых деревьев, а на склоне лет, не желая более отягощать себя государственной службой, ушел в отставку и стал вести жизнь свободного философа. Даже среди ученейших мужей своего времени он выделялся, по слову Сыма Цяня, широтой познаний. К этому можно добавить, что древние летописи действительно упоминают о существовании в царстве Сун знатного рода Чжуан. Последний еще на рубеже VII—VI вв. до н. э., после неудачной попытки дворцового переворота, навсегда сошел с политической сцены. По обычаям той эпохи, наш философ считался отпрыском этого рода.

Все прочие известия о даосском философе (в том числе и приводимые Сыма Цянем) относятся уже к его литературному образу каким он складывается из текста приписываемого ему трактата. Конечно, этот образ по-литературному символичен. Но ничего «литературного», нарочито глубокомысленного в нем нет. Чжуан-цзы неизменно предстает простым,

скромным, начисто лишенным тщеславия человеком. Он живет в бедности и даже «плетет сандалии», но не чувствует себя стесненным и со смехом отказывается от предложения стать советником правителя. Он беседует с учениками, друзьями, а то и с черепом, лежащим в придорожной канаве, удит рыбу, смеется, рассказывает о своих снах, любит рыбу, резвящимися в воде, — короче говоря, живет весело и бесхитростно. Ни тени высокомерия, ученого чванства, холода души. Чжуан-цзы живет в свое удовольствие и утверждает, что мир его радует. Он весел даже тогда, когда хоронит жену и умирает сам. Но улыбка Чжуан-цзы сообщает о чем-то бесконечно большем, чем веселый нрав или сатирический талант. В том-то и дело, что даос находит подтверждение своему величию в самоумалении, он прозревает в себе беспредельное благодаря «знанию предела в себе». Даосский мудрец ищет покоя и одиночества, но он вмещает в себя весь мир и кажется странным лишь тем, кто отворачивается от жизненной непосредственности в самих себе.

Исторически время жизни Чжуан-цзы совпало с периодом радикального переустройства древнего китайского общества. Никогда в китайской истории не был столь стремительным и напряженным, как в эпоху Чжаньго — эпоху вызревания китайской империи со всеми ее институтами, ценностями, интеллектуальной традицией, которой предстояло просуществовать более двух тысяч лет. В жизненности императорского Китая причина жизненности идейного наследия эпохи Чжаньго, как бы ни был отличен ее политический и духовный климат от условий существования в позднейшей империи.

В политическом отношении то было время, как уже говорилось, раздоров и ожесточенной борьбы между отдельными царствами. Одни из них боролись за верховенство, другие — просто за выживание, но все следовали одному безжалостному правилу: «Горе побежденным!» Отсутствовала политическая стабильность и внутри царств: интриги, вероломные убийства, узурпации престола стали повседневной реальностью дворцового быта. То

был поистине железный век: век железного оружия и железной воли к власти.

Среди воюющих государств почти затерялся домен чжоуского вана, когда-то, несколько веков назад, являвшегося верховным правителем, а потом долгое время считавшегося таковым. Институты Чжоуской династии давно устарели, и во времена Чжуан-цзы дом Чжоу растерял последние остатки своего авторитета. Но он оставил в наследство новой эпохе идею политического единства и смутный идеал «благого правления». Тут кроется вся двусмысленность и неопределенность этого времени: нравственные идеалы, провозглашенные чжоусцами, стали служить оправданием насилия и циничного обмана.

Как же расставался древний Китай со своим архаическим прошлым? Вот показательный пример; рассказ о чиновнике по имени Симэнь Бао (V в. до н. э.), правителе области Е близ реки Хуанхэ. Симэнь Бао прославился тем, что пресек местный обычай принесения девушек в жертву (в жены) богу реки Хэбо и изгнал руководивших ритуалом шаманов. Он также построил большую оросительную систему и расселил на орошаемых землях крестьян. Впоследствии для местных жителей Симэнь Бао сам стал божеством. Преемником же речного бога он оказался потому, что, укротив своенравную реку и заставив ее служить людям, как бы перенял божественную силу Хэбо. Этот рассказ о чиновнике — победителе бога реки примечателен странным сочетанием мифологических мотивов и назидательного исторического повествования. Предмет мифа — магическая сила жизни — сливается в нем с правилами и ценностями цивилизации, установленными **самими** людьми. Черты подобного «скрытого мифа» обнаруживаются и в легендах о чиновнике Ли Вине, назначенном правителем в юго-западную область Шу. Там Ли Бин силой своих чиновничьих регалий победил в схватке бога реки, который, как и Хэбо, был божеством родовой общины и получал в жены местных девушек. Подобно Симэнь Бао, Ли Бин вел крупные гидротехнические работы и был обожествлен. Правда, как и в случае с Симэнь Бао, последнее обстоятельство не упоминается в

историографической традиции служилых верхов.

Легенды о Симэнь Бао и Ли Бине обнажают не только религиозную подоплеку административной власти в императорском Китае, но и историческое содержание этой религиозности как преодоления архаической религии. Новая религиозность, как подсказывают те же легенды, воплощалась непосредственно в административной технологии империи, сколь бы странным ни казался в наши дни союз религии и техники. Она превосходила архаическую религию, ибо империя сложилась на развалинах родового строя. И она же являла собой ее своеобразный гипостаз, поскольку древневосточная деспотия, по слову К. Маркса, была «общинной более высокого порядка».

Нельзя не поражаться странной двойственности цивилизации императорского Китая. При наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим, точнее, псевдоисторическим сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре, рационального устройства государства, развитой научной и технической мысли эта цивилизация восприняла многие черты архаического наследия: родовой концепт социума и власти (государство сводилось к «телу династии»), мифологему мирового тела, сакрализацию космоса, соединение религии и технических систем в нерасчлененной целостности — одновременно общественной и космической — имперского мира.

Кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его распадением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие. Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование. Но уже в чжоускую эпоху наметился характерный для китайской традиции путь к преодолению этого кризиса, выразившийся в акценте на экономии выразительных средств ритуала, на сдержанности и нравственно оправданной рефлексии его участников. Данный путь, оставляя проблематичным статус ритуала как формального, традицией предписываемого действия, делал его нормой

этического и эстетического осмысления жизни.

Проявления «ритуалистической модели» мысли можно наблюдать практически во всех областях культурного самосознания в Китае. Вся общественная жизнь осмыслялась в категориях ритуального всеединства, нераздельной цельности водного потока: не следует прилагать усилий для того, чтобы заставить поток течь в том направлении, куда он стремится по своей природе, но горе тому, кто захочет преградить ему путь. В безбрежном потоке социально-космического бытия царит недвойственность, с одной стороны, животворного духа (именно: дуновения — *фэн*) имперского правления и, с другой — его объективированных воплощений, представленных в формах быта, локальных обычаях, нормах поведения и т. п. (*су*). Персона монарха смыкается с анонимной стихией народной жизни. Ее фоном, как на старинных европейских портретах, выступает целый мир: монарх, как Единственный человек, претворяется в мировое Всё. Истинное согласие достигается через различие, единичное непосредственно изливается во всеобщее.

Новая концепция «пути всех путей» соответствует, как уже было сказано, зарождению метафизики. На этой стадии развития мысли первоначальные представления о священной силе, воспринимавшейся только в ее единичных проявлениях и как нечто необычное, перерастают в идею абсолюта как скрытой основы мира, источника мирового движения и неизбежной Судьбы всех вещей. В китайской традиции абсолюта как вселенский Путь вещей совершенно безличен, и стяжание его могущества, соответствуя полному раскрытию человеческой природы, требует все же «сверхчеловеческих» усилий, устранения всего субъективного, чувственно и рассудочно обыденного. И наоборот: антропоморфные боги архаической религии оказались фактически на положении демонов, оборотней, то есть тех, кто обладает человеческим обликом и вредоносным для человека «нутром».

Столь радикальная трансцендентность универсального Пути в

китайской мысли дополняется столь же радикальным утверждением его имманентности миру и человеку. Реальность в Китае никогда не субстантивировалась и не отождествлялась с первоначалом, отличным от мира изменчивых вещей. Она была, если здесь уместен парадокс, «сущностью перемен», принципом движения, превосходящим всякие принципы. Она была именно дорогой, потому-то понятие «Дао» никогда не теряло связи с его буквальным значением. Между небесным и человеческим в действительности нет зазора, на реальность нельзя «смотреть».

Едва ли не самая примечательная черта классической китайской культуры — отсутствие вкуса к созерцанию статичных форм. Пышная явленность церемониала, сладкозвучие музыки, монументальность архитектуры, пластика человеческого тела неуклонно отвергались ею. Разрушение форм архаического ритуала и мифа было настолько полным, а стремление усвоить их содержание настолько сильным, что в древнем Китае не сложилось устойчивой традиции театра и скульптуры. Объективированной красоте, располагающей к созерцанию, китайское искусство противопоставляет внутреннее видение, постижение жизни изнутри, проникновение в скрытую силу вещей, растворение в объекте созерцания.

Стремление осмыслить реальность одновременно в двух ее измерениях — в трансцендентном и имманентном — знаменует начало нового, критического и рефлексивного, вопрошания человека о мире и о себе. Оно знаменует начало философии. И первым среди китайских философов по праву считается Конфуций, открывший нравственное измерение человеческого сознания и его трансцендентную значимость. Вся система конфуцианской мысли построена на идее этической связи внутреннего и внешнего в человеческой жизни. Конфуцианство настаивало на публичности морального действия, так что ревностные его поклонники, даже находясь в одиночестве, «держались так, словно принимали почетных гостей». Но его отличает акцент на интериоризации морального идеала, «глубоком уединении» идеального человека.

Проповедь Конфуция заложила основы китайской традиции. Она впервые определила культуру как синтез жизненной спонтанности, нравственного усилия и верности традиционным формам. Она впервые сделала человека хозяином самого себя, потому что она сделала его мостом к самому себе. Она стала первым и принципиально консервативным опытом гармонизации общества и государства на основе семейных добродетелей. Тем самым она очертила круг классических тем китайской культуры и главнейшую из них — проблему претворения (в Китае говорили «наполнения» или, лучше сказать, «восполнения») судьбы, приравненной к природе, поиска себя в том, что превосходит субъективные тенденции. Наконец, она открыла внутренний мир человека с его понятиями нравственной ответственности, выбора и раскаяния. Как обладатель «воли» (*чжи*) к реализации Судьбы, человек наделялся энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса; он вставал в центр мирового процесса.

Конфуцианство стало главным элементом культурной традиции служилой элиты империи (недаром само слово «конфуцианец» в древности было синонимом слова «ученый»). Хранители этой элитарной культуры известны под разными именами, например «благородный муж» (*цзюнь цзы*) или «достойный человек» (*сянь жэнь*). Но чаще всего их называли *ши*. В чжоуском обществе так именовали воинов или приближенных знатных аристократов, связанных с господами узами личной преданности. Те, кто называл себя *ши* в эпоху Борющихся царств, унаследовали свойственный их предшественникам пафос служения, но теперь он обрел черты внутренней аскезы, а сами *ши* рассматривались как специалисты в делах администрирования и политики, а также как нравственно безупречные мужи, необходимые для осуществления «благого правления».

В обществе служилых людей была своя элита — так называемые странствующие ученые (*ю ши*), искавшие применения своим талантам и удовлетворения своих амбиций при дворах правителей царств и уделов. Эти

пришлые дипломаты, стратеги, администраторы, наставники внушали государям куда больше доверия, чем аристократы, кичившиеся своими наследственными привилегиями. Некоторые из них, найдя приют на чужбине, без колебаний поднимали руку даже на свое родное царство. В среде чиновников-профессионалов и независимых учителей мудрости сложились все классические школы китайской мысли. Различия во взглядах не мешали этим свободным ученым отчетливо сознавать свою принадлежность к общему кругу идей и, главное, свою великую миссию «водворять порядок в Поднебесном мире».

Политический и моральный авторитет *ши* имел, однако, и свои теневые стороны. Те, кто добивался репутации «истинного ши», требовали от власть имущих особых знаков внимания. Более того, самым надежным способом приобрести политический капитал был отказ от почестей или даже приглашений ко двору, дабы не дать повода быть заподозренным в корыстолюбии и тщеславии. Демонстрация своей «возвышенной воли» была тем более необходима, что «достойными мужами» не рождались, а становились: претензии на собственную исключительность должны были получить публичное признание. Однако далеко идущие, истинно вселенские по своим масштабам претензии *ши* наталкивались на тенденцию к усилению деспотической власти. Утверждать свою независимость в отношениях с государем значило открыто бросить вызов его державным полномочиям. Поэтому власть имущие и претенденты на звание *ши* были вовлечены в особую ритуальную игру признания социального лица обоих партнеров — игру, требовавшую необычайной деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода.

Чиновники и шаманы. Чиновники-маги. Чиновники-мистагоги. «Внутри святой, снаружи государь». Оппозиция и соединение этих начал очерчивают культурный горизонт духовного мира *ши*. Как ни разнообразны; порой полярно противоположны взгляды создателей классических школ китайской мысли, у этих взглядов есть и некая общая основа, свойственная

их положению профессиональных интеллектуалов. Начать с того, что все они апеллировали к всеобщему и единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку — прообразу универсальных законов разума.

Так, провозглашенный Мо-цзы принцип «всеобщей любви» был усвоен даже противниками его доктрины, в частности софистом Хуэй Ши. Целый ряд философов выдвинули принцип «равного отношения к вещам», или «поравнения вещей», усвоенный и развитый самим Чжуан-цзы. Обращение философов к всеобщности рациональных принципов предопределило и прочие особенности их мирозерцания и социальной позиции: индивидуализм, проявлявшийся помимо прочего в требовании осознания и осуществления своего индивидуального долга, претензии на роль учителей мудрости, пацифизм, веру в мирное и справедливое разрешение политических конфликтов.

Но, доверившись силе интеллекта, став первым — и последним — в китайской истории поколением свободных мыслителей, призвавших разум править миром, философы эпохи Чжаньго неизбежно должны были воплотить в своей судьбе и внутренние противоречия чистого умозрения. Из верности логическим умозаключениям им пришлось отказываться от той самой независимости, которая позволила открыть эти законы. Начав с восстания против конфуцианского традиционализма и обещания предъявить миру универсальные критерии истины и лжи, эти философы, погрязнув в спорах об определении понятий, в конце концов призвали «отречься от себя, отринуть знание». Единственным реальным прототипом их утопии разума стал призрак деспотической государственности, грозивший поглотить самих прожектеров.

Чжуан-цзы — проницательный свидетель краха иллюзий «странствующих философов». И он не хочет повторять их ошибок. Мораль? Не бывало еще подлеца, который не клялся бы ее именем. Награждать за заслуги и наказывать за проступки? Злодея наказаниями не исправить, а порядочный человек и без наград будет жить честно. Государство? Пусть оно

существует, но так, чтобы его никто не замечал. Вот веселые истины этого заклятого врага всех ученых невежд, убежденных в том, что они знают, «как надо». И первыми среди них стоят знатоки «социальной инженерии» деспотизма, мерящие людей безликим стандартом «угломера и отвеса» государственных законов, мечтающие всех затащить в прокрустово ложе казенных регламентов и ради торжества единой меры готовые, по крылатому выражению Чжуан-цзы, «вытягивать ноги уткам, отрубать ноги журавлям».

Чжуан-цзы на редкость прозорливо для своей эпохи разглядел агрессивность и массовую паранойю, скрывавшиеся за демагогией деспотического порядка. Он смог увидеть, что внешнее насилие есть не более чем продолжение насилия внутреннего и его кажущаяся немотивированность обманчива, ибо исток насилия заключается в самом стремлении гипостазировать ценности, помыслить сущности, опредметить себя и мир. Зло, утверждали даосы, появляется в тот момент, когда начинают призывать делать добро ради добра. И всякая дискурсия, всякая самоапология несут на себе родовое пятно этого первичного насилия, которое, будучи мерой отъединенности человека от мира, оказывается на самом деле не чем иным, как проявлением его бессилия. Отсюда вся двойственность отношения Чжуан-цзы к известным ему апологетам цивилизации — конфуцианцам и монетам. Он гневно клеймит этих поборников «гуманности», «справедливости», «культурных достижений» и т. п., которые не замечают или не желают замечать, что общество, в котором они проповедают, превращено с их помощью в толпу колодников, ждущих своей очереди положить голову на плаху. Но он и снисходительно смеется над ними, ведь их величественные проекты общественного спасения словно очерчивают сферу человеческой беспомощности.

Даосы восстают против мертвечины и скрытой жестокости имперского порядка. Они против узды для лошадей, ярма для буйволов, клеток для птиц, конформизма в обществе людей. Они за полнокровную, естественную, привольную жизнь для каждого живого существа. Шестой палец на руке

может показаться лишним, но и его нельзя отрубить безболезненно. Конечно, для того чтобы думать подобным образом, совсем не обязательно быть даосом. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология ценности жизни «как она есть» были заметным фактором в интеллектуальной жизни эпохи Чжаньго. Известно, что в одно время с Чжуан-цзы в южных краях Китая жили так называемые философы-земледельцы, заявлявшие, что правители должны пахать землю наравне с крестьянами. Другой популярный в то время философ, Ян Чжу, объявил мудростью умение прожить с наибольшим наслаждением отведенный каждому жизненный срок. Главный принцип Ян Чжу — ничем не жертвовать из данного тебе природой ради внешних приобретений, ибо обладание целым миром не может компенсировать потери даже одного волоса.

Но позиция Чжуан-цзы намного сложнее. Он превосходно знает общество «странствующих ученых». Ему известна изнанка его славы. Но он стоит в стороне и зовет к пересмотру ценностей культуры *ши*. Более того, в творчестве философствующего «простака из Сун» мы наблюдаем вторжение в идеологию ученой элиты иного типа духовности, которая враждебна всем кодам культуры и питается опытом экстатического общения с космической Силой. Чжуан-цзы охотно обращается к образам, почерпнутым из шаманистского наследия, к эзотерической практике аскетов и отшельников и поет дифирамбы таинственным «божественным людям», обладающим сверхъестественными способностями. Но он не претендует на звание магистра оккультных наук и не ищет спасения в безлюдных горах.

Очевидно, цель Чжуан-цзы состоит не в том, чтобы выбрать тот или иной «принцип», а в том, чтобы преодолеть ограниченность всякого принципа и всякой точки зрения. К примеру, влияние Ян Чжу заметно в некоторых сюжетах книги Чжуан-цзы, но последнему чужды гедонизм и бухгалтерские подсчеты выгод и убытков в жизни. Даосский автор требует неизмеримо большего: лелеять жизнь посредством «отрешения от жизни». Хотя Чжуан-цзы восхищен аскетическим подвигом отшельников, он не

считает необходимым порывать с миром, и даже служба не помеха его мудрости. Одним словом, позиция Чжуан-цзы есть последовательное разоблачение любой формальности, любой попытки универсализации частного опыта, любой аргументации, опирающейся на логико-грамматические категории или исторические прецеденты. В этом суть даосской критики мысли — критики принципиально умеренной, так сказать профилактической.

Чжуан-цзы — свидетель глубочайшего кризиса доверия к человеку в том смысле, что истина, по его убеждению, лежит «вне человеческих понятий». Но это означает лишь, что человеку, в его представлении, уготована несравненно более великая участь, чем та, которая может быть постигнута мыслью, ограничивающей бесконечность жизни конечными понятиями. Чжуан-цзы уподобляет нормы культуры постоянным дворам на пути к истине. Мудрые могут остановиться в них на ночлег, но не задерживаются там. Наутро они снова пускаются в странствие по беспредельности не-мыслимого.

Философия даосов — это приглашение к путешествию вовне себя и все же к себе, самому восхитительному и все же самому естественному путешествию в жизни человека.

Мария Хаютина

**Идущему по пути семь верст не крюк
(обзор русских переводов «Дао-Дэ цина»)**

*Лев Толстой очень любил китайских мудрецов.
Бывало, придет с покоса, наденет домашние туфли,
расстелит циновку и давай читать Лао-цзы.*

Правда, хоть и был матерым человечисцем, все же китайским языком не владел. Поэтому попросил перевести на русский язык произведение древнего философа Лао-тзе “Тао Те кинг” японского ученого Д. Конисси, а сам принял участие в этом издании в качестве редактора.

Это произошло в 1894 году. Однако, Лев Николаевич творчески перерабатывал даосские премудрости уже задолго до того. В результате появились образы совершенномудрого Кутузова и Платона Каратаева. “Привязанностей, дружбы, любви ... Каратаев не имел никаких; но он любил и любовно жил со всем, с чем сводила его жизнь... Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредственно, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова.” (“Л.Н. Толстой, “Война и мир”, т. IV, гл. XIII) За этими характеристиками проступает двадцатый чжан “Дао де цина”: “О! Как я прост! Во мне нет ничего определенного, как в младенце, еще не достигшем детства. Я как будто несусь, но не знаю, когда и где остановлюсь. ...Я прост как душа глупого человека. ...Многие люди делают то, к чему способны, но я один глуп и мужиковат. Я один отличаюсь тем, что люблю питаться у матери” (перевод Д. Конисси).

Так что можно сказать, с “Войны и мира” началась популяризация идей даосизма в России, был, как говорится, сделан первый шаг на пути в тысячу ли.

Советская власть, как известно, не поощряла самодеятельности, особенно, если речь шла о философии. Следующим переводчиком “Дао де цзина” в 1950 году стал сотрудник Института философии, историк-марксист и китаец по происхождению Ян Хин-шун.

Ян Хин-шуна и можно было упрекать за слишком материалистический подход к тексту. Где-то он был слишком буквален, где-то старался передать основной смысл, перенося труднопереводимые выражения в комментарий. Но, господа, какое было время! Таким образом, “Дао де цзин” предстал достаточно сухим натурфилософским и политическим трактатом, безобидным с точки зрения соответствующих инстанций, и не раз переиздавался, в том числе и в сборнике “Древнекитайская философия” (М, 1972).

Однако, между строк этого текста осталось немало той самой пустоты, от которой зависит использование сосудов и колес (см. XI чжан). Книжку году в восьмидесятом прочел Б. Гребенщиков и занялся продвижением идей Лао и Чжуана в среде советского молодежного андеграунда.

В эту эпоху “Весен” и “Электроник” ищущие прозрения внимали хрипящим динамикам: “...С мешком кефира до Великой стены, / идешь за ним, но ты не видишь спины, / встретишь его, не знаешь лица, / забыв начало, лишишься конца...” (XIV чжан).

Правда, Борис Борисович черпал вдохновение больше из другого источника - перевода отдельных глав “Чжуан-цзы”, выполненного Станиславом Кучерой и опубликованного в том же двухтомнике. Вслед за БГ тысячи неофитов желали в едином порыве опереться о платан, или гневно обличали неверных: “...но ты флейтист, но это не флейта Неба, это даже не флейта Земли!”

Общие установки на то, что мудрец, как вода, должен жить внизу, воплотились в идеологии поколения дворников и сторожей. Народ почуял, что наши российские дороги - не только наша сила, но и наше Дао. А кто у нас герой Пути? Да Чичиков, мордашка этакой!

Когда марксистский жизнеутверждающий ЯН достиг своего Великого Предела и претворился в депрессивный демократический ИНЬ, россияне стали испытывать как никогда острую потребность в мистическом откровении. Арканы Таро, Кришна харе, Рама харе, ОМ, ом-хо-хом, то-сё, ну и Дао и Дэ, само собой. Ясное дело, ни Толстой с Конисси, ни Ян Хин-шун эту жажду утолить уже не могли.

Поскольку “верхи” в то время уже были заняты другими делами и не позаботились вовремя подыскать нового переводчика, инициатива буквально пошла снизу. Так, например, один мой знакомый, владевший китайским языком в объеме 15 - 20 иероглифов, решил сделать свой перевод “Дао де цзина”. Но он так и забуксовал в начале своего Пути, пытаясь дать самое точное определение понятию Дао, памятуя о том “что Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао” (И чжан, перевод Ян Хин-шуна).

И все же пустота помаленьку начала заполняться - возникло штук пять новых переводов, не оставивших по себе заметного следа, так что о них - *aut bene, aut nihil*. В 1992 году в сборнике “Антология даосской философии” появился перевод Б.Б. Виноградского. Последний не удержался, чтобы не назвать вещи какими-нибудь именами, и “Дао де цзин” превратился в “Трактат о Пути и Потенции”. Книжные лоточники успешно сбывали эту книжку (а в ней были еще и “Канон Чистой девы” и “Секреты искусства брачных покоев”), выдавая за “клубничку”.

Адекватность восприятия понятий чужого языка, символов чужой картины мира, - это, несомненно, большая проблема. Как говорил Людвиг Виттгенштейн, “можно заменить “зеленый” абракадаброй, во всем остальном оставив язык неизменным. И обнаружить его значения, определив способы,

при помощи которых оно употребляется. И часто можно угадать значение незнакомого слова, стоящего в высказывании, где значение остальных слов известно. Структура символизма должна быть такой, чтобы символы в ней не могли быть заменены один на другой без изменения геометрии символизма”. Китайские понятия Дао (путь, дорога, истинный Путь, истина, совершенство, высший принцип; говорить, выражать) и Дэ (благостная сила, благодеяние, добродетельная сила, высокая нравственность, истина, высший идеал, начало, возникновение) - многозначны, и выбор одного, тем более не самого основного значения, геометрию сильно изменяет. Что поделаться, если в русском языке нет их прямых эквивалентов; смирились же мы, в конце концов, с употреблением китайского слова “тайфун” и японского “цунами”, хотя ни того, ни другого в нашей средней полосе не бывает.

Виноградский не ограничился новой трактовкой термина Дэ, но и вообще изрядно отредактировал текст, и внес в изучение китайской философии свежую струю. Так, например, оказалось, что одно из ее ключевых понятий - ЖЭНЬ (гуманность, человеколюбие), по мнению переводчика, обозначает “контакт”: “Небо-Земля не вступают в контакт. Из мириад существ они делают соломенную собаку.” (V чжан, Антология, даосской философии, с. 25). Исследователь, конечно, имеет право на нетрадиционную трактовку, но в таких случаях принято все же упоминать, что под тем или иным термином обычно понимается, а не надеяться, что читатель оригинала не видел, и все и так проглотит.

Впрочем, стоит ли препираться о таких мелочах, как соответствие Букве. Соответствие Духу, хотя и, скорее не древнего, а средневекового даосизма, все же имело место, хотя и над ним довлело авторское начало переводчика. Ведь, судя по всему, Виноградский не просто переводил, а стремился воссоздать (или создать в соавторстве с Лао-цзы) СИМВОЛ ВЕРЫ. В его редакции текст стал достаточно темным и непонятным, чтобы читатель мог воскликнуть “О! Сокровенное!!!” и пойти воскурять благовония.

Но, как это заведено у даосов, противоположности исправно сменяют друг друга. В 1994 году издательство “Друза” выпустило книгу “Лао-цзы. Книга пути и благодати. Дао дэ цзин”. В нее вошел очень хороший поэтический перевод первой части трактата (Дао цзин, или Книга Пути) с комментарием, выполненные И.С. Лисевичем, а также воспроизведен упомянутый выше перевод Д. Конисси. В версии Лисевича выявились многие вещи, которые по каким-то соображениям решил обойти или дать в вольном пересказе Ян Хин-шун. Сравним уже упомянутый выше пятый чжан: “Небо и Земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью” (Ян Хин-шун); “Небо и Земля не милосердны. Им вся тьма существ - Что пёсий идол из соломы.” (Лисевич). В тексте оригинала речь шла о чучеле собаки из травы, которое использовалось в обрядах, а после употребления сжигалось.

Особенно хорош был комментарий, в котором сопоставлялись трактовки многих понятий и представлений, данные разными средневековыми даосами, современными китайскими и зарубежными исследователями, а также рассматривался - самый древний сохранившийся вариант “Дао дэ цзина”, найденный во время раскопок ханьской могилы в Мавандуе. Тираж в 2000 экземпляров разлетелся очень быстро.

За тем на время наступило затишье, до тех пор пока очередным “Дао дэ цзином” в 1995 году не разразилось издательство “Вагриус”. Книга была сделана с претензией на эстетство. “Авторский поэтический перевод с английского О. Борушко” сочетался с каллиграфическим китайским текстом и черно-белыми любительскими фотографиями, которые, видимо, должны были настраивать читателя на раздумья. Книга была бы недурна, если бы в ней можно было оставить только иероглифы и картинки. Отклонения от смысла оригинала в отдельных местах достигали 180 градусов, но доверчивые читатели раскупили книжку за несколько месяцев.

И вот родился новый перл. Московское издательство “КСП” совместно с издательством “Серебряные нити” выпустило в 1998 году книжку “Дао дэ

цзин. Учение о Пути и Благой Силе” / Составление, поэтическое переложение и комментарии С.Н. Батонова.

Это “переложение”, как и предыдущее, также было сделано с английского. Почему за основу был взят далеко не самый лучший перевод R.V. Blakney 1955 года, а не, скажем, более авторитетные тексты J. Legge, D. Lau, или более современные - S. Rosenthal, Ch. Muller, Ch. Hansen? Похоже, что в данном случае можно было вообще не пользоваться никаким подстрочником, ни тем более оригиналом, а просто написать: “С. Батонов. Дао дэ цзин”.

“Много есть путей, но Великий Путь не найти на карте”, - так переводит первую фразу трактата С. Батонов. Ну, раз так, то, конечно, почему бы этому пути не пролегать в России, а не в Китае? Вот и Лао-цзы с помощью своего нового толмача заговорил с интонациями то ли Ярославны, то ли Ансамбля песни и пляски Локтева:

“Ты берись за работу тяжкую, / Да берись, пока она легонька, / Ты верши-то дела великие, / Да берись за них, пока махоньки. / Много на свете горяшка... / Пока лихом не стало, уйми его, / Много на свете забот.../ Ты пекись о них, Пока кручинушкой не обернулись. / Безыскусен, великого не свершая, / Обретает величие сердца Премудрый.” (LXIII чжан). Таких пассажей нет даже в переводе Блэки, при всех его прочих недостатках (ознакомиться с данным текстом можно в Интернете по адресу: <http://magna.com.au/~prfbrown/taotrans.html>).

В другом месте Лао-цзы начинает вещать в манере Д.Р.Р. Толкиена : “Идеальная страна невелика, / Небольшой народец в ней живет - не тужит. / Там орудий для труда хоть отбавляй - / Хватит стран на пять и будет через край. / ...А соседняя земля - через дорожку. / Кукареканье слышно, да лай собак. Там другие нравы: втихомлоку / Каждый сам собой живет и никого не хочет знать.” (LXXX).

Бог с ним, со стилем, но ведь смысл-то совсем другой!

Кроме того, С. Батонов мог бы знать, что в русской транскрипции принято писать не ВУ ВЭЙ, а У ВЭЙ (недеяние), и что древнекитайского философа, на которого он ссылается, звали не Хан, а Хань Фэй.

Но это, опять же, мелочи. Важно другое: перед нашими глазами происходит своеобразное явление - становление традиции русского даосизма. Не удивительно, что в справочнике “Религиозные объединения Российской Федерации”, изданном Аналитическим управлением Аппарата Совета федерации Федерального Собрания РФ, за 1996 год даосизм уже назван в числе прочих официально признанных у нас религий (с. 216). Первая из восьми существующих ныне даосских общин была зарегистрирована еще в 1989 году, а с 1995 года действует “Высшее Духовное Управление Церкви Возрожденной Драгоценности” В 28 регионах РФ функционируют даосские секты, не считая самостийных “подвижников Дао” (в кавычках - потому что их идеология - это синкрет собственно даосизма, буддизма, тантризма, христианства и всего чего угодно). То есть, реализуются прогнозы В.В. Малявина, о которых мы уже писали, что все Восточное и Западное свалется в один Великий Ком (это тоже одно из определений Дао).

Мой знакомый, синолог, на днях рассказал мне, как недавно он встретил в Эрмитаже мальчика, срисовывавшего иероглифы с бронзовой курильницы. Мой знакомый растрогался, подумав: “Вот она, наша смена!” и спросил мальчика, где он учит китайский язык. Оказалось, что мальчик вовсе не учит язык. Зато его папа, который тоже не учил китайского языка, со словарем переводит - что бы вы думали? Да, да, вы правильно угадали.

Чтобы быть уверенным, что жизнь прожита не зря, надо сделать три вещи: посадить дерево, вырастить сына и перевести “Дао дэ цзин”. Почему бы нет - да ради бога! Это все дела интимные, каждый сам решает для себя. До тех пор, пока не начинает выдавать осину за красное дерево, прочить сына в замминистры, или предлагать рукопись издательствам.

Предотвратить возможные нежелательные последствия не сложно. Для этого в каждой области существуют свои специалисты, понимающие, где

собака (соломенная) зарыта. Было бы вполне логично, если бы следующее издательство, собирающееся выпустить очередной перевод Лао-цзы (или любую другую чужеземную книжку), просило бы дать оценку этому тексту сведущих людей, скажем, из Института Востоковедения РАН. О репутации этого заведения говорит уже то, что его сотрудником был Ян Хин-шун, и являются - Игорь Лисевич и Станислав Кучера.

Чтобы закончить на оптимистической ноте, добавлю, что в ближайшем будущем появится перевод, сделанный Е.А. Торчиновым. Думаю, можно быть уверенными, что это будет quality production. А тем, кто читает по-английски, я рекомендую посетить сервер www.edepot.com, на котором собрано около дюжины разных “Дао дэ цзинов”.

Ну, и чтобы мне потом ничего не было за бесцельно прожитые годы, предлагаю вашему вниманию мою версию событий, которые заставили в свое время Лао-цзы написать свое нетленное произведение, с вытекающими выводами.

Пограничникам заставы Порт-Кавказ посвящается

Мудрец Лао-цзы, седовласый старик,
 Столицу оставил, устав от интриг,
 Котомку с собою собрал по плечу,
 И вышел пешком на рассвете из Чу.
 Путь-дао на запад далекий лежал,
 Но пост пограничный его задержал.
 Начальник заставы к нему поспешил,
 Склонился, почтительно руки сложил,
 И молвил: «Учитель, утешьте меня,
 Оставайтесь у нас хоть на два-на три дня.
 Культурных людей здесь не встретишь в глуши -
 Лишь горные мани да дикие и.
 И новых указов не шлют нам опять,

И нечего мне и коллегам читать.»
Старик на заставе с комфортом живет,
Его окружают любовь и почет.
Трещит под треногой с котлом уголек,
И с ним пограничники делят паек.
Польщенный заботой, старик не роптал,
Служивым на память трактат начертал.
Его на руках рядовые несут,
Начальник смущенно роняет слезу,
Согнулся, и принял из старческих рук
Исписанных планок бамбуковых пук.
Начальник торжественно строит солдат -
В пять тыщ иероглифов - шутка! - трактат.
Под звук барабанов, и гонгов, и флейт
Приносится в жертву говяжий филей.
«Прими от нас, старче, коль путь твой далек,
Вина и юэского рису мешок,
Вот с мясом сушеным большая сума,
И ослик послушный и резвый весьма.»
Старик собирает поклажу свою,
И едет на Запад - бессмертных приют.
И в мире его затерялись следы.
С тех пор утекло уже много воды.
Когда б не начальник заставы, тогда
И память исчезла б о нем без следа.
Гордись, пограничник, твой древний собрат
Даосскую мудрость сберег от утрат.
Чтоб с пользой культуре служить мировой,
Крепи, пограничник, свой дух боевой,
Не дай незаметно уйти мудрецу -

Небрежность в работе тебе не к лицу.
Будь бдителен, тверд, неподкупен и строг,
И ты не заслужишь потомков упрек!

30.06.97

Порт-Кавказ

Мария Хаютина

МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ФАКТОР ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ ДАОСИЗМА

**(на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и учения
Шанцин)**

Формирование школы Небесных наставников (Тяньши) проходило в первые века новой эры на западе Китая, в области Шу (совр. Сычуань). Источники, появившиеся в период Лючао (3-6 вв.) связывают зарождение этого движения с “новым пришествием” (синь чу) Лао-цзы и «откровением», которое тот даровал своему преемнику на земле Чжан Лину (Чжан Дао-лину) [Торчинов Е.А., 1993, с. 3-172; Чэнь Го-фу, 1985, с. 330-351; Офути Ниндзи, 1991, с. 136-159, 309-406].

Одной из трудностей изучения ранней истории Тяньши является крайняя фрагментарность сведений, которые мы находим в ранних источниках. Точнее говоря, мы практически не имеем источников, синхронных движению Чжан Дао-лина. Огромное количество материала о самом Чжан Дао-лине появилось в даосском движении лишь через несколько веков после его ухода из жизни, и все эти работы, как представляется при беглом рассмотрении данной проблемы, скорее являются определенным этапом в складывании вторичной (религиозной) даосской мифологии, нежели памятниками, дающими адекватную ретроспективу истории Тяньши. Например, одно из ранних жизнеописаний Чжан Дао-лина появляется в работе, приписываемой Гэ Хуну (3-4 вв.) - “Жизнеописание святых и бессмертных” (“Шэнь сянь чжуань”, цз. 4). Это жизнеописание носит фантастический характер и вполне соответствует литературным правилам описания чудесного.

Официальная китайская историография зафиксировала появление

школы Тяньши уже в “Истории Поздней Хань” (“Хоу Хань шу”, “Жизнеописание Лю Яня”: [XXIII, цз. 105, с. 937а-939а]), однако пространные сведения о Небесных наставниках в официальном китайском историописании мы находим лишь в “Истории Вэй” [VIII, цз. 114], но и они более посвящены деятельности Коу Цянь-чжи (365 - 448), чья активная деятельность приходится на первую половину пятого века, чем его предшественникам по пути Небесных наставников.

Что касается собственной письменной традиции движения Тяньши, то первоначально она была представлена весьма скудно, хотя некоторые сочинения, весьма показательные в отношении раннего даосского религиозного движения, были известны его адептам. К текстам такого рода можно с полным правом отнести сочинение “Лао-цзы Сян Эр чжу” (“Комментарий Сян Эр’а к [Книге] Лао-цзы”), приписываемое либо Чжан Лину, либо его внуку Чжан Лу (что, впрочем, оспаривается рядом исследователей)⁹⁹. Известно также, что среди последователей Чжан Дао-лина было популярно сочинения Старца с берегов Реки (Хэ Шан-гуна), а также “Чжэн и фа вэнь тянь-ши цзяо цзе кэ цзин” (“Книга-основа кодекса, заповедей-предписаний и учения Небесных наставников в письменах закона Правильного единства”)¹⁰⁰. Тем не менее, оба эти текста можно рассматривать скорее не как «откровение», а как комментарии к нему, или, если пользоваться традиционной терминологией христианской культуры, не столько «священным писанием», сколько «священным преданием».

⁹⁹ Строго говоря, вопрос о времени создания и авторе «Лао-цзы Сян Эр чжу» до конца не решен, по крайней мере существуют различные точки зрения на данный вопрос. Офути Ниндзи склонен относить появление текста к концу второго - началу третьего века, и, кроме того, как считает японский исследователь, вполне возможно, что у его истоков стоял Чжан Лу [Офути Ниндзи, 1967, с. 9-31]. Среди нового поколения японских ученых преобладает скептическое отношение к ранней датировке текста [Кобаяси Масаёси, 1990, с. 296-327; Маэда Сигэки, 1995, с. 54]. Точки зрения японского религиоведения на проблемы, связанные с текстом “Лао-цзы Сян Эр чжу”, отражены во многих исследованиях: [Офути Ниндзи, 1991, с. 247-308; Даосизм, 1990, с. 103-104].

¹⁰⁰ Текст был составлен, как отмечает М.Кальтенмарк, а за ним и Р.Стейн, в третьем веке [Стейн Р., А., 1979, с. 62- 63]. Сочинение излагает нормативный свод правил учения Небесных наставников. Краткую аннотированную справку о нем см. в: [ДЦТЯ, с. 568; Ямада Тосиаки, 1995, с. 71]. Сочинение сохранилось в составе «Дао цзана» [ЯГ 788, СТ 789, ДЦ 563].

Иными словами, движение Небесных наставников по своим истокам не являлось скриптуральным, т.е. не основывалось на передаче текстов откровения. Высшее учение было даровано Чжан Дао-лину изустно [ВШ, цз. 114; ЯГ 1196, СТ 1205, ДЦ 876, цз. 1, с. 6а; Чэнь Го-фу, с. 313], в виде закона (*фа*) или Дао-Пути. В некоторых источниках есть указания на то, что вместе с устными наставлениями Чжан получил от Высочайшего и письменные тексты, однако история этого движения (в том виде, в каком мы ее знаем) свидетельствует, что во 2-5 вв. в массовой религиозной практики школы Небесных наставников тексты не играли какой-либо значимой роли. Исключением являлись, пожалуй, лишь тексты особого рода - так называемые «схемы» (*ту*) и «реестры» (*лу*) [Шиппер К., 1978, с. 379 - 381]. Например, «Схема 24 округов» («Эр-ши-сы чжи ту»)¹⁰¹ была получена Чжан Дао-лином, как гласит традиция, от самого Высочайшего. Другой текст, близкий к реестрам «лу» - «Ритуал [в честь] 1200 [небесных] чиновников» («Цянь-эр-бай гуань и»)¹⁰² также был распространен среди адептов Тяньши

¹⁰¹ В даосской *лэй-шу* «Сань дун чжу нан» («[Книги] в жемчужных обертках [из] Трех вместилищ») цитируется текст «Чжан тянь ши эр ши сы чжи ту» («Схема 24 управ Небесного наставника Чжана») [ДЦ 781, цз. 7]. «Сань дун чжу нан» [ЯГ 1131, СТ 1139, ДЦ 780-782] принадлежит кисти Ван Сюань-хэ – известного даоса начала Тан, чья активная деятельность пришлась на годы правления Гао-цзуна (650-683) и У Цзэ-тянь (684-704). Время создания этой *лэй-шу* - не позднее 683 г. [ДЦТЯ, с. 1190; Офути Ниндзи, 1974, с. 34]. Место создания – вероятно, Сычуань [Стрикман М., 1981, с. 77]. Это сочинение агиографического характера. Согласно библиографическому трактату из «Истории Сун» («Сун ши»), первоначально оно включало 30 цзюаней. Дошедшая до нас редакция содержит 10 цзюаней в 35 разделах (*пинь*). В энциклопедии цитируется около 150 фрагментов из ранних источников, некоторые из которых можно датировать 3-4 вв. [ДЦТЯ, с. 892-895]. Кроме того, Ван Сюань-хэ принадлежит еще одна *лэй-шу*, сохранившаяся в «Дао цзане» и весьма важная для изучения ранней истории даосской религиозной традиции, - «Шан цин дао лэй ши сянь» [ЯГ 1124, СТ 1132, ДЦ 765; ДЦТЯ, с. 881-882].

¹⁰² Тао Хун-цзин (456-536) - блестящий ученый и даос, астроном, фармаколог, библиограф и алхимик, аристократ по рождению и эстет по призванию - цитирует «Цянь эр бай гуань и» в своем сочинении «Дэн чжэнь инь цзюэ» («Потаенные заклинания [для] вступающих [в ранг] Совершенных») [ЯГ 421, СТ 421, ДЦ 193, цз. 3]. Сочинение «Дэн чжэнь инь цзюэ», созданное в самом конце пятого века, включало оригинальные эзотерические тексты, известные шанцинскому даосизму – по ритуалам визуализации внутренних божеств человеческого тела, по строению управляющих центров человеческого организма (т.н. «полей киновари», *дань тянь*), а также обширные комментарии самого Тао Хун-цзина. К сожалению, большая часть этого сочинения до нашего времени не дошла, однако сохранившиеся в «Дао цзане» три цзюани дают представление об энциклопедическом характере этой работы.

уже во втором-третьем веках. Однако и «лу», и «ту» имели огромное значение для ритуальной практики, и не служили целям описания, объяснения или распространения учения.

Лишь после появления шанцинского и линбаоского книжных собраний (во второй половине 4-го – первой трети 5-го вв.) в движении Небесных наставников начинают широко распространяться сочинения доктринального характера. Одну из первых попыток системного описания истории и доктрины Небесных наставников находим в сочинении Лу Сю-цзина (406-477) «Дао мэнь кэ люэ» [ЯГ 1119, СТ 1127, ДЦ 761]¹⁰³, а также в тексте того же периода «Сань тянь нэй цзе цзин» [ЯГ 1196, СТ 1205, ДЦ 876]¹⁰⁴.

«Сань тянь нэй цзе цзин» сообщает, что первоначально даосского учения (*дао цзяо*) не было. Дао появилось спонтанно из Пустотного отсутствия (*сюй у*), а затем через метаморфозы породило Великого человека Дао и дэ (*Дао дэ чжан-жэнь*), который, в свою очередь, превратился в Высочайшего Старого владыку (*Тай-шан Лао-цзюнь*). Затем в центре мрака возникла Пещера пустоты (*кун дун*), в которой родилось Великое отсутствие (*тай у*). Великое отсутствие породило три вида животворящего дыхания *ци* - Сюань (глубочайшее), Юань (изначальное) и Ши (первоначальное), которые смешались и породили Сокровенно-глубочайшую нефритовую деву (*Сюань-мяо юй-нюй*), а затем, сгустившись уже в ее теле, создали Лао-цзы. Когда он родился, у него были седые волосы, отчего его нарекли «Старым младенцем» (Лао-цзы). Как сообщает текст, Лао-цзы - это одна из явленных форм Старого

¹⁰³ Чэнь Го-фу, подчеркивая значимость данного сочинения для реконструкции истории движения Небесных наставников, цитирует его текст, снабженный фразовой разметкой, практически полностью [Чэнь Го-фу, 1985, с. 266-267, 320-322 и далее]; о сочинении также см.: [ДЦТЯ, с. 875].

¹⁰⁴ «Сань тянь нэй цзе цзин» - «Книга-основа 'внутреннего' объяснения Трех небес». Ее автором называется некто господин Сюй, как считают специалисты - Сюй Шу-пяо [Стрикман М., 1981, с. 71]. Сюй Шу-пяо был младшим современником Лу Сю-цзина и также, как и он, последователем учения Духовной драгоценности (Линбао) [ЧГ, цз. 19, с. 15а, цз. 20, с. 2b]. Кроме того, в работе «Сань тянь нэй цзе цзин» историзм даосского самосознания отражен в той же парадигме, которую мы находим в сочинении Лу Сю-цзина «Дао мэнь кэ люэ», что дает основание предполагать между ними отношения учителя и ученика (отметим, однако, что «нормативные» даосские жизнеописания Лу Сю-цзина такой факт не фиксируют).

владыки, Лао-цзюня. Сконцентрировав свое дыхание, Лао-цзы сотворил Небо, Землю и Человека. От него же, согласно этому источнику, ведут начало три истинных учения - “великий Дао-Путь беспредельно-высокого” (*у-шан да дао*), предназначенный для Поднебесной; “Дао-Путь Будды” (*фо дао*), который подходит для варваров; и, наконец, “великий Дао-Путь чистоты и союза” (*цин юэ да дао*) - учение для жителей южных районов Китая (к югу от Янцзы), где некогда находились царства У и Юэ [ЯГ 1195, СТ 1205, ДЦ 876, цз. 1, с. 3а; Торчинов Е.А., 1998, с. 156].

Однако вскоре, как сообщает текст, миром завладели злые силы, люди забыли о трех истинных учениях и стали поклоняться ложным божествам. Тогда Высочайший Старый владыка (*Тай-шан Лао-цзюнь*), дабы вновь вернуть мир к гармонии, вручил “Книгу Великого благоденствия” (“Тай пин цзин”) Гань Цзе и Ли Вэю (Ли Хуну?), но последние не смогли противостоять темному началу и над миром продолжали господствовать злобные божества Шести небес. В мире стали царить мор и болезни, а люди все более и более попадали во власть «неправильных» (буквально - «других», *то шэнь*) божеств которым стали приносить обильные кровавые подношения и вино [Стейн Р.А., 1979, с. 63].

Шесть небес, согласно бытовавшим в то время поверьям, - это зловещее царство мертвых на далеком севере, где правят кровожадные души давно умерших генералов. С точки зрения доктрины Небесных наставников, в этих злобных божествах заключался источник всех бед и страданий, захлестнувших Поднебесную [Стрикман М., 1977, с. 13]. Чтобы упразднить господство этих злых сил и установить “правильный” порядок, связанный с тремя чистыми небесами, в 142 году на землю приходит Высочайший Старый владыка. Он дарует Чжан Лину “Дао-Путь правильного единства и величия, скрепленного клятвой” (*чжэн и мэн вэй чжи дао*) и нарекает его Небесным наставником. Появление Старого владыки в мире людей было отнюдь не первым, а потому текст называет его “новым пришествием” (*синь чу*), само же учение обозначается “Дао-Путем правильного (или «исправленного»)

единства” (*чжэн и дао*) [ДЦ 876, цз.1, с. 4b-6a].

Те же представления отражает и текст из авторитетной даосской *лэй-шу* (“энциклопедии”) начала 11 века “Юнь цзи ци цянь”: “Первоначально, еще со времен Хуан-ди, миром правили Шесть небес. Лишь Чжан Дао-лин упразднил это кровожадное правление. Учение Высочайшего, [переданное через Чжан Дао-лина], вновь повернуло мир к естественности и отвернуло [людей] от ложного пути. Высочайший даровал [Чжан Дао-лину] нефритовые письма, с помощью которых тот... вновь явил [миру] правильный закон Трех небес” [ЮЦЦЦ, цз. 8].

Последователи Чжан Дао-лина вносили ритуальный взнос (“налог”) зерном в размере пяти доу (мера сыпучих тел), отчего в официальной историографии за их организацией закрепилось название “Дао-Путь Пяти мер риса” (*У-доу ми дао*), первоначально имевшее негативно-презрительное оценочное значение. В “Хоу Хань шу” читаем: “[Некогда] Чжан Дао-лин переселился в область Шу и постиг Дао в горах Лебединового крика (Хуминшань)... С тех, кто принимал его Дао-Путь, он брал пять мер риса, поэтому [его последователи] в миру стали зваться ‘рисовыми разбойниками’ (*ми цзуй*)” [ХХШ, цз. 105, с. 938]. Сам же Чжан Дао-лин стал считаться земным “представителем” Старого владыки (*Лао-цзюня*) и Наставником в законе Трех небес (*Сань тянь фа-ши*). Исполняя волю Лао-цзюня, Чжан Дао-лин, как сообщают источники, создает религиозную организацию, включавшую районирование “подведомственной” ему территории на 24 управы (*чжи*) и опиравшуюся на институт священнослужителей (“виночерпиев”, *цзи цзю*) и новый “правильный” (“исправленный”) ритуал.

“В годы правления ханьского Шунь-ди [126-144 гг.] Высочайший [Старый владыка] выбрал посланника [на земле, чтобы тот] умиротворил и исправил [тлетворное] правление Шести небес, разделил истинное и ложное и заставил сиять дыхание *ци* высших Трех небес. В первый день пятой луны первого года Хань-юань под знаками *жэнь-у* [142 г.] Высочайший Старый владыка в каменной пещере гор Цюйтин области Шу передал Чжан Дао-лину

[новое учение]... Он нарек Чжана ‘Наставником [в законе] Трех небес’... и даровал ему Дао-Путь правильного единства и величия, скрепленного клятвой... [Он повелел Чжан Дао-лину] искоренить чрезмерности (неправильный ритуал. - С.Ф.), возвратиться к простоте и вернуться к истинному. Чжан Дао-лин по праву наследника получил истинные книги-основы Высочайшего, а также установления, кодексы и правила... Чжан Дао-лин заключил союз с Тремя [небесными] чиновниками, управляющими Небом, Землей и Водой, а также с божествами-генералами - правителями судеб, [покаявшись] извечно следовать правильным методам Трех небес: не позволяется с помощью заклинаний держать людей в невежестве; простые люди не должны предаваться “порочным жертвоприношениям” (*инь сы*) в честь чужих божеств; нельзя, чтобы нави питались [жертвенными] едой и питьем; наставник не принимает деньги [от ученика]; не позволяется предаваться пороку и воровству; когда излечивают недуг, нельзя пить вино и есть мясо; только в пять праздничных дней *ла* простой народ может приносить жертвы [умершим] предкам, отцу и матери, а в восьмой день второй луны - божествам очага и земли” [ДЦ 876, цз 1, с. 6а; Чэнь Го-фу, 1985, с. 312].

Сейчас сложно сказать, действительно ли Чжан Дао-лин создал реально действующий религиозный институт, однако при сыне и внуке Чжан Дао-лина - Чжан Хэне и Чжан Лу – движение Небесных наставников действительно обрело достаточно стройную организацию, что подтверждает официальная китайская историография. В “Хоу Хань шу” зафиксировано: “Когда Чжан Дао-лин умер, его сын Хэн стал распространять его Дао-Путь. Когда Чжан Хэн умер, его сын Лу также стал распространять то же [учение]... Когда Чжан Лу утвердился в области Ханьчжун (совр. Шэньси, административный центр находился в районе города Наньчжэн. - С.Ф.), он наставлял людей, используя Дао-Путь навей (*гуй дао*)... Все те, кто приходил к нему постигать Дао, сперва получали звание “воин-навь”. [Те же], кто получал основополагающее учение и укреплялся в вере, звались

“виночерпиями”. Каждый из “виночерпиев” командовал отрядом простых верующих. Те же, у кого [в отрядах] было много [последователей], становились главами Управ (*чжи тоу*) и [получали титул] Великих “виночерпиев”... “Виночерпия” создавали благотворительные ночлежки (*и шэ*), подобные нынешним почтовым станциям, и, кроме того, выставляли там бесплатные рис и мясо. [Там] путники утоляли голод и получали все необходимое...” [XXIII, цз. 105, с. 938; Чэнь Го-фу, 1985, с. 315].

В школе Небесных наставников закрепилось представление, что важнейшими покровителями людей являются Три небесных чиновника, которые управляют, соответственно, Небом, Землей и Водой. Считалось, что у каждого из Трех чиновников в подчинении находится огромный бюрократический аппарат, в котором выделялось два типа божеств – гражданского чина, принимавшие ходатайства от верующих, и военного, в чьи обязанности вменялась помощь в изгнании нечистой силы. Известны многочисленные оккультные ритуалы Небесных наставников, связанные с Тремя небесными чиновниками - покаянные признания своих ошибок (*шоу го*), употребление магической заговоренной воды (*фу шуй*), специальные послания в небесную иерархию (*шан чжан*), использование магических формул-амулетов и реестров (*фу лу*) [XXIII, цз. 105, с. 938]. В ходе молитвенных обрядов, обычно совершаемых в особой кумирне - “чистом покое” (*цзин ши*) - верующие подавали в “небесную бюрократию” покаянные прошения с просьбой излечить от недуга. Описание подобных ритуалов зафиксировали работы знаменитого ученого даоса Тао Хун-цзина (456-536) “Чжэнь гао” и “Дэн чжэнь инь цзюэ” [ЧГ, цз. 7; ДЧИЦ, цз. 3]. В “Книге заповедей-предписаний, пропетых Старым владыкой” (“Лао-цзюнь инь-сун цзе цзин”, ЯГ 784, СТ 785, ДЦ 562), принадлежащей кисти северовэйского реформатора даосизма Коу Цянь-чжи (365-448)¹⁰⁵, содержатся правила

¹⁰⁵ Коу Цянь-чжи – один из первых значительных реформаторов учения Чжан Дао-лина. Согласно традиции, книгу, известную ныне под названием «Лао-цзюнь инь сун цзе цзин», Коу Цянь-чжи получил в 415 году от Высочайшего Старого владыки [ВШ, цз. 114]. По мнению Р.Стейна, некоторые идеи этого сочинения переключаются с учением, представленным в «Сань тянь нэй цзе цзин» [Стейн Р.А., 1979, с. 65].

проведения такого рода ритуалов: “Если в доме верующего появляется больной, священнослужитель должен войти в этот дом и прежде всего велеть членам семьи приготовить свечи в кумирне. После этого члены семьи должны выйти из кумирни и, стоя лицом на восток с неубранными волосами, совершить земной поклон и сбросить тяжесть своих грехов и проступков...” [Стрикман М., 1977, с. 11; Офути Ниндзи, 1991, с. 74].

В конце правления ханьской династии Чжан Лу, внук Чжан Дао-лина, обосновался на территории современной провинции Шэньси. В двадцатый год Цзянь-ань (215 г.) он был окружен войсками Цао Цао и капитулировал, после чего десятки тысяч его последователей вместе с семьями были переселены на север - в столичную область вблизи Чанъани, что вызвало некоторый спад в развитии этого движения. Тем не менее, с течением времени последователи школы Тяньши вернули былой авторитет, что подтверждает их заметная роль в жизни двора некоторых правящих на Севере Китая династий [ВШ, цз. 114]. Однако поистине эпохальный поворот в истории школы Небесных наставников, предопределивший некоторые кардинальные тенденции исторического развития даосской религии, начинается в четвертом веке, когда Китай захлестывает мощная волна миграции на юг.

В 311 г. под ударами сюнну пала древняя китайская столица Лоян, а в 316 - Чанъань. Сотни тысяч северян, в первую очередь - образованные чиновники и главы сильных домов - в поисках защиты от кочевников устремились на юг страны. Вместе с северной аристократией на новые земли прибыли и священнослужители Небесных наставников, обслуживавшие духовные запросы своих хозяев. Последователи учения Чжан Дао-лина, имея сложившийся религиозный институт, стали активно подчинять и подавлять местные религиозные традиции шаманского комплекса, издавна игравшие ключевую роль в духовной жизни южных регионов [Ямада Тосиаки, 1995, с. 76-77; Маэда Сигэки, 1995, с. 59]. Пришедшие с севера главы сильных домов завладели основными рычагами власти в политической и экономической

жизни Цзяннани, а адепты учения Чжан Дао-лина стали претендовать на главенство в духовной жизни китайского Юга. Местные жители вынуждены были приспособляться к новым условиям, в том числе и в религиозной сфере. Общественное положение южан стало напрямую зависеть от отношения к пришедшей северной аристократии, а принадлежность к религии северных чужаков стала важнейшим мерилем лояльности новым властителям. Религия начала играть определяющую роль в жизни общества в буквальном смысле этого слова. От религиозной ориентации зависело благосклонное отношение новых хозяев, а религиозная позиция и духовные связи стали даже более важными, чем кровные, клановые или социальные. В такой ситуации учение Небесных наставников довольно быстро приобретает значительную поддержку со стороны знатных южных родов [Стрикмэн М., 1977, с. 7; Кобаяси Масаёси, 1995, с. 26].

Именно в этих условиях на юге Китая - в пригороде Цзянькана (совр. Наньцзин) и в предгорьях Маошань (юго-восток совр. Цзянсу) - шло формирование даосской школы Шанцин (Высшей чистоты). У истоков шанцинского движения стояли Ян Си (330-371?), Сюй Ми (303-373?) и Сюй Хуэй (341-370?), трудами которых было создано собрание канонических сочинений (шанцинский канон, “Шан цин цзин”), очертившее доктрину этой новой даосской школы. Значительная часть текстов шанцинского канона вышла из-под кисти Ян Си в ходе переживаемого им особого медиумического состояния, традиционно объясняемого как общение с высшими бессмертными с небес Высшей чистоты. Авторство данных текстов приписывалось небесным Совершенным (так звали высших небожителей), а Ян Си считался лишь получателем этого “откровения”. На рубеже 5-6 вв. происходит “стабилизация” и широкое распространение шанцинской доктрины, за которой постепенно закрепляется топонимический термин Маошань.

Шанцинский даосизм сформулировал и четко определил нормы, которые впоследствии прочно вошли в различные школы организованного

даосизма - ритуал передачи учения; четкие правила в системах взаимоотношений “наставник - ученик” и “верующие миряне - служители культа”; кодекс поведения верующих в миру. Шанцинское учение способствовало распространению в даосизме “внутреннего” религиозного ритуала, основанного на психотехнике (который позже приобрел известность под названием “внутренняя алхимия”, *нэй дань*). Шанцинская доктрина поставила акцент на этическом аспекте религиозной жизни¹⁰⁶ и стала уделять значительное внимание не только содержанию религиозной практики, но и ее внешним формам - эстетике религиозного действия, красоте его описания, его соответствию традиционным нормам китайского общества. Движение Шанцин оказало существенное влияние на развитие философии даосизма, на становление даосского института монашества, а также на организацию Даосского Канона и даосского пантеона божеств.

Являясь новым, поворотным пунктом в истории даосизма, шанцинская доктрина во многом была преемницей учения Чжан Дао-лина, активно заимствуя идеи и концепции Небесных наставников и соединяя их с южной религиозной традицией. Основные участники раннего шанцинского движения первоначально были обращены в веру Небесных наставников. Например, род Сюй, давший основателей шанцинского даосизма Сюй Ми и Сюй Хуэя, до получения откровения с небес Высшей чистоты следовал учению Тяньши [ЧГ, цз. 20]. Известно, что и полулегендарная патронесса шанцинского даосизма Вэй Хуа-цунь в своей земной жизни была “виночерпием”.

Связь между шанцинской доктриной и учением Небесных наставников зафиксирована и в текстах шанцинского книжного собрания. В работу Тао Хун-цзина “Дэн чжэнь инь цзюэ” вошел текст, приписываемый Вэй Хуа-цунь, - “Изустные наставления Совершенного правильного единства о том, как излечивать больных и подчинять духов *гуй*”) [ДЧИЦ, цз. 3, с. 14b-22b].

¹⁰⁶ Этический аспект получил поистине первостепенное значение в доктрине даосского движения Линбао (Духовной драгоценности), которое появилось на рубеже 4-5 вв. как отклик на шанцинское учение и под значительным влиянием последнего.

Вспомним, что понятие “правильное единство” (*чжэн и*) является доктринальным стержнем школы Тяньши, а под титулом “Совершенный Правильного единства” (*Чжэн и чжэнь-жэнь*) всегда подразумевается именно Чжан Дао-лин. Кроме того, “излечивать больных и подчинять духов *гуй*” (*чжи бин чжи гуй*) – это характерное наименование ритуалов Небесных наставников. Изгнание навей и очистительные оккультные методы всегда являлись “профессиональной” сферой деятельности священнослужителей школы Тяньши.

Другое собрание шанцинских текстов - “Чжэнь гао” [ЧГ, цз. 7] - донесло до нас самый ранний, как считают специалисты, образец даосской петиции, подаваемой в небесную иерархию [Маэда Сигэки, 1995, с. 57]. Ритуал “подачи петиций” (*шан чжан*) – это, снова же, культовая практика, связанная с Тремя небесными чиновниками, и, соответственно, с доктриной Небесных наставников.

Иначе говоря, шанцинские тексты указывают, что учение Высшей чистоты имело первоначальную и достаточно тесную связь со школой Небесных наставников. Однако первые шанцинские адепты не просто заимствовали ее концепции, но трансформировали их, приспособив к своим потребностям и заставив служить своим целям. Примечательно, что появление даже тех шанцинских текстов, которые мы связываем с доктриной Небесных наставников, есть свидетельство нового поворота в истории даосизма. Последователи Чжан Дао-лина до пятого века практически не уделяли внимание письменной традиции и основывали свою доктрину не на “священном писании”, а на изустном откровении. Письменная фиксация “откровения” и широкое использование письменного текста для “узаконивания” доктрины во всех ее тонкостях и аспектах – это, несомненно, новая веха в исторической эволюции даосизма. Веха, обозначенная шанцинским движением. Как думается, дальнейшее изучение фрагментов из шанцинского канона, связанных с ритуальной практикой Небесных

наставников, должно предметно показать процесс ее адаптации в шанцинском даосизме.

Соответственно, появление во второй половине периода Лючао относительно большого количества текстов, излагающих доктрину Небесных наставников, мы оцениваем как новый этап и в истории Тяньши, вызванный разнообразными факторами, в ряду которых немаловажное значение имело и культурное взаимодействие с южной религиозной традицией, являвшейся субстратным элементом шанцинской доктрины. Все это дает нам право надеяться найти в текстах Небесных наставников, созданных в 5-6 вв., идеи, которые, в свою очередь, были заимствованы ими из учения Шанцин.

О трансформации ритуалов Небесных наставников шанцинскими адептами говорит, например, история метода “хэ ци”, за пристрастие к которому последователи Чжан Дао-лина подвергались жесткому ostracism. *Хэ ци* - “соединение животворящих дыханий [мужчины и женщины]” - это сексуальные ритуалы, распространенные в среде Небесных наставников. Негативное упоминание о ритуалах “хэ ци” встречаем, например, в “Истории Вэй” [ВШ, цз. 114, с. 945] или в буддийском собрании “Туан хун мин цзи”, составленном Дао-сюанем [Мэтер Р., 1979, с. 110]. Взаимодействие сил *инь* и *ян*, символами которых были мужчина и женщина, рассматривалось и даосской философией, а в дальнейшем - и даосской доктриной, как один из способов обретения здоровья, долголетия и единения с универсумом. В трактате “Даодэцзин”, например, неоднократно подчеркивается значение иньского (женского) начала [Торчинов Е.А., 1982, с. 99 - 107]. В текстах последних веков до новой эры мы находим подробные рекомендации по методам того же рода, известным под названием “искусство внутренних покоев” (*фан-чжун шу*). Небесные наставники органично включили их в свою ритуальную практику, а их преемники – основатели школы Шанцин - уже, видимо, отказаться от них не могли, по крайней мере на концептуальном уровне, хотя и принимать их в том виде, в каком они были распространены в школе Чжан Дао-лина, уже не хотели. И тогда был найден оригинальный и

красивый выход - для старого ритуала была создана новая и изящная форма. В шанцинских сочинениях можно обнаружить неоднократные упоминания о близости земных патриархов с прекрасными обитательницами Иного мира. Тексты из “Чжэнь гао” зафиксировали ритуал соединения брачным союзом Ян Си и нефритовой девы из сонма Совершенных. Однако этот “союз” самым разительным образом отличался от ритуала “хэ ци”, одно упоминание о котором вызывало ужас и негодование чиновников-конфуцианцев, буддийских апологетов и даже представителей других школ организованного даосизма. “Бракосочетание” Ян Си обозначало обретение высшей божественной силы через духовное единение с утонченным и эфирным небесным созданием, и даже фиксация этого ритуала несет на себе отпечаток той изысканности и изящества, которые шанцинское движение противопоставило вульгарным, грубым и рассчитанным на непритязательные вкусы толпы методам недостойных последователей первого Небесного наставника.

Как сообщают источники, Ян Си пережил “бракосочетание” с прекрасной девушкой из поднебесья в середине 365 года. В ту ночь его посетила титулованная небожительница - госпожа Цзы-вэй, представившая Ян Си одну из молодых дам своего двора, о чем сохранилась следующая запись: “В третий год Син-нин под знаками *и-чоу*, в ночь 25-го числа шестой луны дева Девяти цветков по имени Ань спустилась с небес Высшей чистоты в уединенную обитель дома Ян Си вместе с госпожой Ван, владычицей Цзы-вэй. Дева Ань была одета в парчовую юбку, всю расшитую узорами, сверху - красную, снизу - зеленую, из камчатного шелка с блестками. Ее тонкий стан обвивал вышитый пояс изумрудного цвета, к которому крепилось более десятка маленьких колокольчиков. Они издавали “мелодии весны и осени” и вторили друг другу разными голосами. Слева [не ее поясе] была прикреплена нефритовая подвеска, похожая на те, что носят люди на земле, но только поменьше. Верхняя одежда на ней была черного цвета с искрой, вся сверкающая. Она озарила комнату подобно [пластинам] слюды, которые

играют на солнечном свете. Тучи волос, высоко взбитые на висках, были прибраны так красиво, что это невозможно описать. На макушке они были завязаны тугим узлом, а остальные ниспадали до самого пояса тяжелой волной. Ее пальцы украшали золотые перстни, а руки - браслеты из белого жемчуга. Лет ей было 13-14. Слева и справа от нее находились две служанки. На одной из них было зеленое платье, а к поясу привязан зеленый узорчатый чехол для книг. В руке она держала еще один парчовый футляр, длиной в один чи (около 0,32 м. - С.Ф.) и два цуня (около 5 см. - С.Ф.), полный книг, которых насчитывалось, должно быть, около десятка свитков. Футляр для книг запечатывала шпилька из белой яшмы с иероглифами... Вторая служанка была одета в зеленое платье. Она держала обеими руками белый ящичек, обвязанный темно-красной лентой и по форме похожий на бивень слона. Служанкам было лет по 17-18. Они были одеты и прибраны красиво и необычно. Лица и девы Ань, и ее служанок были прелестно нежны, подобно драгоценной яшме. От них исходило благоухание пяти ароматов, как от воскуренного благовония или от дыхания младенца...“ [ЮЦЦЦ, цз. 97, с. 663b-664a; Шиппер К., 1993, с. 118].

Как нам представляется, оккультному натурализму Небесных наставников шанцинские адепты противопоставили оккультный эстетизм. Заменяя натурализм сексуальных отношений эстетикой женского очарования, шанцинская доктрина заложила в парадигму исторического развития даосизма мощную тягу к эстетическому началу и изысканности форм коммуникации не только в сфере потустороннего, но и в области посюстороннего. Подтверждение этому находим в целом ряде шанцинских текстов. Известно, что очаровательные небожительницы спускались к Ян Си неоднократно и всегда пленяли его и своими знаниями потаенного, и своею красотой. Например, к Ян Си спускалась с небес прекрасная госпожа Чжаолин. Прелестная фея не только передавала ему знания об Ином мире, но и развлекала его чудесными песнями, что, вообще-то говоря, всегда входило в круг обязанностей изысканных и утонченных гетер. По этому поводу читаем

следующее: “Госпожа Чжао-лин по имени Ли из восточных покоев терема Фан-чжан (гора-остров, обитель бессмертных - С.Ф.) - это дочь Ли Цин-биня, Праведного владыки Северного начала и Срединного сокровенного... При Чэн Тане она обрела Дао и среди бела дня поднялась на небо, где получила титул госпожи Чжао-лин Восточных покоев. Она правит в тринадцатой багряной обители терема Фан-чжан. При восточноцинском Ай-ди, в третий год Син-нин, под знаками *и-чоу*, в ночь на 22 день восьмой луны она спустилась в дом совершенного Ян Си. На госпоже Чжао-лин было парчовое платье пурпурного цвета, повязанное кушаком с формулой-амулетом божественного тигра. В руках она держала переливчатый золотой колокольчик. На вид ей можно было дать лет 13-14. Ее сопровождали две служанки около двадцати лет отроду. Одну звали Инь, а другую - Хуэй. На обеих были платья из тончайшего узорного шелка зеленого цвета. В руках они держали шкатулки из белого нефрита, перевязанные синими лентами. На одной шкатулке было написано - “императорские печати Высочайшего”, на другой - “нефритовые письма Высочайшего”. У госпожи Чжао-лин на поясе также была повязана лента зеленого цвета, такая же, какие носят земные женщины...” ([ЮЦЦЦ, цз. 97, с. 665a-b], также сравни с: [Шиппер К., 1993, с. 118]).

Примечательно, что если к Ян Си с небес нередко спускались прекрасные девы, то к земной женщине - патронессе шанцинского движения Вэй Хуа-цунь - являлись небожители-мужчины (в свите которых, тем не менее, обязательно присутствовали прекрасные феи-служанки). В шанцинских текстах имеется, например, эпизод, посвященный описанию того, как в “покой тишины” Вэй Хуа-цунь явилось четверо небожителей, дабы передать ей “Книгу-основу Желтого дворика” («Хуан тин цзин»). Примечательно, что в связи с этой знаменательной встречей «были выставлены вино и угощения, и четверо Совершенных спели для госпожи Вэй песню» [ЮЦЦЦ, цз. 96, с. 660a-b].

Таким образом, новый этап организационного и доктринального оформления даосизма, начавшийся со второй половины четвертого века в областях, называемых Цзяннань (к югу от Янцзы), в историческом плане обусловлен активностью северо-западных кочевников, падением древних столиц Чанъань и Лоян и последующими за этим миграционными процессами. В результате на Юге Китая распространяется доктрина Небесных наставников, вступившая в процесс синтеза с южными религиозными традициями и вынудившая местные элиты встать на путь активной социальной конкуренции, в том числе и в религиозной сфере, что, в конечном счете, привело к появлению шанцинского религиозного движения.

Первое поколение знатных южан, обращенное в даосизм, покорно следовало за своими новыми учителями – “виночерпиями” из школы Небесных наставников. Однако уже совсем скоро такая роль перестала их устраивать. У второго и третьего поколения жителей Цзяннани, обращенных в даосское учение, наметилась четкая тенденция к плодотворному синтезу доктрины Небесных наставников с религиозными представлениями, характерными для китайского Юга. В результате обе традиции - и привнесенная, и исконная - получили мощный толчок к взаимообогащению, претерпели трансформацию, результатом чего и явилось появление шанцинского учения.

Характерно, однако, что взаимодействие представителей двух разных культурных регионов Китая - Севера, носителями которых были последователи Чжан Дао-лина, и Юга, представленного адептами даосской школы Шанцин, - постепенно оказало свое влияние и на доктрину Небесных наставников. На рубеже 5-6 вв. в сочинениях последователей Чжан Дао-лина появляются упоминания о ритуалах психотехнического характера. Например, в тексте “Письмена устава из Темного града” (“Сюань-ду люй вэнь”), относящемуся к концу правления Люсунской династии (420 - 479), появляются ссылки на метод визуализации (*цунь сян*), используемый для “вызова” божеств из собственного физического тела. В том же тексте

фиксируются и культы, связанные с визуализацией дыхания *ци*, а также “чиновника заслуг” (*гун цао*), живущего в теле человека: “... спокойно сиди и создавай в сердце образы дыхания *ци* пяти направлений, а также ‘чиновника заслуг’, живущего в твоём теле” (цит. по: [Ямада Тосиаки, 1995, с. 77-78]). Визуализация дыхания *ци* пяти направлений подробно объясняется в текстах традиции Линбао, где этот оккультный ритуал называется “методом пяти ростков” (*у я фа*) [ЯГ 388, СТ 388, ДЦ 183; ЯГ 671, СТ 671, ДЦ 352]. Насколько нам известно, такого рода психотехнические методы основываются на протолинбаоской традиции, формировавшейся вокруг «Книги-основы Пяти формул-амулетов» («Лин бао у-фу цзин») ¹⁰⁷, в каком-то виде известной на китайском Юге уже во времена Гэ Хуна (≈283-363). Все это говорит о том, что медитативные практики, упоминаемые в “Письменах устава из Сокровенного града”, появились под влиянием методов визуализации, характерных для традиции Линбао, которая, в свою очередь, базировалась на хронологически более ранних шанцинских психотехнических практиках, а также на еще более древнем субстратном религиозном комплексе (видимо, шаманской культуры), едином и для Шанцин, и для Линбао.

Иначе говоря, в результате взаимодействия южной и северной религиозных традиций, активно протекавшего в 4-6 вв. в Цзяннани,

¹⁰⁷ «Лин бао у-фу цзин» - один из старейших текстов даосской религиозной традиции. Упоминается в “Баопу-цзы”, где связывается с именем Бао Цзина [БПЦ, цз. 19, с. 333]. В “Баопу-цзы” имеется описание легендарной истории этого сочинения, в появлении которого сыграл свою роль Великий Юй, а его явление в мир людей отнесено к годам жизни Кун-цзы [БПЦ, цз. 12, с. 229]. Даосские источники, указывая классификационную принадлежность данного текста, однозначно приписывают его к традиции Духовной драгоценности (Линбао). Тем не менее, многочисленные данные [Чэнь Го-фу, 1985, с. 62-64; ЮЦЦЦ, цз. 3, с. 14-15; «Дао цзяо и шу»: ЯГ 1121, ДЦ 763, цз. 3, с. 5b - 6b] позволяют утверждать, что данное сочинение появилось вне хронологических и доктринальных рамок линбаоской традиции. Примечательно, что данное сочинение равно почитали и в движении Линбао, и в движении Шанцин. Например, «Чжэнь гао» фиксирует, что этот текст был передан Ян Си в 350 году старшим сыном госпожи Вэй Хуа-цунь Лю Пу [ЧГ, цз. 20, с. 12а: 2-3]. В “Дао цзане” сохранилась работа “Предисловие к Пяти формулам-амулетам Духовной драгоценности от Высочайшего” (“Тай-шан лин бао у-фу сюй”, [ЯГ 388, ДЦ 183], которая, надо думать, содержит древнюю часть этого текста [ДЦТЯ, с. 287-289].

медитативные религиозные ритуалы начинают активно распространяться в различных школах даосизма и играть важную роль в процессе формирования институциональных форм этого религиозного движения.

Вопрос о характере взаимодействия доктрин Тяньши и Шанцин (а также с Линбао) подводит нас к одной весьма интересной проблеме. Как нам представляется, продуктивное взаимодействие двух систем возможно при наличии в обеих типологических сходных структур. Соответственно, мы не исключаем, что появление в текстах Небесных наставников упоминаний о ритуалах визуализации произошло не только в силу влияния шанцинской психотехники, но и в виду близости некоторых методов Чжан Дао-лина “высокой” оккультике южных школ даосизма. Вполне возможно, что Небесные наставники не только заимствовали религиозную психотехнику, но изначально ее знали. Насколько нам известно, современная даология придерживается иной точки зрения по этому вопросу. Тем не менее, с точки зрения автора этих строк имеются достаточные основания для выдвижения данной гипотезы. Даосские источники содержат ряд косвенных данных, которые можно интерпретировать как указания на существование в движении Чжан Дао-лина религиозных медитативных практик. Например, представления о трех видах дыхания *ци* были известны не только в школе Чжан Дао-лина, но и в шанцинской ритуальной практике визуализации [ЯГ 253, СТ 253, ДЦ 120; ЯГ 1303, СТ 1314, ДЦ 1026]. Теория “Трех Единственных”, являвшаяся важнейшей концептуальной частью шанцинской оккультной психотехники [ЯГ 1303, СТ 1314, ДЦ 1026; ЮЦЦЦ, цз. 49-50], пересекается с идеей Трех небес, известной в школе Чжан Дао-лина. Кроме того, шанцинские “Три Единственных” (*сань и*) коррелируют с тремя видами животворящего дыхания *ци*, известными из откровения, которое получил Чжан Дао-лин [ЯГ 1119, СТ 1127, ДЦ 761]. Учение о 24 управах *чжи* и дыханиях *ци*, распространенное в среде последователей Чжан Дао-лина, соотносится с различными медитативными ритуалами, описанными в более поздних текстах южной религиозной традиции – прежде всего, в линбаоских

сочинениях [ЯГ 253, СТ 253, ДЦ 120; ЯГ 1396, СТ 1407, ДЦ 1051; ДЦ 1052; ЮЦЦЦ, цз. 80]. Учение о Трех и Девяти небесах также в равной мере было известно (правда, с некоторыми модификациями) и Тяньши, и Шанцин, и Линбао.

Как представляется автору этих строк, возможно, что проблема не в том, что Небесные наставники не знали ритуалы медитации, а в том, что у исследователей отсутствуют синхронные даосские тексты, описывающие раннюю доктрину Небесных наставников. Однако у нас есть источники не менее ценные - ранние линбаоские тексты, уделяющие большое внимание учению Чжан Дао-лина, а также шанцинские сочинения, вольно или невольно отражающие концепции и ритуалы Небесных наставников. Надо думать, их изучение даст новый и многообещающий материал, который, мы не исключаем, может поменять устоявшуюся точку зрения на школу Чжан Дао-лина как на относительно примитивную религиозную традицию.

Источники и указатели

ВШ - Вэй шу (История Вэй) // Библиотека-серия “Сы бу бэй яо”. Шанхай, 1935. Том 021.

ДЦ - Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай: Печатня “Ханьфэньлоу”, 1923 - 1926.

ДЦТЯ - Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [текстов] Даосского Канона). Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин: Изд. “Общественные науки Китая”, 1991.

ДЧИЦ - Дэн чжэнь инь цзюэ (Потаенные заклинания для вступающих [в ранг] Совершенных). Сост. Тао Хун-цзин // ДЦ 193 (ЯГ 421, СТ 421).

СТ - Schipper K. Concordance du Tao-tsang. Paris, PEFEO. Vol. 102. 1975.

ХХШ - Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Сост. Фань Е // Библиотека-серия “Сы бу бэй яо”. Шанхай, 1935. Том 017.

ЧГ - Чжэнь гао (Речения Совершенных). Сост. Тао Хун-цзин // Библиотека-серия “Цун шу цзи чэн”. Шанхай, 1936. Т. 570-572. (ЯГ 1010, СТ 1016, ДЦ 637-640).

ЮЦЦЦ - Юнь цзи ци цянь (Семь отделов облачного хранилища). Сост. под руководством Чжан Цзюнь-фана // Библиотека-серия “Сы бу цун кань”. Шанхай, [б.г.]. Т. 126-130. (ДЦ 677-702, ЯГ 1026, СТ 1032).

ЯГ - Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений “Дао цзана”). Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин: Изд. Яньцзин-Гарвардского ун-та, 1935.

Исследования

Даосизм, 1990 - Дао цзяо (Даосизм): Сб. работ под ред. Фукуй Кодзюн и др. Пер. на кит. Т.1. Шанхай: “Туцзи”, 1990. (Оригинальное издание: Докё. Т.1: Докё-то ва

нани ка? Токио: “Хиракава сюпанся”, 1983).

Кобаяси Масаёси, 1990 - Kobayasi Masayoshi. Рикутё докёси кэнкю (Исследование истории даосизма периода Лючао). Токио: “Собунся”, 1990. (Тоёгаку сосё. № 37).

Кобаяси Масаёси, 1995 - Kobayasi Masayoshi. The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure // AA. 1995. Vol. 68. P. 19-36.

Маэда Сигэки, 1995 - Maeda Shigeki. The Evolution of the Way of the Celestial Master: Its Early View of Divinities // AA. 1995. Vol. 68. P. 54-68.

Мэтер Р., 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, 1979. P. 103-122.

Офути (Обути) Ниндзи, 1991 - Офути Ниндзи. Сёки-но докё (Ранний даосизм). Токио, 1991.

Офути (Обути) Ниндзи, 1967 - Офути Ниндзи. Роси Содзитю-но сэйрицу (Формирование “Комментария Сян Эр’а [к Книге] Лао-цзы”) // Окаями сигаку. 1967. № 19. Ё. 9-31.

Стейн Р.А., 1979 - Stein R.A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979. P. 53-81.

Стрикман М., 1977 - Strickmann M.A. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // TP. 1977. Vol. 63. No 1. P. 1-64.

Торчинов Е.А., 1982. - Торчинов Е.А. Даосское учение о “женственном” // НАА. 1982. № 6. С. 99-107.

Торчинов Е.А., 1993. – Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

Торчинов Е.А., 1998. – Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.

Чэнь Го-фу, 1985 - Чэнь Го-фу. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения Даосского Канона). В 2-х тт. Изд. 2-е, дополн. Пекин, 1985.

Шиппер (Скиппер) К., 1978 - Schipper K. The Taoist Body // HR. 1978. Vol. 17. No 3-4. P. 355-386.

Шиппер (Скиппер) К., 1993 - Скиппер К. Заметки о даосизме и сексуальности. Пер. А.Д. Дикарева // Китайский эрос: Научно-художественный сборник. Составитель и отв. ред. А.И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. С. 102 - 123.

Ямада Тосиаки, 1995 - Yamada Toshiaki. The Evolution of Taoist Ritual: K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching // AA. 1995. Vol. 68. P. 69-83.

Библиографические сокращения

НАА - “Народы Азии и Африки”. Москва.

АА - “Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture”. Tokyo.

HR - “History of Religions”. Chicago: Chicago University Press.

PEFEO - “Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient”. Paris.

TP - “T'oung Pao, ou Archives concernant l'histoire, les langues, la geographie et les arts de l'Asie Orientale”. Paris - Leiden.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ ДАОССКИХ МОНАСТЫРЕЙ

опыт предварительного анализа

Даосизм - одно из ведущих (наряду с конфуцианством, буддизмом и доктриной императорской власти¹⁰⁸) религиозно-философских и этико-политических учений старого Китая, оформившееся в первых веках новой эры в целостную религиозную систему и игравшее важную роль в создании, ретрансляции и сохранении того своеобразного культурного феномена, который нам известен как традиционная культура Китая.

Первые даосско ориентированные направления мысли и практики разного уровня (философские, философско-религиозные и религиозные) начинают появляться в Китае со второй половине первого тысячелетия до н.э. В первые века новой эры формируются институционализированные даосские религиозные школы (движения), а сам даосизм обретает отчетливые черты национальной религии китайского этноса¹⁰⁹. В качестве китайской автохтонной религии даосизм, помимо задач религиозного характера, плодотворно и эффективно выполнял культууроформирующую и социорегулирующую функции, являясь важным фактором социальной истории китайской цивилизации.

Даосизм представляет собой относительно открытую полимирфную и

¹⁰⁸ Как доказательно продемонстрировал А.С.Мартынов, помимо трех основных учений - *сань цзяо* - китайское общество на протяжении всего предимперского и императорского периодов знало еще одну идеологию, стоявшую несравненно выше, чем конфуцианство, даосизм и буддизм вместе взятые. Это - доктрина императорской власти, которая хотя и не носила обозначения "цзяо" (учение), тем не менее типологически и функционально была близка к данному термину и скрывающимся под ним феномену, а по своей роли в организации политической и государственной жизни китайской монархии играла даже большее значение, чем известные "три учения" [Мартынов А.С., 1989, с. 86 - 104].

¹⁰⁹ При определении даосизма в качестве китайской национальной религии автор этих строк пользуется концепцией и методологией проф. Е.А.Торчинова [1993, 2, с. 21-26].

многофункциональную систему. В структурном отношении он включает философскую базу, уходящую своими истоками в рефлексию мысли “школы Дао” (дао цзя)¹¹⁰, а также религиозную доктрину, монастырскую традицию¹¹¹, институт священнослужителей, систему культа, пантеон божеств и комплекс канонических (с некоторыми оговорками) текстов¹¹².

Даосскую монастырскую и храмовую традицию можно по праву назвать одной из интереснейших областей даологии. Тем не менее, даосский монастырь как одна из структур китайской культуры вообще, и как важнейшая составляющая даосской религии в частности, все еще ждет своего всестороннего исследования. Настоящая статья не претендует, разумеется, на исчерпывающее исследование столь сложного вопроса. Автор этих строк ставит перед собой более ограниченную цель - обратить внимание на даосские монастыри как на некие культууроформирующие

¹¹⁰ “Школа Дао” (дао цзя) - термин, первоначально появившийся в китайской официальной библиографии для номинации текстов даосской философской классики - “Даодэцзин”, “Чжуан-цзы” и типологически близких к ним сочинений. С точки зрения исторической динамики даосизма, “школа Дао” является лишь одним из источников (и отнюдь не единственным!) даосской религии и отражает, по мнению автора этих строк, дискурсивный (эксплицитно нерелигиозный) уровень даосизма, прочно связанной в китайской культуре с именами Лао-цзы и Чжуан-цзы (4-3 вв. до н.э.).

¹¹¹ Понятие “даосская монастырская традиция” мы используем в расширенном значении и подразумеваем под ним не столько даосский институт монашества, сколько целостный комплекс традиций, связанных с даосскими центрами религиозной деятельности - уединенными обителями (гуань), храмовыми комплексами (гун) и монастырями (гуань), в которых, нередко под государственным патронажем, пестовалась и развевалась даосская книжная культура, даосские знания, даосские традиции эстетики и искусства.

¹¹² Под каноническими текстами даосизма мы понимаем весь свод письменных памятников, включенных в Даосский Канон (“Дао цзан”) - систематическое собрание сочинений даосской религии (подробнее о нем см.: [Торчинов Е.А., 1993, 2, с. 180-188; Филонов С.В., 1998, с. 145-146]. Как уже давно отмечали специалисты, термин “канон” применим к этому книжному собранию с большими оговорками. В состав “Дао цзана” входит значительное количество апокрифов и книг, которые даже сами даосы признают литературой вспомогательного характера – комментариями, энциклопедиями, словарями и т.д. Значительное место в «Дао цзане» занимает агиография, исключительная по красоте подвижничества. Все это послужило основанием еще в 1911 г. Леону Вигеру называть “Дао цзан” не “каноном”, а “патрологией”. Кроме того, отнюдь не все тексты “Дао цзана” отражают даосскую доктрину, некоторые из них принадлежат общекайтайской культурной традиции (например, “Мэн-цзы” или “Даодэцзин”), а часть - имеют буддийское или манихейское происхождение. Проблематичность использования термина “даосская литература” применительно ко всем текстам “Дао цзана” была в свое время отмечена проф. Л.Н.Меньшиковым [Меньшиков Л.Н., 1988, с. 201, 193].

центры, с которыми связано становление, развитие и сохранение доктрины, мифологии и книжной культуры даосизма.

Считается, что активное развитие даосской монастырской традиции и института даосского монашества происходит в эпоху Тан (7-10 вв.) [Китайская философия, 1994, с. 98]. Тем не менее, у этой традиции имеется своя история и предыстория, истоки которой, как представляется, лежат в древнейших китайских культах и практиках отшельничества и обретения долголетия (бессмертия), распространенных в Китае по крайней мере со второй половины первого тыс. до н.э. Складывание этой традиции приходится на годы восточноханьской империи (1-3 вв. н.э.), а первые, еще достаточно смутные, но уже вполне реальные очертания института даосского монашества определяются в период Лючао (3-6 вв. н.э.).

Предыстория

Представления о предыстории даосских монастырей зафиксировал текст “Основы кодекса и обетов-запрещений для почитающих Дао-Путь Трех вместилищ” (“Сань дун фэн дао кэ цзе ин ши”). Одна из глав данного сочинения специально посвящена монастырям (“Чжи гуань”, “Создание монастырей”: [ДЦ 760, 1: 12b - 20a]). В ней, в частности, читаем: “В высших пределах Трех чистых сфер, на Десяти континентах, Пяти священных пиках, на всех ‘славных горах’ (мин шань) и на ‘пещерных небесах’ (дун тянь), равно как и в небесном эфире, - повсюду совершенномудрые возводят [свои] обители. Они сгущают животворящий эфир *ци* и создают терема и палаты или же собирают облака и строят [из них] башенки-террасы и дворцы-хоромы. Порою мудрейшие селятся у арочных врат, [воздвигнутых в честь небожителей, пребывающих на] звездах, солнце и луне; либо же они живут среди озаренной пурпуром облачной дымке. Иногда [даосские обители] возникают сами собою, через метаморфозы бытия; иногда же их воздвигают силою чуда. Их могут возводить в течении многих калып, а могут - и за одно мгновение. К таким обителям относятся [чудесные горы-острова] Пэнлай,

Фанчжан, Юаньцзя и Инчжоу; [священные вершины] Пинпу, Ланфэн, Куньлунь и Сюаньпу; двенадцать Нефритовых светлиц и три тысячи Золотых чертогов. Существуют многие и многие тысячи даосских обитателей и даже точно сосчитать их - невозможно. Все они - свидетельства деяний Небесных достопочтенных (тянь цзунь) и Высочайшего [владыки]...” [ДЦ 760, цз. 1, с. 12b - 13a].

Из данного описания видно, что в даосском самосознании монастырская традиция оказалась неразрывно связанной как с представлениями, уходящими истоками в архаику древнего мифа¹¹³, так и с реальной протодаосской практикой отшельничества и обретения долголетия, известной Китаю задолго до возникновения организованного даосского движения¹¹⁴. Разумеется, такое восприятие отражает скорее особенности даосского самосознания, нежели историческую реальность становления даосской религиозной культуры. Тем не менее, какие-то истоки даосской монастырской традиции видимо действительно лежат в этих додаосских и протодаосских движениях и представлениях. По крайней мере, их фиксация в цитируемом тексте однозначно указывает на значение такого рода мифологем, идеологем и практик для активно развивающейся в танскую эпоху (6-10 вв.) даосской монастырской традиции. Примечательно, что даосизм не только вобрал в себя эти древнейшие представления, но трансформировал и развил, приспособив для целей и задач своей доктрины. Данный вывод проистекает из анализа понятий и выражений, которые мы встречаем в этом фрагменте “Фэн дао кэ цзе”.

Всю терминологию данного пассажа можно разделить на несколько пластов, имеющих сходные генетические истоки. Во-первых, часть терминов

¹¹³ Использование понятия «мифология» казалось бы требует уточнения – древнекитайская мифология. Однако для автора этих строк существование такого явления как «древнекитайская мифология» - факт отнюдь не бесспорный. По крайней мере, он требует уточнения – что в данном контексте понимается под термином «Древний Китай». Появившиеся на периферии китайской ойкумены, эти мифы, войдя в контакт с традициями населения среднего течения Хуанхэ, довольно быстро были восприняты последними и стали неотъемлемой частью китайской культуры (о чем свидетельствует, например, «Хуайнань-цзы»).

¹¹⁴ О традициях обретения долголетия, органично вошедших в даосизм и сформировавших ядро его религиозной доктрины, см. работы Е.А.Торчинова [1993, 2, с. 151-154].

связана с древнекитайской мифологией, воспринятой, рационализированной и по-новому интерпретированной даосизмом. Это - знаменитые горы-острова Пэнлай, Фанчжан, Юаньцзяо и Инчжоу. К этой же группе терминов примыкает упомянутая гора Куньлунь, а также пики Ланфэн и Сяньпу. Примечательно, что представления о некоторых из них изначально были распространены на северо-востоке Китая – в прибрежных районах царства Ци (речь идет о чудесных горах-островах), другие же мы более характерны для южнокитайской мифопоэтической традиции, истоки которой связаны, видимо, с древним царством Чу и отражены в литературном творчестве великого китайского поэта Цюй Юаня (4-3 вв. до н.э.)¹¹⁵.

Следующая группа терминов связана с различными аспектами даосской доктрины - это понятия “Три чистые сферы”, “счастливые земли”, “славные горы” и т.д. Выражение “Три чистые сферы” указывает на те пласты даосской культуры, которые были ориентированы на высшие слои адептов и, соответственно, были связаны с практиками, известными, первоначально, лишь посвященным. Другие же понятия указывали на более “приземленный” уровень даосской догматики и практики, известный широкому кругу последователей и набожных мирян.

И, наконец, выражение “Пять священных пиков” указывает на группу объектов, издавна почитаемых в Китае и органично вошедших в доктрину государственной власти, которая является самостоятельным учением и не сводится ни к одному из трех традиционно выделяемых в китайской культуре философско-религиозных направлений (даосизму, конфуцианству или буддизму). Иначе говоря, представления о Пяти пиках возникли вне парадигмы даосской традиции, которая восприняла их относительно поздно.

Иначе говоря, даже беглое рассмотрение терминологии цитируемого фрагмента свидетельствует о гетерогенности источников, из которых выросла даосская монастырская традиция, вобравшая в себя различные по

¹¹⁵ Речь идет о поэме Цюй Юаня «Лисао». В этой связи вспомним, что специалисты уже давно отмечали близость стилистики «Даодэцзина» «чуским строфам» [Серебряков Е.А., 1969, с. 172-204].

содержанию и разновременные по хронологии появления культурные традиции¹¹⁶.

Название

Обычно даосские монастыри и старого, и современного Китая обозначаются понятием *гуань*. Появление даосских обителей с таким названием относится ко времени правления дома Ханей (3 в. до н. э. - 3 в. н. э.) и впервые зафиксировано у Сыма Цяня (145? - 86? гг. до н.э.). В “Исторических записках” (“Ши цзи”) отмечено, что император У-ди в 109 году до н.э. повелел построить кумирни в честь бессмертных - Фэйляньгуань¹¹⁷ в столице империи Чанъани и Ияньшоугуань на горе Сладкого источника¹¹⁸ [ШЦ, цз. 12, с. 51].

Это первое известное свидетельство о появлении даосских обителей, имеющих в своем названии родовое понятие *гуань*, которое приобрело значение “высокое место, с которого наблюдают за бессмертными и совершают в их честь приношения”, что явилось интерполяцией традиционного значения данной морфемы - “дозорная башня на городской стене, [с которой наблюдают за приближающимися]” [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 390].

Впоследствии словом *гуань* стали обозначать именно даосские монастыри (в отличии от морфемы *сы*, которая служила для названия буддийских монастырей). Термин *гуань* широко использовали на сервере Китая в царстве Чжоу (557-581), однако повсеместное его употребление в значении “даосский монастырь” начинается лишь в танскую эпоху (7-10 вв.), причем наряду с термином *гун* (“большой или центральный монастырь”,

¹¹⁶ В этой связи вспомним исследования проф. М.Е.Кравцовой, которая отмечает, что вся культура Древнего Китая выросла из нескольких, весьма непохожих друг на друга корней [Кравцова М.Е., 1992, С. 56-66].

¹¹⁷ Фэйлянь - волшебное существо с телом оленя и головой птицы, другой вариант - птица с головой оленя, может повелевать ветром и дождем.

¹¹⁸ Гора Сладкого источника (Ганьцюаньшань) - находится в современной провинции Шэньси, другое название этой же горы - Гуяньшань или перевал Мошилин.

буквально - “дворец”) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 268]¹¹⁹.

Первая даосская обитель

Согласно легендарной традиции, первой даосской обителью - прототипом монастыря - был скит Лоугуань в горах Чжуннаньшань (пров. Шэньси). Даосские представления об истории Лоугуаня донес до нас текст “Записи о праведниках и бессмертных всех веков со стел, высящихся у Террасы, с которой Лао-цзы излагал Книгу, что в горах Чжуннаньшань” (“Чжуннаньшань шо цзин тай ли-дай чжэнь сянь бэй цзи”: [ДЦ 605]). Данное сочинение было составлено относительно поздно - на рубеже 13 - 14 веков. Его автором является известный даос-маошанец¹²⁰ Чжу Сян-сянь. Впечатление от паломничества в горы Чжуннаньшань, которое он совершил в 1279 г., и подвигло его на написание данного сочинения [ДЦТЯ, с. 717]. Созданное достаточно поздно, оно, тем не менее, включило в свой корпус более ранние источники - работу северочжоуского (557-581) Вэй Цзе и знаменитый текст начала Тан, принадлежащий кисти ученого-книжника Инь Вэнь-цао¹²¹ - “Жизнеописание [первоучителей из] Почтенного Лоугуаня” (“Ту Лоугуань чжуань”). Сочинения Чжу Сян-сяня включает биографии 34 даосских подвижников, деятельность которых связана с монастырем Лоугуань, а также различные легенды и сказания, относящиеся к доханьскому

¹¹⁹ О ранней даосской монастырской традиции, в том числе и о ее конкретных формах проявления в годы правления династии Хань, имеются сведения в сочинении “Сказания о даосском монастыре Мэйсяньгуань” (“Мэйсяньгуань цзи”) сунского Ян Чжи-юаня [ДЦ 331].

¹²⁰ Даосская школа Маошань, первоначально известная под названием Шанцин, появилась на юго-востоке современной Цзянсу в районе гор Маошань во второй половине 4-го века и к шестому веку уже приобрела широкую известность. В эпоху Тан (7-10 вв.) школа Маошань уже являлась ведущим даосским учением, адепты которого пользовались благосклонностью августейших особ и занимали существенные позиции в социальной стратификации китайского общества.

¹²¹ Инь Вэнь-цао, ум. в 688 г., автор описи даосских текстов из монастыря Хаотяньгуань в Чанъани “Перечень нефритового утка и основы” (“Юй вэй цзин му”), а также агиографического сочинения о Лао-цзы, которое он подготовил для танского Гао-цзуна (на троне: 650-683) “Записи о Сокровенно-изначальном, совершенномудром августейшем владыке” (“Сюань юань хуан ди шэн цзи”) [Меньшиков Л.Н., 1988, с. 201; Шиппер К., 1978, с. 360].

периоду. Даосские предания, собранные в работе Чжу Сян-сяня, гласят, что когда-то на этом месте Инь Си, будучи стражем пограничной заставы Ханьгу¹²², сложил из хвороста шалаш, откуда наблюдал за движением небесных светил, предсказывая великие и малые события. Как гласит предание, название обители - Лоугуань, “Башня для наблюдения [за необычным]”, - было пожаловано терему Инь Си чжоуским князем Канваном (8 в. до н.э.), который некогда посетил уединенное жилище стража заставы. Как-то раз по расположению звезд Инь Си предугадал появление на заставе великого мудреца Лао-цзы и надлежащим образом подготовился к его прибытию. Лао-цзы, принятый по всем правилам гостеприимства, передал Инь Си свое учение, изложенное в знаменитом “Пятитысячесловнике” или “Даодэцзине”. Отец китайской историографии Сыма Цянь (145? - 86? гг. до н.э.) так описал это событие: “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 судьбе” [ШЦ, цз. 63, с. 180]¹²³.

Таким образом, в глазах даосов это место считается колыбелью даосизма и даосской письменной традиции. Сразу отметим эту примечательную деталь - даосские обители, а впоследствии и монастыри, с самого начала своей истории были тесно связаны, по крайней мере в восприятии своих адептов, с высокочтимыми сочинениями и текстами откровения, зафиксированными, хранимыми либо понятыми в этих местах.

¹²² Застава Ханьгу находилась на западе современной Хэнань, к северо-востоку от города Линбао. Правда, некоторые источники и специалисты указывают, что речь идет о другом пограничном пункте - южной заставе Саньгуань, что на западе Шэньси недалеко от г. Баоцзи [Неофициальное жизнеописание, 1992, с. 92-93] или Угуань либо Лугуань [Исторические записки, 1996, с. 310].

¹²³ Перевод сделан в соответствии с вариантом Р.В.Вяткина [Исторические записки, 1996, с. 38].

Иначе говоря, даосская обитель и даосская Книга как бы изначально были соединены незримыми, но неразрывными нитями единого контекста, который терял свой высший смысл при отсутствии как первого, так и второго элементов.

Конечно, это всего лишь легенда, но и сегодня на территории действующего монастыря Лоугуань любой служитель покажет вам кипарис, к которому Лао-цзы, как считает традиция, привязывал своего черного буйвола, делая последнюю остановку перед дальней дорогой в неизвестные земли “варваров”, покажут вам и его символическую могилу (Лао-цзы му), и помост, на котором он излагал содержание своей знаменитой Книги (шо цзин тай) [Заповедные места, с. 109-111]. Хотя все, разумеется, признают, что и данный рассказ, и все эти окруженные трепетным отношением и поклонением символы не более, чем “предания старины глубокой”, не имеющие прямого отношения к реальным историческим событиям.

Достоверные сведения о даосской обители Лоугуань относятся лишь к третьему веку новой эры¹²⁴. Первое упоминание об исторической обители под названием Лоугуань относится к первому году эры *Сянь-кан* вэйского (220-265) императора Юань-ди, т.е. к 264 году. Правда, другие источники, аутентичность которых вызывает оправданные сомнения, сообщают, что даосская кумирня была построена на этом месте по повелению самого Цинь-ши хуан-ди еще в 219 г. до н.э. [Материалы, 1991, с. 109]¹²⁵. Сведения о предыстории даосских монастырей, в том числе и относящиеся к ханьской эпохи, имеются в сочинении “Сказания о даосском

¹²⁴ См.: “Гу Лоугуань чжуань”, фрагменты из которого приводятся в: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 403].

¹²⁵ Подробнее см. работу даоса Се Шоу-хао, составленную в конце 12-го века “Записи о Совершенномудром Изначального хаоса” (Хунь юань шэн цзи) [ДЦ 551-553]. В этом сочинении излагается мифологизированная биография Лао-цзы, описываются его божественные явления в мир людей, а также его великие деяния. О тексте, авторе и времени создания сочинения см.: [ДЦТЯ, с. 554; Одзаки Масахару, 1995, с. 41]. Поскольку текст был создан достаточно поздно, аутентичность приводимых в нем сведений и цитируемых источников вызывают большое сомнение.

монастыре Мэйсяньгуань” (Мэйсяньгуань цзи) сунского Ян Чжи-юаня ([ДЦ 331]. О тексте см.: [ДЦТЯ, с. 431-432]).

В период Северных и Южных династий (386-534) в монастыре Лоугуань нашли приют многие даосские деятели того смутного времени. В годы правления династии Суй (581-618 гг.) монастырь перестраивался и расширялся, а в 618 году, уже после установления империи Тан, он вновь был расширен и переименован в “Монастырь предтечи совершенномудрых” (Цзун шэн гуань). Тогда же монастырь становится центром даосской школы Лоугуань¹²⁶, в недрах которой активно развивалась концепция “хуа ху”¹²⁷. В годы правления династий Сун (960-1279) и Юань (1279-1368) Лоугуань неоднократно менял свое наименование, а с 14-го века он становится крупнейшим открытым монастырем даосской школы Всеобъемлющей истины (Цюань чжэнь) и в таком виде существует по

¹²⁶ Даосские монастыри на горах Чжуннаньшань, в том числе и Лоугуань, описаны в работах даоса-маошаньца Чжу Сян-сяня, относящихся к концу 13 - началу 14 вв.: “Собрание [эпитафий из дворца] ‘Осыпающие радостью пурпурные облака’ даосского монастыря Почтенный Лоугуань” (“Ту Лоугуань Цзы юнь янь цин цзи”) в трех цюанях, [ДЦ 605] и “Записи о праведниках и бессмертных всех веков со стел, [высящихся у] Террасы в горах Чжуннаньшань, [с которой Лао-цзы] излагал [свою] Книгу” (“Чжуннаньшань шо цзин тай ли-дай чжэнь сянь бэй цзи”, [ДЦ 605]). Краткую аннотацию о данных текстах см. в: [ДЦТЯ, с. 717-718].

¹²⁷ Хуа ху - концепция “обращения (или просвещения) варваров”. Согласно этой концепции, Лао-цзы, покинув земли Поднебесной, ушел на Запад и попал в Индию, где стал просвещать и обращать в свою веру чужеземцев, для чего преобразился в Будду или, по другой версии, в его учителя и, таким образом, явился основоположником буддизма. Отражение такого рода представлений находим уже в “Истории поздней Хань” (“Хоу Хань шу”, цз. 30, В), в главе “Жизнеописание Сян Кай” (“Сян Кай чжуань”) : “Лао-цзы пришел [в земли] варваров и стал Буддой” (текст с современной фразовой разбивкой см. в: [Материалы, 1991, с. 62-63]). В “Описании [истории] Троецарствия” (“Сань го чжи”), в главе, посвященной “западным варварам” (“Си жун чжуань”) эта же идея изложена более пространно: “Лао-цзы ушел на запад через заставу Ханьгу, прошел по западным землям и пришел в Индию, где стал наставлять варваров и сделал им Будду. Будда - это одно из имен его ученика, всего же у него 29 других имен”. В развернутом виде концепция хуа ху была отражена в тексте Ван Фу (3 - нач. 4 вв.) "Книга-основа [о том, как] Лао-цзы обращал варваров" (“Лао-цзы хуа ху цзин”). Появление такого рода представлений маркирует этап вступления даосизма в период продуктивного синкретизма и взаимодействия с пришлым в Китай буддийским учением. По всей видимости концепция “хуа ху” зародилась в недрах буддизма, пытавшегося приспособиться к условиям Китая. Подробнее о ней см. работы А.С.Мартынова [1987, 2, с. 27], а также японских и французских исследователей (например: [Офути Ниндзи, 1991, с. 469-484; Одзаки Масахару, 1995, с. 44].

сей день.

Появление центров религиозной деятельности в школе Небесных наставников

Сведения о формировании богослужebных центров в первом организованном даосском религиозном движении - в школе Небесных наставников¹²⁸ - имеются в работе известного даоса и ученого Лу Сю-цзина (406-477) “Краткое обозрение кодекса [последователей] даосского учения” (“Дао мэнь кэ люэ”) ([ДЦ 761], а также: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 266-267, 320-322 и далее]). Как гласит предание, во втором веке первый Небесный наставник - Чжан Дао-лин - установил 24 алтаря, на которых совершались моления и ритуал жертвоприношения. Места, где были установлены алтари, получили наименование “управы” (чжи). “Управа” обозначала прежде всего определенную организационную структуру движения Небесных наставников и являлась чем-то вроде “административной единицы” для деления территории, контролируемой (реально или символически - это уже другой вопрос) Чжан Дао-лином и его преемниками. Первый Небесный наставник основал 24 Управы, внук Чжан Дао-лина - Чжан Лу (2-3 вв.) добавил к основным Управам еще восемь дополнительных (бэй чжи) и восемь Управ для странствующих (ю чжи).

Каждая из Управ, кроме всего прочего, обозначала центр религиозной деятельности: “Управа - это уединенный покой того, кто постигает Дао-Путь”. Причем этим словом называлось центральное место религиозной деятельности - обитель Наставника: “Дом простого адепта называется *цзин* - “покой тишины”, дом наставника зовется *чжи* - “управа” [Чэнь Го-фу, 1985, с. 267].

¹²⁸ Учение Небесных наставников - даосское движение, развернувшееся на западе Китая на территории современной провинции Сычуань во втором веке новой эры, явилось одной из первых институционализированных форм даосского религиозного движения, подробнее см.: [Торчинов Е.А., 1993, 2, с. 161-173; Маэда Сигэки, 1995, с. 54-68; Шиппер К., 1978, с. 374-386; Чжан Цзи-юй, 1990].

Даосские обители 3-6 вв.

В смутные годы, известные в истории Китая как период Лючао (3-6 вв.), процесс формирования религиозных структур даосизма проходил весьма активно. Организация даосских обителей - первых прообразов будущих монастырей - стала неотъемлемой частью этого процесса. Большинство крупнейших даосских деятелей и ученых создавали уединенные обители - прототипы будущих монастырей, служившие им местом постижения истины, хранилищами книг и лабораториями. Например, знаменитый алхимик и ученый 3-4 вв. Гэ Хун организовал такой скит на горе Лофушань, что в современной провинции Гуандун недалеко от города Гуанчжоу, там он хранил свою библиотеку, занимаясь алхимией и изготовлением пилюли бессмертия.

Большинство первых даосских обителей создавалось на традиционно почитаемых в Китае священных горах, куда издавна уходили отшельники и где с глубокой древности селились разного рода маги и чудотворцы.

В одном из ранних жизнеописаниях Лу Сю-цзина (406-477), имеющемся в даосской *лэй-шу* (энциклопедии) 7-го века "[Книги] в жемчужных обертках из Трех вместилищ" ("Сань дун чжу нан") ([ДЦ 780-782], о тексте см.: [ДЦТЯ, с. 892-895]), но составленном значительно раньше даосом Ма Шу из царства Чжэнь (557-589), мы находим сведения о том, что при жизни Лу Сю-цзина уже существовали многочисленные даосские обители в горах Хэншань (пров. Хунань), Сюнсян (пров. Хунань), Цзюцзюн (Хунань), Лофушань (Гуандун), Уся (на стыке Хубэй и Сычуань), Эмэйшань (Сычуань). Жившие там даосы постигали Дао-Путь, занимались алхимией, написанием и хранением текстов и т.д. Вокруг некоторых из них (на горах Маошань, Тяньтай, Гэцзаошань, Лунхушань, Лушань и т.д.) формировались влиятельные даосские школы, вырабатывавшие свои методы приобщения к Дао и служившие центрами сохранения

фиксированной и изустной (“эзотерической”) традиций. Из этого же сочинения узнаем, что сам Лу Сю-цзин основал скит в горах Юньмэньшань (пров. Хунань), а также в Лушаньских горах (пров. Цзянси), в Ланли (пров. Хунань) и Тяньин (в пригороде современного Наньцзина). Его не менее знаменитый преемник - даос и ученый Тао Хун-цзин (456-536) удалился в горы Маошань (пров. Цзянсу), где у него было две уединенные резиденции¹²⁹. Там Тао Хун-цзин провел не один год, собирая и редактируя религиозные тексты традиции Шанцин, изготавливая чудодейственные мечи, выплавляя эликсир бессмертия и занимаясь изучением трав и корней [Стрикмэн М., 1979, с. 140-143].

Конечно, между уединенными даосскими обителями второй половины эпохи Лючао (3-6 вв.) и более поздней монастырской традицией, построенной под значительным влиянием буддизма несколько на иной основе, нельзя проводить полной аналогии. Однако несомненно, что формирование в этот период системы религиозного культа, ритуала, пантеона божеств, сохранение традиции и развитие методов достижения бессмертия было связано с определенными центрами - даосскими обителями, поселениями, местами совершения ритуала и хранения текстов, которые по своей культуроформирующей и транслирующей функции были во многом сходны с системой позднейших монастырей. Все это дает основание называть такие центры первым прообразом или предтечей даосских монастырей.

Более того, к концу эпохи Лючао относится создание уже не просто уединенных обителей жаждущих приобщиться к Сокровенному или обрести бессмертие, что практиковалось в Китае с глубокой древности, но настоящих даосских храмов, грандиозных по своему величию и красоте архитектурного ансамбля. Например, в горах Лушань (пров. Цзянси) был основан даосский храм Чжаочжэньгуань (“Обитель, где принимают

¹²⁹ Речь идет об обители Хуаянгуань, которую Тао Хун-цзин основал в 492 году, и обители Чжунаньгуань, где знаменитый ученый даос стал жить с 515 года.

праведников”). На Южном священном пике - горах Хэншань - был построен храм Цзючжэньгуань (“Обитель девяти праведников”). На горе Тунбайшань (пров. Хэнань у истоков р. Хуайхэ) был воздвигнута “Обитель Золотого двора” (Цзиньтингуань). В горах Маошань (пров. Цзянсу) появился храм Цюйлиньгуань (“Обитель у роши с изогнутыми стволами”). На горе Тайпиншань (пров. Шаньси) был организован храм Жицзяньгуань (“Обитель Солнечных покоев”) [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391].

Иначе говоря, если в первой половине эпохи Лючао разного рода даосские обители лишь функционально можно как-то сравнить с монастырями, то даосские храмовые комплексы, появившиеся на рубеже Лючао - Суй (6 – нач. 7 вв.) - это уже, несомненно, реальные и действующие даосские монастыри со всеми основными атрибутами, характеризующими данный уровень религиозной культуры.

Источники по истории даосских монастырей

В некоторой степени тезис о существовании даосской монастырской традиции в конце периода Лючао подтверждают и ранние даосские сочинения, излагающие достаточно разработанную систему правил даосского монашества. К сочинениям такого рода относится текст, составленный в 7 веке даосом Ван Сюань-хэ “Свершенный облик [различных] категорий даосских [обителей учения] Высшей чистоты” («Шан цин дао лэй ши сян», [ДЦ 1123]; о тексте см.: [ДЦТЯ, с. 881-882]), а также работа неизвестного автора, составленная, как представляется, в конце Лючао или самом начале Тан - “Основы заповедей [и] кодекса [для] почитающих Дао-Путь Трех вместилищ” (“Сань дун фэн дао кэ цзе ин ши”, [ДЦ 760-761]; о тексте см.: [Офути Ниндзи, 1979, с. 257]).

С источниковедческой точки зрения особый интерес представляет второй текст. В этом сочинении мы находим подробнейшие предписания по структуре даосского монастыря, по названиям и назначению монастырских палат с конкретными указаниями по обустройству каждой из них [ДЦ 760,

цз. 1, с. 12b-19b]; указания о том, изображения каких божеств должны быть в монастырских палатах, их размеры, иерархию, порядок расположения и способы исполнения [ДЦ 760, цз. 2, с. 1a-5b]; описание нормативного монастырского книгохранилища и предписания по работе скриптория [ДЦ 760, цз. 2, с. 5b-7a; ДЦ 761, цз. 3, с. 3b-4b], правила по использованию монашеских регалий и предметов культа [ДЦ 761, цз. 3, с. 1a-6a]; подробные сведения об иерархии даосского монашества с описанием формальных признаков, дающих право на получение того или иного звания (получение определенного набора конкретных текстов откровения) [ДЦ 761, цз. 4, с. 4b-8a], а также сведения о нормативном одеянии того или иного даосского чина с приложением соответствующих рисунков [ДЦ 761, цз. 3, с. 6a-8a; цз. 5, с. 4a-8b]; здесь же даются предписания по обустройству быта и жилищ монахов [ДЦ 761, цз. 3, с. 8b-10a], а также по организации общинных ритуалов и проведению литургий [ДЦ 761, цз. 4, с. 1a-4b]. Отметим еще раз, что данное сочинение указывает на огромное значение письменного текста в жизни монашеской общины. С текстами откровения связан не только даосский ритуал, но и формальное определение чина того или иного подвижника на стезе монашества, а также его одеяние и статус. Подробное описание порядка переписывания и хранения текстов говорит о том, что уже ранние даосские монастыри являлись поистине культурными центрами, одной из важнейших функций которых было сохранение и передача именно письменной традиции, откровения, зафиксированного в иероглифах. Стоит добавить, что именно в этом даосском сочинении мы находим одни из наиболее ранних сохранившихся каталогов даосских текстов традиций Линбао и Шанцин¹³⁰ [ДЦ 761, цз. 4, с. 8a-10a; цз. 5, с. 1a-2b]. Все это, насколько мы можем судить, еще раз подтверждает гипотезу о неразрывной связи монастырской и письменной традиций в даосизме, по крайней мере говорит об их восприятии

¹³⁰ Линбао и Шанцин - два ведущих даосских движения, появившихся на юге Китая в 4-5 веках, подробнее о них см.: [Торчинов Е.А., 1993, 2, с. 173-211; Стрикмэн М., 1977, с. 1-64; Стрикмэн М., 1979, с. 123-192; Кальтенмарк М., 1960, с. 559-588; Филонов С.В., 1999, с. 19-24].

даосским самосознанием как двух релевантных, находящихся в постоянном взаимодействии стратах единого контекста, которые становятся формообразующими лишь в своем единстве.

Как представляется, это самое раннее из известных даосских сочинений, которое полностью посвящено изложению правил и предписаний по созданию даосских монастырей и указаний для института даосского монашества. Появившееся на рубеже 6-7 веков, данное сочинение, как представляется, не могло не отразить реальной ситуации в даосизме того периода, т.е. факт существования даосского монашества, причем с уже определенным образом сложившейся традицией, которая, как известно, формируется не сразу, а в ходе достаточно длительного промежутка времени.

Разумеется, данное сочинение, впрочем как и весь институт даосского монашества и монастырской традиции, отражает сильнейшее влияние буддизма, но это вопрос уже другого порядка, он требует отдельного пространного исследования и здесь мы не будем его затрагивать. Кратко лишь отметим, что, по нашему мнению, даосизм как китайская национальная религия сформировался в ходе активного взаимодействия китайских даосско ориентированных движений с буддийской традицией и, соответственно, учел разнообразные атрибуты, идеи и традиции буддизма, но заимствуя их, использовал лишь в той мере, в какой они соответствовали антиэнтропийным тенденциям китайской культуры. Другими словами, даосизм (как и его отдельные составляющие), 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 полной мере относится к даосской монастырской традиции и институту даосского монашества¹³¹. Подчеркнем

¹³¹ Тезис о том, что буддизм оказал весьма существенное и, в известном смысле, определяющее значение для формирования современных форм института даосского монашества, наглядно демонстрируется в ходе сравнения духовной и хозяйственной иерархий даосских и буддийских монастырей. О последних см.: [Позднеев А.М., 1887; Барадийн Б.Б., 1992]. О сложных проблемах взаимодействия буддийской и даосской традиций см.: [Торчинов Е.А., 1993, 1, с. 356-370; Торчинов Е.А., 1994, с. 188-267].

еще раз, что данное утверждение является лишь рабочей гипотезой, которая требует отдельного глубокого и всестороннего исследования, что лежит за рамками настоящей работы как по объективным, так и по субъективным причинам.

Даосские монастыри эпох Тан - Сун

С приходом танской эпохи отношение к даосизму со стороны властей становится, в целом, более благоприятным. Первый танский император собственноручно совершал обряд благодарения Лао-цзы и неоднократно посещал даосские монастыри. В 624 году он, например, побывал в горах Чжунънаньшань, где в храме Лоугуань совершил жертвоприношение Лао-цзы («Старая история Тан», «Цзю Тан шу», цз. 1; текст с фразовой разбивкой имеется в: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391-392]). Тем не менее, вне императорского внимания не оставались ни буддизм, ни конфуцианство. Правящий двор стремился использовать все три учения в целях упрочения государственности и потому рассматривал их прежде всего с точки зрения полезности и нужности для укрепления страны¹³². Этим, по-видимому, объясняется и императорский указ от девятого года эры У-дэ [626 г.], который призван был упорядочить религиозную деятельность буддистов и даосов, а также несколько ослабить их возрастающее влияние.

Высочайший вердикт гласил: «Повелеваю надлежащим сановникам отобрать по всей Поднебесной лучших буддийских и даосских монахов и монахинь [вместе с] самыми лучшими их последователями и учениками, а затем перевести их на жительство в крупные [буддийские] монастыри и даосские обители, обеспечить их питанием и одеждой и сделать так, чтобы они ни в чем не знали нужду. Всех же заурядных, вульгарных, грубых и развратных монахов и монахинь повелеваю изгнать из ложа учения и силой вернуть на поселение в деревни. В столице оставить

¹³² Практицизм мышления, в том числе и в подходах к проблемам религии, всегда был характерен для китайской политической традиции, подробнее см.: [Мартынов А.С., 1987, с. 20-23].

три [буддийских] монастыря и два даосских храма, а в каждой области сохранить по одному даосскому и буддийскому храму и монастырю. Всем остальным [монастырям] предначертано прекратить всякую [религиозную] деятельность”¹³³.

Однако уже при Гао-цзуне (650-683) ситуация стала более благоприятной для развития даосских монастырей. В первый лунный месяц 666 г. на горе Тайшань император совершил благодарение Великому повелителю безбрежного неба (Хао тянь да ди). В честь этого события даже был объявлен новый девиз правления – *Цянь-фэн*. Тогда же Гао-цзун повелел на территории нынешней провинции Шаньдун возвести три даосских монастыря - “Монастырь фиолетовых облаков” (“Цзы юнь гуань”), “Монастырь Бессмертных-журавлей” (“Сянь хэ гуань”) и “Монастырь долголетия” (“Вань суй гуань”). В 683 году император издал еще один указ, разрешающий открыть несколько даосских монастырей. Этим высочайшим повелением было санкционировано 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 году были открыты “Монастырь Золотых бессмертных” (“Цзинь сянь гуань”) и “Монастырь Нефритовых праведников” (“Юй чжэнь гуань”), а также “Кумирня Глубочайшего изначального государя-повелителя” (“Сюань юань хуан-ди мяо”) - специально для совершения обрядов в честь Лао-цзы. При следующем танском императоре - Сюань-цзуне - в 26-ой год эры *Кай-юань* (738 г.) вышел высочайший указ о переименовании всех даосских храмов и монастырей в «Даосские монастыри [эры] *Кай-юань*» (“Кай-юань гуань”, что буквально означало “Монастырь, открывающий изначальное”) или *Сюань-юань* (“Сюань-юань гуань” - “Монастырь Глубочайше-изначального”). В годы правления *Тянь-бао* танского Сюань-цзуна (742-

¹³³ Текст данного вердикта фиксирует и “Старая история Тан”, и “Новая история Тан” («Синь Тан шу»); перевод выполнен по: [Материалы, 1991, с. 154, 156].

756) “Кумирня Глубочайше-изначального” (“Сюань-юань мяо”) в Западной столице была переименована во “Дворец Великой чистоты” (“Тай цин гун”), а “Кумирня Глубочайше-изначального” в Восточной столице - во “Дворец Мельчайше-непостижимого” (Тай-вэй гун).

При Сюань-цзуне отмечено также и появление многих других даосских храмовых комплексов, например, “Монастыря истинных амулетов и яшмовых снадобий долголетия” (“Чжэнь фу юй чжи гуань”), “Монастыря восхождения в бессмертные” (“Шэнь сянь гуань”) и т.д. Тогда же по всей стране стали создаваться “Кумирни Владыки-государя Глубочайшего первоначала” (“Сюань юань хуан-ди мяо”) в честь почитаемого танскими императорами Лао-цзы.

Во второй половине эпохи Тан создание даосских монастырей шло еще более быстрыми темпами. Приказ обрядов и церемоний зафиксировал, что по всему Китаю насчитывалось 1687 даосских монастырей [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391]. Данные того же порядка приводятся и в другом синхронном даосском источнике - “Записи по династиям о [высочайшей] благосклонности к даосскому [учению]” («Ли-дай чун дао цзи» [ДЦ 329]), где сказано, что к середине танской эпохи насчитывалось более 1900 даосских монастырей, а посвященное монашество (ду дао-ши) составляло более 15 тыс. человек [ДЦТЯ, с. 427].

В период правления Сун (960-1279) сохранялась тенденция количественного увеличения даосских монастырей. В годы правления сунского Чжэнь-цзуна (998-1022) был выстроен грандиозный парково-храмовый ансамбль для даосского монастыря “Дворец славного предвестия нефритовой чистоты” (Юй цин чжао-ин гун). В целом можно заключить, что с конца эпохи Тан и особенно в период Сун даосские монастыри создавались практически во всех районах необъятной китайской империи.

В 13-14 вв. начинается новый этап в развитии даосского монашества, связанный с появлением школы Всеобъемлющей истины (Цюаньчжэнь).

Данная школа, используя опыт предшествующей даосской традиции и буддийской школы чань (дзэн), создало стройную и достаточно строгую, ориентированную на аскетизм и духовное подвижничество систему монашеской жизни¹³⁴. В этом виде институт даосского монашества и даосская монастырская традиция продолжают свое существование и в современном Китае, где школа Цюаньчжэнь является доминирующей (наряду с учением Правильной единицы, которое, впрочем, не акцентирует внимание на монашеской жизни).

Источники и указатели

ДЦ - Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай: Печатня “Ханьфэньлоу”, 1923 - 1926. (Для работы был использован Даосский Канон из Отдела рукописей и редких книг Санкт-Петербургского филиала Ин-та востоковедения РАН, шифр хранения В-249; при ссылке указывается номер тетради - *цэ*).

ДЦТЯ - Дао цзан ти яо (Аннотированный указатель к Даосскому Канону). Сост. Жэнь Цзи-юй. Пекин: Общественные науки Китая, 1991. 1534 с.

Материалы, 1991 - Дао цзяо ши цзыляо (Материалы по истории даосского учения). Чжунго дао цзяо сехуй яньцзюши бянь. Шанхай: Гуцзи, 1991. 431 с.

ШЦ - Сыма Цянь. Ши цзи байвэнь дуйчжао (Исторические записки с параллельным текстом на современном китайском языке). Яньбянь: Жэньминь чубаньшэ, 1995. 864 с.

Исследования и переводы

Барадийн Б.Б., 1992 - Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // Ориент: Альманах. Вып. 1: Буддизм в России. Спб., 1992. С. 61-116.

Исторические записки, 1996 - Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Том 7. Перевод 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 М.Е., 1992 - Кравцова М.Е. Этнокультурное разнообразие древнего Китая // Восток. 1992. № 3. С. 56-66.

¹³⁴ Одним из важных источников по истории “нового” даосского монашества, появление которого связано со школой Всеобъемлющей истины, является сочинение из Даосского Канона “Сведения о стелах [даосских] дворцов и монастырей” («Гун гуань бэй чжи», [ДЦ 610]), в котором воспроизводятся тексты стел даосских монастырей времен Сун (960-1279), Цзинь (1115-1234) и Юань (1279-1368).

Мартынов А.С., 1987 - Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке: Вместо предисловия // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. статей. М.: Наука, 1987. С. 3-46.

Мартынов А.С., 1989 - Мартынов А.С. Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток: Сб. статей. Отв. ред. Б.Б.Пиотровский. М.: Наука, 1989. С. 86 - 104.

Меньшиков Л.Н., 1988 - Меньшиков Л.Н. Рукописная книга в Китае в 1 тыс.н.э. // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Кн.2. М.: Наука, 1988. С. 103-222.

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.

Серебряков Е.А., 1969 - Серебряков Е.А. О Цюй Юане и чуских строфах // Литература Древнего Китая: сборник статей. Отв. ред. акад. Н.И.Конрад. Сост. И.С.Лисевич. М.: Наука, 1969. С. 172-204.

Торчинов Е.А., 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 Е.А., 1993, 2 - Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. Спб.: Андреев и сыновья, 1993. 308 с.

Торчинов Е.А., 1994 - Торчинов Е.А. Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // Буддийский взгляд на мир. Спб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 188-267.

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

Филонов С.В., 1999 - Филонов С.В. Книжное собрание движения Шанцин: История формирования и оценка даосской традицией // Сборник работ преподавателей и аспирантов АмГУ и Пекинского университета: Филология / АмГУ; Пекинский ун-т. Благовещенск, 1999. С. 19-24.

Кальтенмарк М., 1960 - Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de Taoisme religieux // Melanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. V.2. Paris, 1960. P. 559-588.

Маэда Сигэки, 1995 - Maeda Shigeki. The Evolution of the Way of the Celestial Master: Its Early View of Divinities // Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo. 1995. № 68. P. 54-68.

Одзакэ Масахару, 1995 - Ozaki Masaharu. The History of the Evolution of Taoist Scriptures // Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo. 1995. № 68. P. 37-53.

Офути (Обути) Ниндзи, 1979 - Ofuchi Ninji. The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism. Ed. by H.Welch & A.Seidel. New Haven and London, 1979. P. 253-267.

Стрикман М., 1977 - Strickmann M.A. The Mao Shan Revelations // T'oung Pao, ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et les arts de l'Asie Orientale. Paris - Leiden. Vol.63. 1977. № 1. P. 1-64.

Стрикман М., 1979 - Strickmann M.A. On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism. Ed. by H.Welch & A.Seidel. New Haven and London, 1979. P. 123-192.

Шиппер (Скиппер) К., 1978 - Schipper K. The Taoist Body // History of Religions. Vol.17, № 3-4. Chicago University Press, 1978. P. 355-386.

Заповедные места - Дун тянь шэн цзин (Заповедные места “пещерных небес”). Пекин: Изд. Всекитайской ассоциации последователей даосизма, [б.г.]. 136 с. (Английское название: Famous Centers of Taoism).

Ли Ян-чжэн, 1989 - Ли Ян-чжэн. Дао цзяо гай шо (Краткое изложение даосского учения). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1989. 418 с.

Неофициальное жизнеописание, 1992 - Сунь И-кай и др. Лао-цзы вай чжуань. Лао-цзы байвэнь (Неофициальные жизнеописания Лао-цзы. Сто вопросов о Лао-цзы). Хэфэй: Изд-во пров. Аньхой, 1992. 321 с.

Офути Ниндзи, 1991 - Офути Ниндзи. Сёки-но докё (Ранний даосизм). Токио: Собунся, 1991. 11+630+17 с.

Чжан Цзи-юй, 1990 - Чжан Цзи-юй. Тяньшидао шилюэ (Краткая история Учения Небесных наставников). Пекин: Хуавэнь, 1990. 248 с.

Чэнь Го-фу, 1985 - Чэнь Го-фу. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения Даосского Канона). В 2-х тт. Изд. 2-е, дополн. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1985. 504 с.

ДАОССКИЙ МОНАСТЫРЬ КАК НЕВЕРБАЛЬНЫЙ ТЕКСТ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

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 (Пер. О.Л.Фишман)

Даосизм - китайская национальная религия, которая обрела организационную оформленность в первые века новой эры на основе синтеза даосской философии, появившейся еще в период Чжаньго (5-3 вв. до н.э.), учения о бессмертии и путях его обретения, северокитайских натурфилософских идей и южнокитайских мифологических представлений. В 3-6 вв. идет активный процесс оформления доктрины даосизма и его религиозных институтов. Тогда же закладывается первоначальный фундамент системы даосского монашества и монастырской традиции. Бурное развитие даосских монастырей начинается на рубеже 6-7 вв., и в эпоху Тан (7-10 вв.) они уже действуют во многих уголках необъятной китайской империи. Известно, например, что в девятом веке насчитывалось более 1900 даосских монастырей, а посвященное монашество составляло 15 тыс. человек (“Записи по династиям о высочайшей благосклонности к даосизму”, “Ли-дай чун дао цзи”; ДЦ 329, ЯГ 593). С появлением в 12 веке школы “Всеобъемлющей истины” (Цюаньчжэнь) 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, Ёсиока Ёситоё, Одзаки Масахару, Э.Шаванна, К.Шиппера, М.Сазо, а также Гэ Чжаогуана, Ли Ян-чжэна, Минь Чжи-тина, Цин Си-тая и др. 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. Настоящая работа не претендует, разумеется, на исчерпывающее исследование столь сложного вопроса, в ней автор лишь попытается поставить ряд проблем, связанных с изучением даосизма и даосских монастырей, и наметить возможные пути их решения. Наша цель - взглянуть на даосский монастырь как на сквозной текст китайской культуры и показать эффективность этого метода для изучения структуры и динамики даосизма.

Практически все даосские монастыри повторяют планировку и особенности императорских дворцов. Архитектурные детали, отделка и изящество монастырей делают их весьма схожими со светскими дворцовыми ансамблями. Единые истоки даосских и светских дворцовых комплексов осознавали и сами даосы, что зафиксировал составленный ими в начале 14-го века словарь “Соответствие [древней традиции] ссылок на чудесное, [имеющихся] в даосских книгах” (“Дао шу юань шэнь ци”; ЯГ 1221, ДЦ 988), в котором читаем: “Палаты нынешних даосских монастырей подобны Залам Великого совершенства [императорских дворцов]”.

В древности жилище князя называлось *гун* - дворец. Высокие башни по обе стороны от ворот носили название *гуань* - “башенки для наблюдения [за приближающимися]”. Эти понятия были интерполированы и в сферу даосской культуры. Большие даосские храмы, строительство и названия которых санкционировал император, называли, как правило, “дворец”, *гун* или “даосский монастырь”, *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 монастырские ансамбли

имеют в своем названии морфему “мяо”. Например, “Чэнхуанмяо” - “Кумирня Владыки города” в Шанхае или “Чжунъюэмяо” - “Кумирня Срединного пика” на горах Суншань, что в провинции Хэнань.

Храмовые комплексы учений Цюаньчжэнь и Чжэньи (“Правильного единства”), двух ведущих направлений современного даосизма, отличаются, в основном, только представленными в них божествами и характером культов, в структурном же отношении они весьма похожи.

Непосредственным входом в монастырский комплекс школы “Цюаньчжэнь” являются врата Шаньмэнь. За ними находятся мемориальные колонны *хуабяо*, характернейший элемент архитектуры традиционного Китая, маркирующие границу между пространством, где обитают бессмертные-сяни и окружающим его профанным миром.

Главную часть даосской обители называют “средним двориком”, *чжун юань*. Здесь находятся, как минимум, три важнейшие палаты - в честь Ван Лин-гуаня, Нефритового государя 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 бессмертным 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 своего рода 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 - своего рода 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 "Три чистых", находящаяся снова же в центре условной осевой линии, иерархически противопоставлены 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", 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 - подчиняет и управляет всеми голодными и неумиротворенными духами. В пекинском Байюньгуане Лин-гуань изображен с красным лицом и в генеральских доспехах, что подтверждает его бесстрашие, силу и власть, а колесо, на которое он опирается, означает, что Лин-гуань выехал с инспекцией по своим необъятным владениям. В руках Лин-гуаня - плеть и табличка с формулами-амулетами *фу*, с помощью которых он подчиняют оборотней и бесов. У этого бога есть реальный прототип - некто Ван Шань, живший в 12 веке и прославившийся как знаток даосских заклинаний и заговоров. Согласно преданиям, Ван Шань под руководством даоса из Сычуани Са Шоу-цзяня стал непревзойденным мастером по борьбе с нечистью, за что вместе со своим учителем был удостоен благосклонности самого императора Хуэй-цзуна (1101-1125). Нефритовый император - высочайший владыка в народном варианте даосской божественной иерархии - даровал Ван Шаню титул «главного прежденебесного воеводы» (сянь тянь чжу цзян) и имя – Лин-гуань (букв. «Чиновник-светлый дух»). В 1403 г. император Чэн-цзу установил официальный культ Лин-гуаня, дав ему титул «Праведный владыка, обильный 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 сила Божественного чиновника, а также его воинственных помощников – небесных воевод - отпугивала злых и голодных духов.

«Три чистых» - одно из центральных понятий даосской религиозной доктрины. Обычно считается, что «Три чистых» - это три высших божества даосского пантеона. Это верно лишь отчасти – с точки зрения низового, массового уровня даосской религии. В даосизме понятие «Три чистых»

появляется, как об этом неоднократно указывал проф. Е.А.Торчинов, 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, с точки зрения даосов, этапы саморазвертывания Дао-Пути. Соответственно, понятие «Три чистых» первоначально указывало на три эманации Дао на разных этапах его самораскрытия и обозначало три вида пневмы Единого («Единое» - другое обозначение Дао. – С.Ф.) – Глубочайшей (сюань), Изначальной (юань) и Первоначальной (ши).

Дальнейшая хронологическая и иерархическая структуризация даосской космогонической модели, которую мы наблюдаем в даосских источниках 5-7 вв., привела к тому, что «Три чистых» стали соотноситься с тремя высшими небесными сферами, называемыми Нефритовой, Высшей и Великой чистотой. Персонификация этих видов пневмы и этих небесных сфер, необходимая в связи с развитием в даосизме ритуальной психотехники, и породила представления о трех высших божествах. – трех ипостасях Дао - которые управляют на данных небесных уровнях. 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 (попутно заметим, что данные божества известны и под другими “именами”).

При этом все три божества, согласно оригинальной доктрине, являются тремя ипостасями Единого, т.е. – Великого Дао. Таким образом, понятие “Три чистых” обозначает три уровня самораскрытия Дао и используется, как и связанная с ним концепция космогенеза, в даосской ритуальной практике, основанной на визуализации и медитации. Именно для этой цели три абстрактных аспекта Дао были персонализированы и постепенно получили образное воплощение в трех божествах – Изначальном, Высочайшем

Праведном владыке и Высочайшем Старом владыке. Одно из первых употреблений понятия «Три чистых» в контексте даосской модели космогенеза встречается в тексте 5 в. «Книга-основа о том, как Девять небес порождают божеств [внутри физического тела]» (“Цзю тянь шэн шэнь цзин”; ДЦ 165, ЯГ 318), а широкое его распространение связано с влиятельной даосской школой Линбао, появившейся на юге Китая на рубеже 4-5 веков, и формированием концепции, объясняющей структуру Даосского Канона, что происходит в 6-7 веках.

Пэнлай - чудесная гора-остров, на которой живут бессмертные. Истоки представлений о Пэнлае лежат в архаике древнего мифа, основанного, видимо, на мифологеме мирового дерева. Описание чудесных гор-островов находим в трактате “Ле-цзы” - поддельном тексте ханьского времени, но опирающемся на очень древнюю традицию. Мифы о горах-островах органично вошли в учение о бессмертии, которое впоследствии стало “доктринальным стержнем даосизма” (термин Е.А.Торчинова). Императоры древности, обуреваемые неумным желанием приобщиться к сонму бессмертных, неоднократно снаряжали экспедиции на поиски этой “земли обетованной”. Классическим примером таких исканий, маркирующим существование достаточно сложившегося круга представлений о Пэнлае, являются записи Сыма Цяня (“Ши цзи”, цз. 6). В даосской традиции горы-острова стали включаться в список десяти чудесных материков, описание которых имеется в сочинении “Записи о десяти континентах” (“Ши чжоу цзи”, ДЦ 330, ЯГ 598), приписываемом легендарному магу (фан-ши) ханьской эпохи Дунфан Шо.

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 рецепиентом.

Другой вывод связан с ролью космогонии и космологии в даосизме. Примечательно, что центр даосской храмового комплекса - “Три чистых” - представляет собой своеобразную модель космогенеза в том виде, в котором она сложилась в среде последователей даосизма к концу периода Лючао (3-6 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 широко контекста, можно интерпретировать как этап космогенеза, называемый “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, животворящую пневму 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 аналогом формулы космогенеза, зафиксированной еще в “Даодэцине” (глава 42).

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 чистые”- это, первоначально, исключительно безличностные ипостаси единого Абсолюта - Дао, персонифицированные для нужд ритуальной практики. До соприкосновения с буддийской иконографией даосизм не знал скульптурных или портретных изображений своих божеств.

Высшие сущности воспринимались только через визуализацию - особого рода 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 всем заповедным уголкам мироздания посредством сложных медитативных практик.

Кроме того, даосский монастырь демонстрирует нам постоянное использование трехчастных структур - “Три чистых”, три дворика, три арки врат Шаньмэнь. Такого рода представления также поддаются прочтению. Например, врата Шаньмэнь своими тремя проходами выражают, как думается, одну из древнейших идеологем китайской мысли - представление о единстве Человека, Неба и Земли (так называемые “три начала”, *сань юань* или “три дара”, *сань цай*), представленное уже в “Книге Перемен” (“Ицзин”). Вероятно, 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 - “Три чистых” - Пэнлай), три отдела Даосского Канона и т.п. Ряд даосских трехэлементных структур нередко связывают с буддийским влиянием (*tripitaka*, *trailoka*, *trikaaya* и др.), однако вряд ли стоит преуменьшать их общекитайские корни, на которые косвенно указывает хотя бы тот факт, что трехарочные врата Шаньмэнь являются весьма частым атрибутом и конфуцианских, и светских храмовых ансамблей императорского Китая. В любом случае, даже беглое знакомство с даосским монастырем дает богатый материал для размышлений о проблеме буддо-даосского взаимодействия.

Другой аспект данной проблемы - интересные 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 определенные структурообразующие концепции, которые явно или латентно проявляются в различных даосских текстах (как вербального, так и невербального характера), и, кроме того, обладают признаком онтогенетической итеративности для феноменов 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, причем в контексте взаимодействия различных традиций. 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 эволюции даосского учения. Разумеется, раскрыть содержание этой Книги - задача будущего. Однако комплексное изучение даосских храмов и монастырей, расшифровка кода взаимодействия их знаковых систем - это, как думается, актуальная задача синологии, на пути к решению которой можно получить немало интересных результатов.

Принятые сокращения

ДЦ - Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай: Печатня “Ханьфэньлоу”, 1923 - 1926.

ЯГ - Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений “Дао цзана”). Сост. Вэн Дунцзянь. Бэйпин: Изд. Яньцзин-Гарвардского ун-та, 1935. 36 + 216 с.

ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА В ДАОСИЗМЕ

В даосизме женские божества обычно именуются “матушками” (*нян-нян*), которых в народе воспринимают как духов-охранителей женщин. Даосизм включил в свой пантеон большое количество женских божеств, но их всех, как считает Исий Масако¹³⁵, можно условно разделить на три большие, включающие типологически подобных божеств, группы:

- первая группа концентрируется вокруг госпожи Сиванму - Матушки, правительницы Запада (*Ван-му нян-нян Си-ван-му*);
- вторая группа божеств во главе с Матушкой горы Тайшань - Первозданной владычицей лазоревой зари (*Тай-шань нян-нян Би-ся юань-цзюнь*);
- третья группа, куда входят женские божества *тянь-фэй*, формируется вокруг Матушки - Небесной государыни Тянь-фэй, покровительствующей морякам (*Тянь-хоу нян-нян Тянь-фэй*).

Храмовая палата “Первозданной владычицы” в Байюньгуане отражает культ второй группы женских божеств, в ее центре находится изображение Первозданной владычицы лазоревой зари (*Би-ся юань-цзюнь*). Слева от нее стоят скульптурные изображения Матушки-чадоподательницы (*Сун цзы нян-нян*) и Матушки, облегчающей роды (*Цуй-шэн нян-нян*). Справа - Матушки, просветляющей взор (*Янь-гуан нян-нян*¹³⁶) и Матушки, исцеляющей оспу (*Тянь хуа нян-нян*).

Время появления в даосизме женских божеств однозначно и точно определить достаточно затруднительно, однако несомненно, что корни такого рода верований надо искать в древнейших пластах истории духовной

¹³⁵ См.: [Даосизм, 1991, с.].

¹³⁶ Янь-гуан нян-нян - охраняет младенца от глазных болезней; изображается, как правило, с огромным глазом в руках.

культуры китайского народа. По крайней мере, можно отметить, что многие из элементов их культа пришли в даосизм из народной религии, которая пестовала и передавала из на протяжении многих веков. Кроме того, определенное влияние на формирование даосского женского пантеона оказал буддизм и, конкретно, представления, сложившиеся в китайской буддизме (особенно в его простонародном варианте) о роли и значении богини милосердия Гуаньинь.

Следует отметить, что даосизм очень рано был готов к восприятию культа женских божеств. Уже в первых организованных даосских школах высоко почитали женщин - частью прославленных своими реальными заслугами, частью - полупоэтическими и даже вовсе чудесными деяниями. Классический пример тому - матриарх даосского движения Шанцин Вэй Хуа-цунь или мать одного из реальных основателей школы Небесных наставников Чжан Лу. В одном из первых систематических описаний даосских божеств, принадлежащих кисти великого ученого и даоса конца эпохи Лючао Тао Хун-цзина - "Схема карм и иерархии совершенных духом"¹³⁷ - находим немало женских божеств, коими стали как вполне реальные деятельницы, прославившиеся на стезе постижения Дао-Пути, так и разного рода "нефритовые девы", сопровождающие последних или спускающиеся с высших небес, чтобы передать послания земным адептам даосского учения¹³⁸.

Другой немаловажный фактор, оказавший влияние на появление в даосизме женских божеств - это древнекитайская мифологическая традиция,

¹³⁷ См.: [ДЦ 73] или ту же работу в другой библиотеке-серии: [ЧЛВЕТ]. Полное название текста - "Схема карм и иерархии Совершенных духом из вместилища Линбао 'Проникновение в сокровенное'" (Дун сюань Лин-бао чжэнь лин вэй е ту). Данная работа Тао Хун-цзина дошла до нас в редакции даосского ученого и комментатора 9-го века Люйцю Фан-юаня. Сочинение перекликается с содержанием 83 и 84 цзюанями даосской энциклопедии шестого века "Сущность тайн высочайшего" (У шан би яо; см.: [ДЦ 777]), а также, частично, и с уже упомянутой работой Тао Хун-цзина "Дэн чжэнь инь цзюэ" [ДЦ 193].

¹³⁸ Одна из функций "нефритовых дев", во множестве зафиксированных в "Чжэнь лин вэй е ту" (см.: [ЧЛВЕТ, с. 5а - 7b]), заключалась в осуществлении контроля за тестами, переданными на землю Совершенными из высших небесных сфер - небес Высшей чистоты (Шанцин), а также за тем, как ведут себя земные хранители данных текстов.

переосмысление которой и привело к активному бытованию в китайском обществе имперского периода представлению о женских божествах - охранителях, помощниках, защитниках женщин.

Култ Сиванму вырос из древнекитайского мифа, не имеющего какого-либо отношения к даосизму хотя бы потому, что в эпоху бытования данного мифа даосизма как такового еще не существовало. В ходе становления и развития китайского общества миф о Сиванму претерпел существенные изменения¹³⁹. В “Книге гор и море” (*Шань хай цзин*)¹⁴⁰ Сиванму 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, послужило 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 (Сиванму). Бабка запада похожа на человека, но с хвостом барса, клыками, как у тигра, любит свистеть; на всклокоченных 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)¹⁴¹.

¹³⁹ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина: [Мифология, 1990, с. 487-488].

¹⁴⁰ В русском переводе Э.М.Яншиной - “Каталог гор и морей”, см.: [Яншина Э.М., 1977].

¹⁴¹ “Шань хай цзин”, цз. 2, 16; см.: [ШХЦ, с. 50, 407]; перевод Э.М.Яншиной по: [Яншина Э.М., 1977, с. 43 - 44, 120 - 121].

Однако постепенно Матушка - правительница Запада стала восприниматься прекрасной феей-небожительницей, вершащей суд в небесных чертогах¹⁴². Живет Сиванму на высокой горе (чаще всего, это гора Куньлунь) соединяющей землю и высшие сферы небожителей, иногда спускаясь на землю. Сохранились многочисленные сказания о встречах Сиванму с земными жителями. Так, например, хорошо известно повествование о путешествии чжоуского правителя Му-вана на охоту в западные земли, где он добрался до обители Сиванму¹⁴³. Правительница Запада на берегу чудесного озера Яочи (“Яшмового пруда”) удостоила его высочайшей аудиенцией. Му-ван так весело проводил время в гостях у Сиванму, что совсем забыл о земных делах и судьбе своей страны. По другим легендам, Сиванму когда-то посещала знаменитого ханьского императора У-ди (на троне с 141 по 87 гг. до н.э.)¹⁴⁴: “В канун свидания У-ди поселился в Зале подношения цветов. Точно в полдень с Запада прилетела синяя птица и опустилась на землю прямо перед залом. Государь попросил у Дунфан Шо разъяснений. Дунфан Шо ответил:

- Вот-вот спустится с небес Сиванму 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 Сиванму красовался убор - семицветный шэн, на ногах - туфли, расшитые темно-красными рубинами

¹⁴² См., например, классический китайский роман шестнадцатого века “Си ю цзи”: [Путешествие на Запад, т. 1, с. 92 - 107].

¹⁴³ Данный сюжет известен по тексту “Жизнеописание Сына Неба Му” (Му Тянь-цзы чжуань), атируемому традиционной китайской филологией 4 в. до н.э., но оцениваемый некоторыми исследователями (Э.М.Яншиной) как подделка ханьской эпохи (подробнее об этом сочинении и проблемах его датировки см: [Яншина Э.М., 1984, с. 80; Кравцова М.Е., 1992, с. 354 - 384; Кравцова М.Е., 1994, с. 183 - 188].

¹⁴⁴ Такого рода сюжеты зафиксированы в приписываемых Бань Гу (32 - 92) “Старинных историях о ханьском У-ди” и “Неофициальном жизнеописании ханьского У-ди”, см.: [Бамбуковые страницы, 1994, с. 307 - 347].

узором в виде феникса. Вокруг нее будто облако струились хлопья синего тумана. Поддерживали Сиванму две синие птицы, напоминающие воронов. Когда Сиванму сошла с колесницы, государь У-ди с поклоном вышел ей навстречу. Он пригласил Сиванму 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.

Затем Сиванму достала семь персиков, два скушала сама, а пять отдала У-ди. Государь отведал плодов, но косточки не выбросил. Сиванму 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 Сиванму...” (пер. И.С.Лисевича)¹⁴⁵.

В даосизм Сиванму стали почитать сравнительно поздно, по крайней мере в божественном пантеоне Тао Хун-цзина мы не находим ее ни на одном из уровней небесной иерархии. В позднем даосском религиозном пантеоне, формирование которого проходило под мощным влиянием народной традиции, Сиванму воспринимается правительницей Запада и Матушкой металла (цзинь - букв. “металл”¹⁴⁶), владычицей Великой сокровенной

¹⁴⁵ См.: [Бамбуковые страницы, 1994, с. 322 - 323].

¹⁴⁶ В системе “пяти первоэлементов” (у син) Востоку соответствует элемент “металл” (цзинь), поэтому именование правительницы Запада Матушкой металла (цзинь

черепашьей горы девяти духов *лин* (Цзю лин да мяо гуй шань). Согласно поздним легендам, воспринятым даосизмом, Сиванму является супругой Батюшки - правителя Востока Дун-ван-гуна, вместе с которым взрастила небо и землю, а также создала все живое в мире. Все девушки, которые желают приобщиться к Дао-Пути, попадают в ее небесную вотчину. В ее владении находится сад, где растут персики бессмертия, и Сиванму периодически собирает у себя всех небожителей на торжественный пир, где можно попробовать чудесные плоды и вино, приготовленное из них.

Би-ся юань-цзюнь или Первозданная владычица Лазоревой зари воспринимается в поздней даосской мифологии, а также в народном религиозном синкретизме как богиня-чадоподательница и защитница детей. Ее культ приобрел особенно широкое распространение на горе Тайшань, которая, согласно преданиям, является ее земной вотчиной¹⁴⁷. Кумирня в честь Первозданной владычицы Лазоревой зари на горе Тайшань (Би-ся юань-цзюнь мяо) является самым посещаемым и почитаемым местом Восточного пика. В народной традиции эту богиню называют просто Небесной бабушкой (Тянь най-най) и приходят в ее храм с просьбами о даровании детей и защите их от болезней. Нередко к ней обращаются и сами детишки, прося уберечь от несчастий их любимых родителей и даровать им самим здоровье и счастье. 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). Кроме того, в ее подчинении также находятся и другие богини (обычно их насчитывается шесть), которые покровительствуют различным периодам детства - от зачатия и до взросления.

По одной из легенд, Первозданная владычица является дочерью

му) можно считать вполне закономерным.

¹⁴⁷ Культ Би-ся юань-цзюнь как богини горы Тайшань прослеживается, как отмечает Б.Л.Рифтин, с третьего века (см.: [Мифология, 1990, с. 96]).

третьего сына владыки горы Тайшань¹⁴⁸. В некоторых текстах даосы также называют ее дочерью духа горы Тайшань - Великого повелителя Восточного пика (Дун-дэ да-ди). Кроме того, сохранилось предание, которое гласит, что титул “Би-ся юань-цзюнь” был пожалован сунским императором Чжэнь-цзунюм (на троне: 998 - 1022) одной из Нефритовых дев (юй нюй) горы Тайшань во время своего высочайшего визита в 1008 году в эти освященные древней традицией места. Тогда же в честь этой богини была построена кумирня на горе Тайшань, постепенно перестроенная в большой и величественный храм. Постепенно кумирни в честь Первозданной владычицы Лазоревой зари появились во всех уголках Китая, а ее культ приобрел поистине всенародное значение, особенно среди женского населения Китая. В пекинском Байюньгуане только одна храмовая палата посвящена госпоже Лазоревой зари, в то время как ныне действующий даосский храм на горе Тайшань - “Дворец [владычицы] Лазоревой зари” (Би ся гун; или “Кумирня [владычицы] Лазоревой зари”, Би ся цы, подробнее см.: Заповедные места, с. 77-79) - полностью посвящен этой “небесной матушки”, весьма почитаемой в даосской и народной традициях. Интересно отметить, что в центральной палате храма в ее честь, расположенного на вершине горы Тайшань, госпожа Лазоревой зари также окружена даосскими матушками - Просветляющей взор (Янь-гуан нян-нян) и Дарующей детей и внуков (Цзы-сунь нян-нян). Особенно много посетителей в храмах и кумирнях владычицы Лазоревой зари в 28 день третьего лунного месяца - когда отмечается день ее рождения.

Что касается Матушки - небесной владычицы Тянь-фэй (Тянь-хоу

¹⁴⁸ Владыка горы Тайшань - это Великий повелитель Восточного пика (Дун-юэ да-ди), управитель душ умерших, один из владык подземного судилища, расположенного под горой Тайшань; культ Восточного пика, также как и его повелителя, был широко распространен по всему Китаю (в Пекине, например, сохранился даосский храм “Кумирня Восточного пика”, “Дун юэ мяо”, возведенный для совершения ритуалов в честь горы Тайшань). У Великого повелителя Восточного пика было пять сыновей, третьего из которых звали Бинлинхоу (Светозарный маркиз), его дочь - это и есть Первозданная владычица Лазоревой зари (см. исследование Исий Масако: [Даосизм, 1991, с. 139 - 141], другие версии, отраженные в даосской и народной традиции, также см. у Б.Л.Рифтина и у китайских специалистов: [Мифология, 1990, с. 96 - 97; Словарь по религии, 1985, с. 1103]).

Тянь-фэй), то ее культ также пришел в даосизм из народных верований. Почитание Небесной владычицы (“тянь-хоу” - букв. “небесной императрицы”) Тянь-фэй стал скаладываться на юге Китая на рубеже десятого - одиннадцатого веков. Согласно народным преданиям, реальная дева, которая впоследствии была обожествлена под этим именем, жила на территории современной провинции Фуцзянь, родилась она в 960 г., а покинула земную жизнь в 987 г. После смерти ее в образе духа нередко видели моряки, терпящие бедствие. С конца правления северосунских императоров (960 - 1127) ее постепенно начинают признавать как богиню-охранительницу моряков. При монгольской династии Юань высочайшим вердиктом Ши-цзу (Хубилай, на китайском троне с 1260 по 1294) в 1281 г. ей был пожалован титул “Прославленная Тянь-фэй, охранительница государства¹⁴⁹” (Ху го мин-чжц Тянь-фэй¹⁵⁰). Обычно Небесная повелительница 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 прибрежных районах материкового Китая, но также распространен на Тайване и во Вьетнаме¹⁵¹.

*Кроме того, среди даосских женских божеств есть и многие другие “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 материальное богатство - **Цай-шэнь нян-нян**; Матушки, исцеляющие младенцев - например, Матушка, исцеляющая оспу (**Бань-доу нян-нян**) и Матушка, просветляющая взор (**Янь-гуан нян-нян**).*

¹⁴⁹ См.: [Даосизм, 1991, с. 131].

¹⁵⁰ Тянь-фэй - официальный титул, используемый в женских покоях государя; титулом *тянь-фэй* именовали первую (главную) наложницу императора.

¹⁵¹ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина: [Мифологический словарь, 1990 с. 544].

Видимо, не будет преувеличением сказать, что функции даосских матушек охватывают буквально все сколько-нибудь значимые для любой женщины жизненные вопросы, а потому эти божества, пришедшие в божественный пантеон даосизма из народной традиции, пользуются у женщин глубоким уважением и почетом.

ДАОССКОЕ ТЕЛО

Перевод С.В.Филонова

Текст из книги: - Schipper K. The Taoist Body // History of Religions. Vol.17, № 3-4. Chicago University Press, 1978. P. 355-386.

Даосы говорят, что "человеческое тело - это образ страны" (и жэнь чжи шэнь, и го чжи сянь). Для них человеческое тело - нечто вроде ландшафта с горами, озерами, лесами и жилищами (рис. 1). Более того, тело, так же как и "страна", имеет свою администрацию с правителем и чиновниками (гуань). Сердце или, более точно, дух (шэнь), который в нем живет, рассматривается, как правило, в качестве правителя или царя данного тела, в то время как другие внутренние органы являются чиновниками.

Уже в "Сюнь-цзы" выражение у-гуань (пять чиновников) указывает на функции тела, то же словоупотребление можно найти и в "Чжуан-цзы". Можно даже отметить, что для комментатора Хэ-шан-гуна соответствие между администрацией страны и администрацией человеческого тела является краеугольным камнем его толкования "Даодэцзина". Этот тип метафорической связи проявляется также и в медицинских текстах, именно поэтому "Хуан-ди нэй цзин" (Книга Желтого императора по внутренней медицине), к примеру, отмечает: "...сердце выполняет обязанности правителя, руководя с помощью духа (шэнь); легкие являются чиновниками на посылках (букв. "передающими чиновниками"), которые обнародуют предписания (высочайшего правителя); печень - главный изобретатель военных хитростей..."

Как было замечено еще А.Масперо, в даосизме существует очень своеобразная гомоморфность между человеческим телом и территорией (страной, королевством, государством). Так, в "Гун-ян чжуань" (Комментарий Гун-яна на летопись "Весны и осени", конец третьего века до н.э.) можно уже найти утверждение - "царство и его правитель образуют единое тело (го цзюнь и ти е)", - которое указывает на соответствие, выходящее далеко за рамки простой

метафоры. Для даосов тело правителя (цзюнь) становится самостоятельным "правлящим телом", структурно и типологически уподобленным (гомологичным) территории, где оно проживает. Мир и гармония в теле (правителя) имеют своим результатом мир и гармонию в окружающем земном пространстве. Обычные люди формировались и (их судьба) определялась окружающей средой или, как замечает Анна Зайдель, "влияние, которое оказывает ландшафт на сознание и поведение обитателей данной местности - это старая китайская тема". Тем не менее, для посвященного даоса это влияние обернулось таким образом, что даос знает каким образом регулировать и гармонизировать внешние природные силы (вай) посредством (надлежащего) контроля за своим собственным телом (внутренним, нэй). Это, вместе с нравственным поведением жителей страны, определяет гармонию природы.

Все это подсказывает, что в даосизме существует определенный приоритет человеческого тела в сравнении со всем остальным универсумом, и этот приоритет иллюстрируется даосскими мифами творения, особенно мифологией, связанной с Лао-цзы. Вследствие этого "космогоническое тело" Лао-цзы является средоточием разнообразным физиологических и ментальных практик. Из таких основополагающих трактатов, как "Хуан тин цзин" (Книга желтого дворика), мы можем узнать, какого рода представления были связаны с даосской концепцией человеческого тела. Последний вопрос, который заслуживает рассмотрения, - это общность, существовавшая между административной системой даосских общин и структурой и функциями Космоса. В конце правления ханьской династии движение Небесных наставников, которое создало основу организованного даосизма, не только установило свою недавно полученную через "откровение" (revealed) космологию в соответствие со своими представлениями о человеческом теле, но также создало и организационные основы, структурно идентичные тому же образцу. Вплоть до сегодняшнего дня даосская богослужебная традиция остается верной тому же принципу.

В настоящей статье понятие "даосское тело" означает не только физическое или мифическое тело, но также и социальное тело (сравнимое с английским выражениями "законодательный

орган" - legislative body, букв. "законодательное тело", diplomatic corps, "дипломатический корпус" и т.д.). Следовательно, наше исследование потенциально включает даосскую традицию в ее целостности. Необходимо отметить, что все, рассмотренное здесь, а также предлагаемые выводы, являются всего лишь экспериментальными и предварительными. Это, по существу, сообщение о работе, которая все еще продолжается, вследствие чего у нас не всегда была возможность отобрать наиболее древние и наиболее подходящие тексты. Шиппер отмечает, что он использует информацию, которая непосредственно находится под рукой, иногда без особого внимания к хронологии. Кроме того, объем статьи (space) не позволяет мне предложить вашему вниманию все собранные критические замечания относительно упоминаемых источников. И, наконец, отмечает автор, я хочу отметить, что появление первой части этого исследования о космологическом мифе, связанном с Лао-цзы, в высшей степени обязано прекрасной работе Анны Зайдель, посвященной обожествлению Лао-цзы, а также исчерпывающему собранию текстов, связанных (с идеей о) "превращениях" (бянь-хуа) Лао-цзы, подготовленному (доктором) Ёсиока. Заключение же, разумеется, лежит на моей ответственности.

КОСМОЛОГИЯ: ЛАО-ЦЗЫ КАК ТЕЛО ДАО

Лао-цзы является воплощением Дао (дао чжи шэнь). Одна из первых фиксаций идеи о том, что Лао-цзы со-существует вместе с Космическим Принципом (т.е. Дао), встречается, например, в "Чжуан-цзы". В этом тексте Лао-цзы говорит Конфуцию, что он "странствует в начале вещей" (Чжуан-цзы, цз. 21). В текстах конца эпохи династии Хань связь между Лао-цзы и креативным процессом становится более очевидной. Так, знаменитая "Эпитафия в честь Лао-цзы" (Лао-цзы мин) Бянь Чжао, составленная в 165 году в честь совершения жертвоприношения Лао-цзы императором Хуаном, указывает, что Лао-цзы соединяется с пневмой ци Хаоса (хунь дунь), а затем выделяется из нее; что он со-извечен Трем лучезарностям; и что он пользуется сиянием Солнца и Луны в гармонии с Пятью планетами. "Книга о превращениях Лао-цзы" (Лао-цзы бянь-хуа цзин) - популярный текст примерно того же

периода (к. 2 в.), но составленный самими даосами, - дает сходное, но более развернутое описание: "Он (Лао-цзы) пребывал в истоке Великого начала и вращался в Великом пространстве. Один-единешенек он двигался во временах еще до начала Неба и Земли. Выходя из потаенного и вновь туда возвращаясь, он и был и не был, являя собой Единственного. Обретя форму, он стал человеком..." (по: [Зайдель А., 1969, с. 61]). Сочинение продолжается описанием рождения Лао-цзы, что мы рассмотрим ниже. Природу космического тела Лао-цзы "Бянь-хуа цзин" описывает в терминах, которые стали стандартными в последующей агиографии - а именно, олицетворенный Лао-цзы представляет собой образ мира, и солнце, луна, звезды, и весь небесный механизм, все это присутствует в его теле.

Такого рода представления связаны с идеями, которые находятся в космогонических мифах, описывающих создание мира как трансформацию тела Лао-цзы: "Лао-цзы изменил свое тело. Его левый глаз стал солнцем, его правый глаз стал луной, его голова - горой Куньлунь, его растительность на лице превратилась в планеты и небесные чертоги, его кости - драконами, его плоть - четвероногими животными, а кишки - змеями... ". Следуя за Масперо, я перевожу вышеупомянутое в прошедшем времени, так как оно весьма напоминает миф о Паньгу, который утверждает, что творение через трансформацию мира произошло после смерти Паньгу. Думаю, здесь уместно заметить, что видоизменение пневмы ци в ходе творения Космоса и Человека является также и источником смерти. Так, например, фрагмент мифа творения имплицитно входит в седьмую главу "Чжуан-цзы", где описывается, как императоры северного и южного морей (дополняющие друг друга оппозиции, которые комментаторы сравнивают с силами инь и ян) первоначально были объединены в Центральном Хаосе (хунь дунь). Однако, эти два императора, Опрометчивость и Безрассудство (такими были их имена), захотели превратить Хаос в человеческое существо. Тогда они просверлили семь отверстий в Хаосе (что соответствует семи отверстиям в голове), в каждый день по отверстию. На седьмой день Хаос умер. В "Чжуан-цзы" повсеместно жизнь и смерть описываются как последовательные стадии трансформации (бянь-хуа). То же

подчеркивается и в "Бянь хуа цзин", в котором Лао-цзы говорит: "Я изменил (бянь-хуа) свое тело, прошел через смерть и вновь продолжаю жить... Я умираю и вновь рождаюсь, снова и снова я обретаю новые воплощения"¹⁵² (по: [Зайдель А., 1969, с. 69]). Таким образом, понятие изменений (бянь-хуа) - это наиболее яркая характеристика Дао как принципа циклического времени и, кроме того, самое существенное свойство Лао-цзы как тела Дао.

Знаменитый создатель агиографических сочинений Инь Вэнь-цао, автор ныне утерянной работы "Сюань юань хуан-ди шэн цзи" ("Летопись деяний августейшего Сокровенно - изначального", "жизнеописание" Лао-цзы), прокомментировал (пассаж о) воплощении Лао-цзы следующим образом: "Лао-цзы является телом Дао" (Лао-цзы чже, Дао чжи шэнь е). Деяния (букв. "следы") (его различных жизней) суть как эзотерические, так и экзотерические". Существует девять эзотерических жизней Лао-цзы, которым соответствуют девять эзотерических его имен (нэй хао). Эти девять жизней являются, в действительности, девятью аспектами Единого, которые были явлены в ходе его метаморфоз: Высшее Единое (чжи и), Истинное Единое (чжэнь и) и т.д. Кроме того, Лао-цзы имеет и множество исторических жизней (жизнеописаний), воплощаясь в разные исторические периоды в наставника государей. Этим историческим жизням Лао-цзы (которых, согласно автору трактата, насчитывается 15) соответствуют пятнадцать имен прославленных мудрецов древности, некоторые из которых известны нам и по другим источникам.

Эти последовательные воплощения Лао-цзы уже упоминаются в "Бянь-хуа цзин". Экзотерические жизни те же самые (только их несколько меньше). Эзотерических же жизней всегда насчитывается девять, и отличаются они лишь именами. В обоих случаях, его воплощения соответствуют последовательной смене стадий и периодов недифференцированности и дифференцированности, соединения и рассеивания. Упоминаемые девять эзотерических превращений имеют весьма близкую аналогию в девяти фазах рождения Лао-цзы. Как указывают многие тексты, процесс его рождения начинается с нераздельного

¹⁵² Подробнее см. работы А.Зайдель [Зайдель А., 1969, с. 69].

состояния хаоса Хуан-ху, что перекликается с 21-ой главой "Даодэцзина", в которой креативный процесс начинается с состояния Хуан-ху, проходит через стадию разделения и, в конечном счете, приводит к Имени, которое является Матерью десяти тысячам вещей.

КОСМОЛОГИЯ: РОЖДЕНИЕ ЛАО-ЦЗЫ

(глава представлена в сокращенном переводе)

Особенности даосской космогонии представлены в мифе о рождении Лао-цзы. Большое количество текстов подробно описывают рождение Лао-цзы. Их сравнительное изучение будет, несомненно, весьма интересной работой. Однако, как отмечает автор статьи, в настоящий момент я выбрал лишь два текста, которые представляются наиболее выразительными (подходящими).

Так, например, сочинение пятого века "Книга-основа эзотерического объяснения Трех небес" (Сань тянь нэй цзе цзин) следующим образом объясняет креативный процесс:

Дао появилось из Ничто, его ничего не породило, Оно появилось спонтанно, само собой. Пройдя через ряд превращений, Дао стало Великим августейшим (в переводе Шиппера - "великим человеком"), который родился еще до изначальной пневмы ци. Из него, в ходе метаморфоз, появился Высочайший Старый Владыка (Лао-цзюнь) Великого Дао Трех небес, где Три неба - это небеса Чистоты, Сокровенности и Изначального; также из него вышли - Высочайший Великий небесный император, девять старых владык града бессмертных Сюаньду, девять Великих девяти пневм ци и т.д. В конце концов, все это развернулось в бесчисленные слои пневмы ци и сформировало Высочайшее чистое небо и 1 200 небесных чиновников¹⁵³.

Рассматриваемый пассаж описывает первые трансформации Дао, в результате чего создается божественный пантеон (12 сотен небесных чиновников), называющийся прежденебесным (сянь-тянь), поскольку данная фаза саморазвертывания Дао предшествует созданию мира (который относится уже к посленебесному этапу эволюции универсума). Упоминаемые в данном пассаже термины и

¹⁵³ См.: [Сань тянь нэй цзе цзин, цз. 1, с. 2a-b].

понятия, а также концепция Трех небес, принадлежат движению Небесных наставников. Даже сегодня некоторые из описанных представлений используются в практике литургического даосизма, а именно - отправление петиций (шан чжан) к божествам этого небесного пантеона. Согласно исследованиям текста "Лин бао ду жэнь цзин"¹⁵⁴, которое провел Фукуй Кодзюн, после появления линбаоского канона прежде небесная пневма ци стала зваться Небесными достопочтенными (тянь цзунь). Количество Небесных достопочтенных не поддается счету, но наиболее известны из них три - т.н. Трое чистых (сань цин), являющиеся ипостасями трех пневм ци Трех небес.

Далее "Сань тянь нэй цзе цзин" сообщает, что впоследствии в центре мрака появилась Пустотная пещера (кун дун). Внутри Пустотной пещеры родилось Великое отсутствие. Великое отсутствие превратилось (бянь хуа) в три пневмы ци - Сокровенную, Изначальную и Первоначальную¹⁵⁵. Эти три пневмы, после смешения в хаотическом порядке, дали начало (рождение) "Сюань-мяо юй-ньюй" - Сокровенно-глубочайшей нефритовой деве (это мать Лао-цзы). После того, как она родилась, хаотично смешанные пневмы ци сгустились в ее теле и посредством трансформаций породили Лао-цзы. Он родился через ее подмышку. Когда он родился, у него уже были седые волосы. По этой причине его называли Старый ребенок (Лао-цзы). Лао-цзы - это, одновременно, и Старый владыка (Лао-цзюнь). Посредством превращений, он обратил свою пневму ци в Небо и Землю, людей и вещей, и, таким образом, весь мир был им порожден. Наделив формой свою пневму ци, он сотворил три ци - Сокровенную, Изначальную и Первоначальную: "Вслед за этим в средоточии мрака родилась Пещера Пустоты (кун дун). Внутри Пещеры Пустоты родилось

¹⁵⁴ Согласно исследованию Фукуй Кодзюн текста "Лин бао ду жэнь цзин", литургическую традицию Линбао ввел в употребление Лу Сю-цзин (406-477) (Фукуй Кодзюн. Тоёси кэнкю. Токио, 1960, с. 1-112]. Тем не менее, подача петиций и медитация, сопровождаемая данным ритуалом, остались традиционной практикой школы Небесных наставников. Некоторые изменения в данную практику были внесены в эпоху правления династии Сун под воздействием новой школы Правильной единицы (синь чжэн и) (все по: [Шиппер К., 1978, с. 362]).

¹⁵⁵ Концепция трех пневм ци является основополагающей в учении Небесных наставников, т.к. она служит символом новой эры, наступившей после получения первым Небесным наставником откровения (см.: Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо кэ цзе цзин, с. 1a-b; по: [Шиппер К., 1978, с. 362]).

Великое Отсутствие. Великое отсутствие превратилось в три пневмы: Сокровенную, Изначальную и Исконную. Эти три пневмы в результате хаотического смешения породили Нефритовую Деву Сокровенной Тайны (сюань мяо юй нью). После ее рождения смешанные пневмы свернулись в ней и посредством превращения породили Лао-цзы... Когда он родился, у него были седые волосы. Поэтому он и был назван Престарелым Младенцем (Лао-цзы). Этот Лао-цзы является Государем Лао (Лао-цзюнь). Посредством превращения он создал из своей пневмы Небо и Землю, людей и вещи: так все породил он своими превращениями¹⁵⁶”.

Когда чистое и грязное еще не было отделено друг от друга, Хаос (хунь-дунь) имел форму яйца. Затем из желтка этого яйца отделились три пневмы ци - Сокровенная, Изначальная и Первоначальная. Пневма ци Сокровенного была чистой и легкой, она поднялась вверх и образовала Небо. Пневма ци Первоначального была грубой и темной, она опустилась вниз и образовала Землю. Пневма ци Изначального была светлой и проникающей, она устремлялась вперед и стала Водой. Вслед за тем солнце, луна и звезды развернулись на небосводе и Старый владыка (Лао-цзюнь) создал Девять стран. В каждой стране он поставил девять человек - трех мужчин и шесть женщин.

Далее сочинение объясняет смысл трех учений, которые были дарованы свыше различным районам земли, а также рассказывает о явлениях Лао-цзы в профанном (= земном) мире в качестве наставника древних правителей. Важнейшей деталью этого пассажа является появления матери Лао-цзы как нового элемента в сравнении со стадией эры прежденебесного. Практически во всех даосских текстах мы находим упоминание этой примечательной фигуры. Она была создана (хуа) в результате хаотического смешения трех пневм ци, которые, в свою очередь, развернулись из материнского лона Пустотной пещеры (кун дун). Эти три пневмы ци являются различными эманациями тела Лао-цзы, которое имело форму яйца.

Как считает Шиппер, данный пассаж впервые фиксирует концепцию, согласно которой Лао-цзы является матерью самому

¹⁵⁶ Перевод пассажа из первоисточника принадлежит Е.А.Торчинову, цит. по: [Торчинов Е.А. Религии мира. СПб., 1998. С. 155].

себе. Последующее изложение более ясно раскрывает данное представление. Далее текст рассказывает об "исторических" жизнях Лао-цзы. Эти, уже земные жизни Лао-цзы, соответствуют эре средней древности (чжун-гу). Кроме того, есть еще и третья фаза - поздней древности (ся-гу), начавшаяся откровением Лао-цзы, которое он даровал Небесному наставнику Чжан Дао-лину. В последующих описаниях находим подробное изложение данной концепции, связанной уже с исторической биографией Лао-цзы у Сыма Цяня: "Во время правления царя У Дина династии Инь Лао-цзы вновь вошел в утробу матери Ли... Когда он родился, то опять волосы его были седые. Поэтому его снова назвали Престарелым Младенцем... Что касается его возвращения в зародышевое состояние в утробе матери Ли, то надо понимать, что он сам превратил свое утонченное пустое тело в тело матери Ли и вернулся в свою собственную утробу. На самом деле не было никакой матери Ли. Непросветленные ныне говорят, что Лао-цзы извне попал в утробу матери Ли. В действительности, это не так"¹⁵⁷.

Иначе говоря, источники утверждают, что во времена правления иньской династии Лао-цзы вернулся в лоно Матери. Находясь там, он декламировал священные тексты в течение 81 года, а затем вышел на свет через левую подмышку. При рождении у него были седые волосы и по этой причине он получил имя Старый ребенок - Лао-цзы. Известный ныне текст "Сань тай цзин" - это то самое сочинение, которое Лао-цзы декламировал в лоне матери. Что касается его возвращения в лоно матери Ли в виде зародыша, то это означает, что сам Лао-цзы путем превращений придал своему пустотному телу форму матери Ли, а затем вошел в ее лоно...

Другими словами, "Сань тянь нэй цзе цзин" недвусмысленно указывает, что Лао-цзы является матерью самому себе. Как отмечает Шиппер, другие даосские тексты лишь подтверждают данную концепцию.

Такого рода представления оказались тесно связанными с даосскими практиками. Тот, кто возвращает в себе "зародыш бессмертия", является матерью и должен обрести женскую

¹⁵⁷ Перевод фрагмента первоисточника цитируется по изданию: [Торчинов Е.А. Религии мира. СПб., 1998. С. 156].

личность. Подтверждение тому, как считает Шиппер, можно встретить во многих даосских текстах, начиная с известного трактата "Лао-цзы" (гл. 7) и заканчивая сказаниями о полупоупендарном Льюй Дун-бине, который некогда сказал гетере, объясняя свое нежелание вступить с ней в связь, что он беременный. В тексте "Лао-цзы Сян Эр чжу" также однозначно указывается, что мужчины должны возвращать женский характер. То же самое говорят и обеты-запрещения для тех, кто впервые вступает на Дао-Путь, изложенные в "Обетах Сян Эра", первая из них гласит: "Совершенствуйтесь в недеянии и мягкости, придерживайтесь женственности и никогда не приступайте к действиям первыми". В качестве существенных для даоса качеств тексты отмечают следующие характеристики: "быть робким, как юная дева", "быть восприимчивым"¹⁵⁸. Более того, среди даосских практик, направленных на продление жизни и обретение бессмертия, существуют особые приемы, результатом чего должна стать определенного рода атрофия мужского детородного органа и умение его втягивать, как это, например, делают лошади И, наконец, народная устная традиция утверждает, что многоопытные даосы мочатся, приседавая на корточки по-женски¹⁵⁹.

ПРАКТИКА "ПЕСТОВАНИЯ ЖИЗНИ"

Моя судьба не на небесах, а внутри меня.

Даосское тело в этом мире - это женское тело, мать, несущая в себе ребенка. Выражение "храните женственное" из первой заповеди текста "Лао-цзы Сян Эр чжу" проистекает из 28 главы "Даодэцзина", в которой сказано: "Знай мужественность свою и женственность свою храни, тогда долиной пустоты для Поднебесной станешь ты"¹⁶⁰. Весьма примечательно, что для автора 33-ей главы "Чжуан-цзы" - "Тянься" - это выражение отражает саму суть учений Лао-цзы¹⁶¹, в то время как параллельная фраза из этой же главы цитируется и в "Баопу-цзы" в связи (с объяснением) практики

¹⁵⁸ См., например: [Юнь цзи ци цянь, цз. 81; Чжуан-цзы, гл. 1].

¹⁵⁹ [Schipper K. The Taoist Body... P. 361-365].

¹⁶⁰ Пер. 28-ой главы "Даодэцзина" дается по изданию Е.А.Торчиновым: [Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993, с. 143].

¹⁶¹ "Знай мужское, оберегай женское. Будь Ущельем Поднебесной мира. Знай белое, оберегай черное. Будь Долиной Поднебесной мира" ("Чжуан-цзы", гл. 33; пер. по изданию: [Чжуан-цзы. Пер. и коммент. В.В.Малявина. М., 1995, с. 281].

“пестования жизни” (ян шэн), основанной на медитации на духов, живущих в собственном теле адепта, а также с их визуализацией. Данная практика носит название “хранение (или “пестование”) Одного”. Таким образом мы видим, что в этом отношении философский даосизм, мифы о Лао-цзы и методы продления жизни определенным образом связаны между собой.

Связь между мифологией и практикой иллюстрируется, к примеру, в тексте сунского времени “Совершенные анналы августейшего Первоначала хаоса” (хунь юань хуан-ди шэн цзи)¹⁶². В начале текста идет описание рождения Лао-цзы через девять стадий превращений. В самом начале Дао превратилось в “пустотную пещеру” (кун дун). По мнению Шиппера этот термин является эквивалентом (семантическим, фонетически два слова отличаются) мифологической пещерной горы Куньлунь¹⁶³. Эта пустотная гора расположена точно под Полярной звездой (см. “Эр я”, цз. 9), что в классической нумерологии имеет символическое значение “Одного”. Таким образом, заключает Шиппер, термины “кун дун”, “Куньлунь” и “хунь дунь” составляют один семантический ряд. По меньшей мере, в рассматриваемом тексте понятие “кун дун”, “Пустотная пещера”, коррелирует с понятием “Истинное Одно” (чжэнь и). Этот Абсолют и положил начало всему “прежде небесному” (сянь-тянь) пантеону.

В момент появления “посленебесного” (хоу тянь) мироздания мы находим Глубочайше-сокровенную нефритовую деву (Сюань-мяо юй ньюй) на восьмой стадии всеохватывающего процесса превращений, тогда как последнее превращение - это Лао-цзы, называемый Телом Дао. После подробного изложения всех аспектов Дао, текст указывает: “... хотя его чудесный образ не может быть изображен, высшие последователи Дао должны знать его Истинную Форму (чжэнь син). И даже если вы не понимаете ее, медитация по этой форме даст результат”. Иначе говоря, идея “Истинного Одно”, о котором говорилось выше, также имеет связь с медитативными практиками и методами “пестования жизни”. Так, к

¹⁶² термин “хун юань” - “Первоначало хаоса” - получил хождение как одно из имен Лао-цзы после того, как сунский Чжэнь-цзун (998-1022) в 1014 г. официально даровал ему этот титул (Сун ши, цз. 8].

¹⁶³ Согласно “Чжуан-цзы”, на горе Кун-дун (бессмертный) Гуан-чэн-цзы ввел в сан самого Желтого владыку Хуан-ди (“Чжуан-цзы”, гл. 11).

примеру, вся 18 глава "Баопу-цзы" говорит об Истинном Одном (чжэнь и) в связи с (медитативной техникой) "хранения Одного". Познакомив нас с гносеологическими аспектами практики "познания Одного", Гэ Хун затем упоминает и категорию "истинное Одно", указывая, что у Истинного Одного есть имя и фамилия, (особые) одеяния и цвета, что он обитает ниже пупка, в нижнем киноварном поле (дань тянь); либо под сердцем, в Пурпурном дворце и Золотых воротах, т.е. в среднем киноварном поле; либо в точке, что между бровями, т.е. в Пресветлом зале (мин тан); именно это даосы ценят превыше всего. Из поколения в поколения его имя передают изустно, после принесения кровной клятвы (букв., "после вознесения клятвы устами, помазанными кровью"; Баопу-цзы, гл. 18). Как считает Шиппер, контекст ясно указывает, что здесь речь идет об Истинном Одном (чжэнь и).

Истинное Одно получил Хуан-ди в качестве откровения от некоего Августейшего человека (хуан жэнь). Позже в этой же главе Гэ Хун цитирует главу из одноименного текста ("Хуан жэнь цзин", "Книга Августейшего"), которую Шиппер для большей точности цитирует по работе "У-шан би яо" ("Тайное и необходимое от Высочайшего"; в переводе Шиппера: "Справочник высочайшего"), в которой читаем следующее: человек - более всех живых наделен духом; но человек, который не способен к познанию себя, не сможет сохранить свой дух и, таким образом, не сможет не допустить дурных поступков; тот, кто познал себя, не будет искать помощи у Неба, он будет искать ее лишь в своем теле; только оно одно самодостаточно. Тело человека - это образ страны, грудная клетка и живот - дворцы и палаты, четыре конечности - предместья, суставы и сочленения - сотни божественных чиновников; дух шэнь - правитель, кровь - его министры, а пневма ци - народ; иначе говоря - тот, кто знает, как управлять своим телом, также знает и то, как управлять страной. ("У-шан би яо", цз. 5, с. 6b-7a).

В другой биографии Лао-цзы (Тай-шан хунь юань чжэнь лу) находим нечто подобное: "... для человека тело является страной. Дух - это правитель. Квинтэссенция (цзин и кровь) - его министры, а пневма ци - народ. Ци изменяется в квинтэссенцию, а квинтэссенция - в дух. Дух в результате метаморфоз становится

младенцем. В Высшей сфере младенец становится Истинным человеком, который превращается в новорожденного (зародыш). Это и есть Истинное Одно (чжэнь и)".

Другие тексты, такие как "Хуан тин цзин", убеждают нас, что бессмертный зародыш трехчастный по своей природе. Это, кроме всего прочего, подразумевается и в упомянутом выше пассаже из "Баопу-цзы". Трехчастное увеличение алхимических полей согласуется с индивидуальным развитием в даосизме и является вопросом малосущественным для рассматриваемой здесь проблемы¹⁶⁴. Для нас имеет значение связь между "чжэнь и", нерожденным Лао-цзы из космогонических мифов, и структурой микрокосма. Как указывают наши тексты, изображение внутренней страны связано с "чжэнь и", что и подтверждает Гэ Хун в "Баопу-цзы": "Мой учитель говорил, что Одно (т.е. чжэнь и) находится в Великой Ложбине Полярной звезды. Впереди находится Пресветлый зал, позади - Альый дворец... Познать Одно не сложно. Сложно суметь хранить его до самого конца. Храните его, не потеряйте его и вы уравниваетесь с вечностью. Когда вы будете на земле, оно охранит вас от злых существ, в воде - от ужасных драконов. Вы не будете бояться ни демонов, ни ядовитых тварей. Злые духи не смогут к вам приблизиться, ножи не смогут вас порезать. В этом и есть суть учения об Истинном Одном (чжэнь и)".

Автор продолжает, замечая, что существует множество текстов, известных среди посвященных, которые учат методам визуализации всех духов внутри тела. Все эти методы, как замечает автор, эффективны. Некоторые с их помощью смогли материализовать, через концентрацию (сознания), тысячи сущностей, обеспечивших защиту адепта: "Тех, кто может хранить Одно, Одно также будет хранить [от смерти]" ["Баопу-цзы", цз. 18].

Из множества текстов, излагающих методы медитации и визуализации, известных во времена Гэ Хуна, до нас дошел, по меньшей мере, один. Это "Книга-основа Желтого дворика" (Хуан тин цзин). Название этого текста упоминается Гэ Хуном, но в действительности в работе Гэ Хуна цитат из нее нет. Тем не менее,

¹⁶⁴ Со времени Гэ Хуна внутренняя алхимия является трехчастной по своей структуре. Кроме того, голова и грудь получают большее значение, чем живот. А в маошаньской традиции поглощение (впитывание) света солнца и луны становится очень важным моментом.

многие пассажи (из "Баопу-цзы"), как и упомянутый выше, близки к этой работе и по смыслу, и по используемой терминологии. "Хуан тин цзин", как считает Шиппер, это, в первую очередь, рифмованное описание даосского тела. Однако это не тело простого, обычного человека, поскольку он, как напоминает нам Анри Масперо, не наделен такой утонченностью. Может, это тело Лао-цзы? Первые строки сочинения не дают однозначного ответа на данный вопрос¹⁶⁵. Однако, как представляется, из сочинения "Лао-цзы бянь-хуа цзин" мы можем заключить, что медитация на тело есть, в действительности, медитация на образ Лао-цзы¹⁶⁶. Та же зависимость показана и в сочинении "Хунь юань хуан-ди шэн цзи", в котором медитация на тело связывается с созданием "истинного облика" (чжэнь син) Лао-цзы.

В описании тела, которое представлено в "Хуан тин цзин" ("Книге Желтого дворика"), находим сходные метафоры - Желтый двор, киноварное поле, нефритовое озеро, гора Куньлунь, Алый дворец, нефритовое древо, правитель и многие другие. Более того, здесь также раскрываются тайные имена и прозвища различных ипостасей Одного, упомянутые Гэ Хуном. Иначе говоря, "Хуан тин цзин" должен рассматриваться как ценнейший источник для изучения концепции даосского тела. Однако текст во многих местах остается темным вследствие своей непонятности и комментарии, которые следуют с ним, на первый взгляд, по меньшей мере едва ли в чем-то могут помочь. На этот счет Анри Масперо заметил, что комментарии были написаны в то время (эпоха Тан), когда исходный смысл был уже утерян. Однако Шиппер подвергает данный аргумент сомнению, намереваясь объяснить его позже. Но факт остается фактом - все используемые в тексте термины допускают различные объяснения, и это сбивает с толку. Например, термин "Желтый двор" - это место в теле человека, которое и дало название всей книги. Однако этот же термин в более древних источниках обозначает обитель, из которой Лао-цзы выходит и куда заходит. И еще, в комментарии "У-чэн-цзы"

¹⁶⁵ "Лао-цзы, пребывая в умиротворенном состоянии, создал эти стихи, объяснив [в них строение] тела и духов, [живущих в нем]". Вероятно, как считает Шиппер, эти строки являются позднейшей интерполяцией в текст, поскольку не фиксируются наиболее ранними вариантами работы.

¹⁶⁶ См.: [Зайдель А., 1969, с. 70, 71].

говорится, что "Желтый двор (хуан тин) обозначает глаза"¹⁶⁷, в то время как толкование Лян Цю-цзы указывает, что "Желтый двор символизирует три точки на голове: Пресветлый Зал, Свадебную палату и киноварное поле... Согласно же другому толкованию, это селезенка". Последнее объяснение наиболее распространено, что Лян Цю-цзы и подтверждает далее в том же комментарии.

Как известно, существует еще одна (parallel) более поздняя версия "Хуан тин цзина", так называемая "эзотерическая", - "Хуан тин нэй цзин цзин", являющаяся частью маошаньского письменного собрания. Данная версия имеет предисловие с комментарием упомянутого выше У-чэн-цзы. В этом сочинении Желтый двор связывается с Вратами судьбы (мин мэн) и, кроме того, используется как символ Пустотности (суй-у). И везде в комментарии Желтый двор отождествляется не только с селезенкой, но и с киноварными полями (дань тянь).

Важный термин "дань тянь" ("киноварное поле") впервые появляется в ранней версии "Хуан тин цзина". Данное сочинение говорит лишь об одном "дань тянь", в то время как "Баопу-цзы" и более поздние источники указывают на три киноварных поля. Исходное "дань тянь" - это точка в животе, традиционно локализуемая как точка где-то ниже пупка. После того, пишет К.Шиппер, как я провел некоторое время среди поклонников методов "пестования жизни", я имею возможность заявить, что, согласно некоторым из них, "дань тянь" указывало на таинственное место, которое "каждый открывает сам в ходе медитации". Другие, однако, заявляли, что "дань тянь" было настоящим пустотным пространством в животе человека, остающееся таковым при жизни и сплюсцивающееся во время смерти. Западная медицина анатомирует лишь мертвые тела, поэтому европейские анатомы никогда не обнаруживали "дань тянь". А вот китайские врачи, для которых было привычным наблюдать за живыми людьми, подвергающимися разрезанию во время казни, действительно имели возможность видеть "дань тянь".

Как свидетельствуют факты, существует лишь одна определенная идентификация "дань тянь". Так Лян Цю-цзы цитирует некую "Книгу нефритового календаря" ("Юй ли цзин"),

¹⁶⁷ См.: [ЮЦЦЦ, цз. 12].

которая указывает, что "нижнее "дань тянь" - это корень жизни... Расположенное на три фута ниже пупка, оно является местопребыванием Чи-цзы ("Красного младенца"; в переводе Шиппера - "новорожденного"). Мужчины хранят в нем свою сущность (семя), а женщины - плод"¹⁶⁸. Эта "Книга нефритового календаря" ("Юй ли цзин") дошла до нас, как думается, в целостном виде и может быть отождествлена как работа, ныне известная под названием "Лао-цзы чжун цзин" ("Срединная книга Лао-цзы"). В этом сочинении встречаем тот же пассаж, который цитирует Лян, с тем лишь изменением, что вместо слово "плод" находим термин "менструальная кровь". Данная книга, кроме того, указывает, что божественным хранителем этой жизненно важной точки был сам Конфуций!

Эта "Календарная Книга", позже получившая название "Лао-цзы чжун цзин", несомненно, является текстом эпохи Шести династий и, соответственно, оно намного ближе к "Хуан тин цзину", нежели его сохранившиеся комментарии (танской эпохи). Кроме того, она свободна от маошаньского влияния и при вдумчивом прочтении относительно понятна. Хотя эта книга упоминает о трехчастном строении тела, имеющего три киноварных поля, "дань тянь" (так же, как и в "Баопу-цзы"), из текста совершенно очевидно проистекает, что настоящее киноварное поле находится в животе. Именно здесь происходят все процессы (две другие точки являются всего лишь параллельными структурами). Кроме того, совершенно очевидно, что, строго говоря, идентификация используемых в этом тексте терминов с реальной анатомией человека - дело бесполезное. Анатомия, представленная в сочинении "Лао-цзы чжун цзин", является символической точно так же, как и в "Книге Желтого двора".

Сочинение "Лао-цзы чжун цзин" объясняет систему и ее действие, и все это связано с идеей беременности. "Желтый двор" - это обитель Лао-цзы, или Лао-цзюня, или Чи-цзы. Соответственно, по семантике данный термин можно отождествлять с понятием "хунь-дунь". Точно так же, как Лао-цзы имел обыкновение двигаться туда и обратно в лоне в течение восьмидесяти одного года беременности, именно так же и бессмертный зародыш двигается

¹⁶⁸ [Шан цин хуан тин нэй цзин цзин, цз. 58].

взад и вперед. Бессмертный зародыш, будучи зачат в "дань тянь", вырастает внутри Желтого двора (Хуан тин), двигается туда и обратно, питаясь через "рот-живот" и т.д. Вместе с ним находятся его родители, дедушка и бабушка, а также помощники, слуги и охранники, составляющие целую административную систему. Большинство из терминов, используемых в обоих текстах, наделены различными смыслами, которые определяет контекст и то, о какой части тела идет речь. Тем не менее, среди этих значений наличествует одно, которое, как правило, или реально, или символически указывает на репродуктивные органы или функции. Следовательно, понятие "врата судьбы" (мин мэнь) может означать "вульва" или "мужской детородный орган" (юй шу, "нефритовый стебель)". Это, надо думать, означает, что почти все в "Хуан тин цзине" посвящено не только процессу беременности, но также и сексуальным практикам, что было открыто А.Масперо.

Этой ли причиной объясняется "закрытость" текста для исследователей? Не обязательно, считает Шиппер, поскольку тексты сексуального характера, появившиеся в тот же период, обычно прозрачны для понимания. Однако, пишет далее Шиппер, как я пытался везде продемонстрировать, между сексуальной гигиеной, изложенной, например, в "Юй фан би шу" ("Тайные методы из нефритовых чертогов") и даосской практикой существует различие. Наиболее кардинальное отличие заключается в том, что книги первого направления рассматривают секс с маскулистой точки зрения. В то время как даосизм, по крайней мере в идеале, отождествлялся с женским телом. Фактом является то, что в Китае, также как и в нашем обществе, женские половые и репродуктивные функции были намного более табуированы, чем мужские. Неудивительно, что эта табуация, кроме всего прочего, не способствовала объяснению почти полного отрицания креативного мифа в китайской классической литературе.

Несмотря на различие в акцентах, по терминологической континуальности "Лао-цзы чжун цзин" и "Хуан тин цзин" очень близки, и первый из них, следовательно, может быть использован как своего рода комментарий ко второму. Первая часть "Лао-цзы чжун цзин" содержит подробное описание внутренней страны, находящейся в теле (человека). Здесь мы находим не только

“имена, прозвища, описание одеяний и цветов”, но также и географическую сетку этого внутреннего ландшафта. Эта география и ее система коррелируют в высшей степени усложнена и, следовательно, ее полное описание должно ждать будущей публикации. Однако вторая часть работы имеет к нам более непосредственное отношение, поскольку дает описание функционирования всей системы. Хранение Одного, как следует из этой части, означает, несомненно, концентрацию (сознания) на многих различных вещах с целью сохранить их в единстве. В соответствии с различными календарными датами должны “подвергаться Хранению” конкретные части тела - т.е. концентрация (визуализации, цунь) на них должна проводиться более интенсивно, и к ним следует обращаться с заклинаниями (чжу). Например, печени и желчи, а также божествам, связанным с этими органами, должно обращать особое внимание на шестой день после начала цикла “цзя”. Точно так же на другие части тела происходит концентрация (сознания) в определенные часы других дней. Весь календарь (что и дало название книги) согласуется с функциями тела, и даосская практическая медитация в эти определенные моменты времени настраивает человека на циклическое движение универсума и его космический ритм.

“Книгу Желтого двора” (Хуан тин цзин), в отличие от “Лао-цзы чжун цзин”, нельзя разделить на части, соответствующие частям тела. Составленное из рифмованных семисложных стихов, сочинение “Хуан тин цзин” является текстом для заклинаний и было предназначено для декламации даосскими адептами. Его даже можно сравнить, как предполагает автор статьи, с книгой, которую декламировал Лао-цзы в лоне матери, упомянутой в “Сань тянь нэй цзе цзин”. Декламация должна производиться если не каждый день (ЮЦЦЦ, цз. 11 указывает: раз в день перед сном), то, по меньшей мере, в критические дни, когда некоторые потенциально опасные элементы внутри тела чрезвычайно активизируются. Один из примеров этих вредоносных элементов - это три “ци” человеческого тела, известные как “три червя” или “три трупа”, которые считаются духовными сущностями, устремившими все свои помыслы на скорейшее разрушение тела (см. БТЦ, цз. 6). В день гэн-шэнь шестидесятилетнего цикла они покидают спящее

тело и отправляются на Небо, чтобы сообщить о проступках человека, из-за чего срок его жизни может быть сокращен. Они, кроме того, побуждают человека к вожделению и обжорству, разрушая тем самым его тело. Питаясь хлебными злаками, они становятся все сильнее и сильнее, если только их не сдерживать путем воздержания от приема в пищу злаков и не препятствовать им покидать тело в день гэн-шэнь. Это может быть достигнуто всего лишь нахождением в состоянии бодрствования, тем не менее, также должны выполняться и значительное число соответствующих упражнений. Опасные дни отнюдь не ограничены этой одной датой (днем гэн-шэнь), хотя она и являлась наиболее известной. Несомненно, что именно об этих кризисных циклах гласит "Хуан тин цзин": "Не спите ни днем, ни ночью, и тогда вы сможете стать бессмертным" (ЮЦЦЦ, цз. 8). День "гэн-шэнь" и другие аналогичные даты были, кроме того, днями покаяния и сексуального воздержания. Позже все это превратилось в важнейшую часть даосского общинного богослужения. "Хуан тин цзин" декламировался в такие критические дни для того, чтобы вызвать на общий сбор всех внутренних божеств, обитающих в теле.

В "Хуан тин цзине" три злых духа зовутся "Тремя странными (духовными) силами" (сань ци лин). По мнению Шиппера, этих духов следует рассматривать в связи с тремя специфическими днями шестидесятилетнего цикла, называемыми "Тремя странными днями" (сань ци жи) и определяемыми посредством системы исчисления дат и гадания, известной как "ци мэн дунь цзя" ("странные врата и сокрытые знаки"). На многих других примерах "Хуан тин цзин" показывает, что его система циклов, фаз и соответствующих превращений, или трансмутаций, основывается на (способе летоисчисления и гадания) "ци мэн дунь цзя". То же самое можно сказать и о сочинении "Лао-цзы чжун цзин", в котором критические даты и взаимосвязи определяются посредством коррелирующей системы "на инь" ("вхождение звука"). Системы "на инь" и "ци мэн дунь цзя" изначально были гадательными практиками, известными во времена эпохи Хань. Их связь с фразами (функционирования физического) тела очевидна не только по текстам, которые здесь рассматриваются, но также очевидна и в китайской медицине. Так, значительная часть текста "Хуан-ди нэй

цзин су вэнь” посвящена соответствию между физическими функциями и календарем. Например, главы 9, 69-74 развивают данную систему во всех подробностях, используя, в некоторых случаях, теорию “на инь”.

Сочинение “Хуан-ди су вэнь лин шу” (“Духовная ось, [разъясняющая] простые вопросы Хуан-ди”¹⁶⁹) содержит теоретический показ системы “на инь”, в то время как приложение к этим двум работам (“Су вэнь жу ши юнь ци лунь-ао”, “Рассуждение о фазы субстанционально-энергетической пневмы ци, используемых в ‘Простых вопросах’”), составленное в эпоху династии Сун Линь Вэнь-шу, содержит подробное объяснение полностью тождественной системы. Это приложение сунской эпохи является одной из самых значительных работ по данному вопросу и, надо думать, оказывается бесценным для полноценного изучения взаимоотношений и значений систем “на инь” и “ци мэнь дунь цзя”¹⁷⁰. Даже несмотря на то, что Манфред Токер назвал “энергетические фазы”, или временную структуру физического тела, “самым уязвимым звеном... в соответствующей системе китайской медицины”, это отнюдь не значит, что мы не должны обращать на них внимание.

Кроме того, как представляется, тот факт, что циклические фазы, круговороты и периоды являются намного более важными или очевидными для женской физиологии, как-то восполнит отсутствие интереса (к данному вопросу). Несомненно, эта идея является центральной для даосской традиции. В китайской религии повсюду феномены, которые живут в согласии с многочисленными космическими циклами, обретают сверхъестественную силу. Именно эта причина дает возможность всем живым существам возвыситься, включая и человека, который есть самый высший из всех, наделенных душой. Живя в гармонии с ритмом универсума, пестуя своих внутренних духов посредством бесчисленных метаморфоз (бянь-хуа у цзин), животворящая пневма ци в теле человека постепенно подымается все выше и выше, самопроизвольно принося с собой долголетие и даже бессмертие.

¹⁶⁹ Автор статьи дает иную интерпретацию названия текста.

¹⁷⁰ Частично эта система объясняется в “Баопу-цзы”, цз. 11.

ЧИНОВНИКИ ДАО

Движение Небесных наставников в конце второго века н.э. превратилось в первую в китайской истории крупномасштабную и долговечную даосскую религиозную организацию. В истоках этого движения мы находим новое пришествие (синь чу) Лао-цзы, случившееся в 145 году, и его "откровение" о новом космическом устройстве, переданное своему представителю на земле - Чжан Дао-лину. (Как гласило откровение) с этого времени космос управляется Тремя небесами, каждое из которых было создано одной из трех животворящих пневм *ци* (Сокровенной, сюань; Изначальной, юань; Первоначальной, ши), которые породили Небо, Землю и Воду. Поскольку каждая из данных небесных сфер управлялась (небесным) чиновником, поэтому на ранней стадии этого движения мы находим триаду "Сань гуань" (далее в переводе мы будем упоминать ее как "три чиновника"), возглавляющую небесную бюрократию¹⁷¹. С "Тремя чиновниками" связаны три главных для прихожан даты, дни "Трех начал" (сань юань) - в начале, в середине и в последней трети года¹⁷². Дополнением к этой троичной структуре являлся цикл из двадцати четырех животворящих пневм *ци*, соответствующих двадцати четырем сезонам солнечного года. Три временных стадии дней "Трех начал" были связаны также и с головой, грудью и животом человеческого тела. Двадцать четыре животворящие пневмы *ци* считались космическими энергиями, связанными с частями и функциями физического тела.

Ранняя организационная структура движения следовала тому же образцу. Ее возглавляли Три наставника - три поколения Небесных наставников из рода Чжан, известные как *тянь ши*, *сы ши* и *си ши*¹⁷³. Они управляли 24 округами (чжи), во главе каждого

¹⁷¹ Видимо, "Три чиновника", видимо, возглавляют божественный пантеона лишь на ранней стадии истории этого религиозного движения. Позже они были заменены "Тремя чистыми" (сань цин), ипостасями тех же трех принципов. Тем не менее роль "Трех чиновников" остается достаточно существенной в литургическом даосизме, а также в низовых (народных) верованиях.

¹⁷² Согласно современному летоисчислению - в пятнадцатые дни первого, седьмого и десятого лунного месяцев.

¹⁷³ В современной даосской литургии роль Трех Наставников сохраняет свое значение. Исторически этими тремя наставниками являлись - Чжан Дао-лин, его сын Чжан Хэн и его внук Чжан Лу (ум. около 220 г.). Вследствие их функции как Трех наставников, их личные имена, в предпочтении последующим поколениям рода Небесных наставников,

округа стоял “виночерпий” (цзи цзю) и 24 религиозных чиновника (гуань)¹⁷⁴. Религиозными чиновниками были и мужчины, и женщины, видимо, по двенадцать каждого пола. “Уложение об округах” (“Чжи дянь”) следующим образом говорит об этой организации: “24 округа, в каждом имеется по 24 чиновника, каждый из чиновников выполняет свои обязанности. Каждому, кто стоит на должности, принадлежит 240 армий из 2400 генералов, 24000 офицеров и 240000 солдат. Существует 24 мужских и женских чиновников, 24 мужских и женских должностей, 24 мужских и женских ци (животворящих пневм)”¹⁷⁵. Упомянутые армии, генералы и т.д. - все это армады духов, о чем речь пойдет ниже. Что касается двадцати четырех округов, то они находились на территории северной части современной провинции Сычуань (Шу) и в южной части современной Шэньси (Хань-чжун). Расположение этих округов соотносилась с местоположением священных мест и гор, которые использовались для отшельничества. Позднее в этом движении число округов и “виночерпиев” увеличилось, однако без нарушения первоначальной структуры.

Другое примечательное явление заключается в поистине выдающемся и совершенно уникальном для своего времени значении, которое придавалось в этом движении женщинам. Возможно, это было обусловлено космологическими представлениями, но также вполне вероятно, что женщины играли в данном движении очень важную роль. Известно, например, что мать Чжан Лу, внука Чжан Дао-лина, была влиятельной жрицей при дворе северозайских императоров¹⁷⁶. В последующей истории

были сохранены. В традиционной религиозной практике перед каждым крупным ритуалом в обязательном порядке вызываются образы Трех Наставников. Даос созерцает сознанием трех первых представителей рода (Чжан), о которых шла речь выше, три последних поколения Небесных наставников (нынешнего Небесного наставника, его отца и деда) и три поколения собственных учителей.

¹⁷⁴ “Виночерпий” был одним из этих двадцати четырех чиновников. Его избирали из их состава. Позже все даосские религиозные чиновники стали называться “виночерпиями”, а их руководитель получил наименование Гао-гун (Высокий достопочтенный).

¹⁷⁵ См. текст танского Чжан Вань-фу из монастыря Циндугуань, что в Чанъане - “Цзяо сань дун чжэнь вэнь у фа чжэн и мэн вэй лу ли-чэн и”, ДЦ 878, с. 17а

¹⁷⁶ См. “Жизнеописание Лю Яня” в “Хоу Хань шу” (“История Поздней Хань”), цз. 75.

этого движения мы также находим некоторых выдающихся дам¹⁷⁷.

Эти чиновники были не только служителями культа, они также вели списки населения и взимали налоги, в том числе и знаменитый сбор в "пять мер риса" (у-доу ми). Их функции определялись как "преобразующее воздействие во имя Неба" (дай тянь син хуа).

Дети вступали в коммуну в возрасте семи лет¹⁷⁸. По этому случаю составлялся документ на их имя, в котором говорилось: "С самого начала я имел в своем теле божественную пневму ци Старого владыки (Лао-цзюнь), но не был в состоянии различить ее. Поэтому ныне я даю обет и вверяю себя [такому-то] даосскому наставнику дабы получить 'Реестр Высочайшего для детей одного военачальника' (Тай-шан цзян-цзюнь тун-цзы лу)"¹⁷⁹. Этот реестр (лу) включал имена и отличительные свойства одного или нескольких божественных защитников, называвшихся "военачальниками", а также их подчиненных и солдат (иначе говоря, армии духов округа, о чем шла речь выше). Эти военачальники и их армии можно было вызвать путем произнесения их имен или посредством визуализаций (они считались защитниками для тех, кто ими командовал).

Работа Тао Хун-цзина "Дэн чжэнь инь цзюэ" ("Потаенные заклинания для вступающих [в сонм] совершенных") - собрание ритуальных текстов, включающее и некоторые ранние работы движения Небесных наставников - указывает: "... что касается чиновников и военачальников, их офицеров и армий солдат, то они создаются в должное время из трех пневм ци даосской религии. Они не являются душами тех, кто живет в этом мире¹⁸⁰. Причина в том, что высшая искренность создает взаимосвязь и поэтому с (данными) существами устанавливается общение, вот и все. С этого

¹⁷⁷ Примером может служить матриарх шанцинского движения Вэй Хуа-цунь, которая была, как считается в даосской традиции, "виночерпием" в движении Небесных наставников (подробнее см.: "Дэн чжэнь инь цзюэ", "Потаенные заклинания для вступающих [в сонм] совершенных", цз. 3).

¹⁷⁸ См.: [Сань тянь нэй цзе цзин, цз. 1; Дун сюань лин бао сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши, цз. 4].

¹⁷⁹ См.: [Тай-шан чжэн и мэн вэй фа лу, с. 1a-b]

¹⁸⁰ Небесные наставники допускали поклонения лишь "прежде небесным" (сянь тянь) божествам, которых считали "чистыми", и запрещали всякого рода культы умерших героев или духов мертвых, которые были характерны для простонародной религиозной традиции.

момента пневма ци претерпевает метаморфозы и превращается в офицеров и солдат¹⁸¹. Данный ритуал, связанный с этими духами-охранителями, вынуждал их служить посланниками для связи с Небесами. Он назывался "Ритуал 1200 чиновников" и использовался для передачи в небесную бюрократию письменных прошений, о чем упоминает фрагмент из текста "Сань тянь нэй цзе цзин", цитированный выше. Подобно тому, как изначальный Старый владыка (Лао-цзюнь) впервые создал три главных пневмы ци, а затем, развертываясь далее, 1200 чиновников, так и каждый человек может создать подобный божественный пантеон, пользуясь космической энергией своего физического тела.

Дети, прошедшие через такое посвящение, назывались "новичками реестра" (лу шэн) и обязаны были соблюдать пять заповедей¹⁸². Цитированный выше документ также содержит обещание, что они будут использовать обретенные духовные силы для помощи Небесному наставнику в исцелении людей. Кроме того, им не позволялось поклоняться своим предкам и домашним божествам¹⁸³, за исключением строго определенных дней, или в индивидуальном порядке совершать моления каким-либо другим божествам.

Второй уровень посвящения, также для детей, был связан с получением реестра десяти военачальников. При этом количество божественных защитников, которых возможно было создать из пневмы ци своего физического тела, возрастает, равно как и количество заповедей, которым надо было следовать.

В подростковом возрасте третье посвящение увеличивает число (божественных) военачальников до 75 и на данном этапе появляются различия между мужчинами и женщинами. Женщины получают реестр, называемый "Высшие духовные силы лин" (шан лин), в то время как мужчины получают реестр "Высшие бессмертные - сяни" (шан сянь)¹⁸⁴. Исходя из этого, брак должен был явиться соединением двух реестров, что создавало (новый реестр

¹⁸¹ (Тай-шан чжэн и мэн вэй фа лу, цз. 3].

¹⁸² Пять заповедей суть следующие: не убивать, не воровать, не блудодействовать, не пить вина и не лгать (об этом есть короткий текст в ЮЦЦЦ, цз. 39).

¹⁸³ Поскольку такого рода божества, культ которых был характерен для народной религиозной традиции, не входили в разряд "прежде небесных", и их почитание считалось "порочным жертвоприношением", *инь си*.

¹⁸⁴ См.: [Чэнь Го-фу, с. 353 - 355].

из) 150 военачальников. Это считалось высшим уровнем посвящения для мирян. Такие вступившие в брак последователи учения получали титул "ученика истинного единства" (чжэн и ди-цзы) и обязаны были соблюдать 72 заповеди. Текст этих заповедей ныне, видимо, безвозвратно утерян, однако церемония объединения женского и мужского реестров соответствует, как думается, "Ритуалу из Желтой книги, переводящему на берег спасения" (Хуан шу го-ду и). "Желтая книга" - это, должно быть, священный текст о ритуале посвящения. Шиппер отмечает, что выражение "го ду" ("осуществлять переход") обозначает не только религиозное "спасения", но также и "брак", "женитьбу", "замужество". Это известная церемония, связанная с ритуальной сексуальной практикой, о которой (неоднократно) упоминают буддийские полемисты периода Шести династий (3-6 вв.). Используемая в данном тексте терминология, связанная с физическим телом, совпадает с терминологией "Хуан тин цзина"; и "единение пневмци" (хэ ци)¹⁸⁵, как в этом сочинении назван данный ритуал, также включает соответствия с календарными периодами (а именно - со сложной системой расчета по "на инь" и "ци мэнь дунь цзя").

Реестр 150 генералов указывает на высшую ступень посвящения для верующих мирян. После этого становятся наставником (ши) или религиозным чиновником (гуань). (Чэнь Го-фу, с. 323). Наставник должен соблюдать 180 заповедей. Примечательно, что часть из этих заповедей связана со своего рода экологической защитой окружающей среды. Внутри этих округов существовала иерархия должностей. Высшей должностью, соответствующе главе округа, был Дугун, или "Инспектор заслуг". Кроме того, наличествовала и иерархия округов, число которых со временем увеличивалось, но при этом реестры - лу чиновников не изменялись, и оставались связанными с космической целостностью двадцати четырех. Глава первого округа - "управы" (чжи) Янпин - являлся потомком по мужской линии первого Небесного наставника¹⁸⁶.

Реестр (лу), придаваемый к должности священнослужителя,

¹⁸⁵ Другое название сексуальных оккультных практик, распространенных в школе Небесных наставников.

¹⁸⁶ См.: Чэнь Го-фу, с. 345.

отличался от реестров верующих мирян. Он основывался на пневме ци Двадцати четырех округов (Эр-ши-сы чжи ци лу) и назывался "внутренним" (нэй лу) в противопоставление с "вай лу", или "внешними реестрами" верующих мирян. "Внешние реестры" ("вай лу") в действительности были "талисманными реестрами" (фу-лу) вследствие своего защитительно-охранительного характера. Первоначально "фу" ("формула-амулет" или "талисман") обозначал бирку (= символ власти в древней китайской традиции) или договор, освященный клятвой, между наставником и учеником, являющийся частью ритуала передачи талисмана. Такого рода договорные отношения отнюдь не указывали на равенство сторон, они подразумевали верность или преданность ученика своему учителю. Фактическая форма двух видов реестров "лу" ясно выражает это отличие, поскольку реестры мирян, "фу лу", были линейного типа и содержали тайные имена (хуэй) божественных защитников, записанные особыми - священными - письменами. Реестр наставника, в свою очередь, представлял собой "ту лу" - "схему - реестр" в форме, близкой к кругу. Эта причина дает основание полагать, что "фу-лу" на самом деле были отдельными частями или фрагментами из "ту-лу". В этом случае "ту" является схемой или графиком, выражающим космическое единство. Что касается сочинения "Эр-ши-сы чжи ци лу", которое сохранилось лишь фрагментарно, соответствующая схема представляет собой, насколько можно судить, своеобразный "компас", на котором нанесены в виде концентрических кругов 24 сезона "цзе ци", 60-летний цикл "цзя цзы" (подобный распространенному геомантическому компасу "фэн шуй").

Проблема схематических реестров "ту лу", а также способ их "действия" имеет непосредственное отношение к рассматриваемому в настоящей статье вопросу. Поэтому, пишет далее автор статьи, я попытаюсь объяснить особенность этого, имеющего двустороннюю структуру, документа. Прежде всего, понятие "лу" - это типичное даосское понятие, которое можно обнаружить по крайней мере в одном сочинении, хронологически предшествующем движению Небесных наставников. А именно, в "Оде Восточной столице" (Дун-цзин фу) Чжан Хэна (78 - 139) где сказано, что основатель династии Хань Лю Бан во время восшествия на престол получил лу (реестр)

вместе с ту (схемой). Комментарий на данный пассаж объясняет, что упоминаемая схема указывала (на знаменитый текст под названием) "Схема Реки" (Хэ ту) - космическую схему мантического происхождения. Реестр-лу отождествляется с перечнем Пяти первоэлементов (у-син) в их эволюционном порядке (сянь-тянь). Таким образом, оба документа дополняют друг друга. Другие тексты также упоминают понятия "ту-лу" или "лу-ту", связаны с прорицанием и космологией.

В религиозном даосизме существует множество схем, похожих на знаменитую "Хэ ту" - "Схему Реки"; наиболее известная из них - "Схема истинного вида Пяти священных пиков" (У-юэ чжэнь син ту). Эта схема - космологическое описание универсума, и тем, кто ее получил законным путем, владыки Пяти священных пиков должны были отправлять своих помощников, чтобы защитить схему и ее хранителя. В свою очередь, обладатель схемы обязан был периодически совершать поклонения этим божествам - охранителям, непременно - в годовщину получения Схемы, чтобы "обновить" свой союз с божественными покровителями. Такой периодический ритуал назывался *цзяо*. Примечательно, что термин "цзяо" используется в даосизме и сегодня, обозначая общинные праздничные богослужения, сопровождаемые ритуальными подношениями божествам, что "обновляет" союза между членами религиозной общины и их местными охранительными божествами и защитниками из Иного мира. Если же не проводить такие богослужения, то союз нарушается и схема утрачивает свою силу.

Кажется вполне правдоподобным, что документы, относящиеся к посвящению в чиновники Небесных наставников, содержали именно такого рода схемы. Тем не менее, "Дао цзан" включает несколько текстов, имеющих название "Схема пневмы ци [24] округов Небесных наставников", но в них отсутствует диаграмма и наличествует лишь перечень различных мест на земле (округа Небесных наставников) с соответствующими им на небесах созвездиями. Такой перечень носит название "ту" ("схема") и, возможно, указывает на то, что соответствующая круговая схема в виде компаса никогда не существовала. Следовательно, "реестры-лу", вероятно, лишь присоединялись к списку округов.

Как считает Шиппер, вполне возможно, что охранительные

божества перечислялись отдельно в прилагаемом "реестре-лу". Извлечения из него затем вручались верующим мирянам в качестве талисманых реестров (фу лу). Периодические праздненства как, например, в честь Трех чиновников (о чем смотри выше), обновляли союз между членами общины и охранительными божествами посредством ритуальных жертвоприношений на общинных богослужениях *цзяо*. Таким образом, наставники и ученики, т.е. "схемы-реестры" (фу-лу) и "талисманые реестры" (ту лу), образовывали единую структуру социального тела движения Небесных наставников.

Все описанное выше ясно указывает, что в даосизме простое владение схемой, такой, например, как "Хэ ту" или "У-юэ чжэнь син ту", было само по себе недостаточным (для получения покровительства Иного мира). Для того, чтобы текст или схема были эффективными, действенными и узаконенными, также необходимо было знать имена тех божественных сил, которые были прикреплены к данным текстам и продуцировались ими. Следовательно, каждый мог стать владельцем "откровения" или священного текста и без получения соответствующего "реестра-лу". Это весьма отчетливо явствует из ритуалов передачи священных текстов. Сочинения "Даодэцзин" и "Шан цин цзин" ("Книга Высшей чистоты") имели, следовательно, свои соответствующие "реестры-лу", каждый из которых можно определить как зримую манифестацию потусторонних (трансцендентных) сил, продуцируемых священным текстом. Отношения между этими двумя составляющими (текстом, схемой или реестром лу) можно сравнить с отношениями между Дао и его дэ.

Однако, как думается, здесь мы подходим к самому трудному вопросу в этой проблеме, суть которого в том, что движение Небесных наставников никогда не основывалось на откровении священного писания. Действительно, во многих местах, с которыми связано божественное пророчество "вновь явившегося" Лао-цзы, отсутствуют какие-либо (указания) на реальную передачу Книги доктринального характера, но всегда, и только!, речь идет о передаче через откровение "Реестра 24 округов". Отсутствие (в раннем движении Небесных наставников) соответствующей священной Книги, своего рода "Библии", подтверждает и

современна литургическая традиция (последователей этого движения). Хотя даосские наставники облакаются полномочиями в округе и все еще получают посвящение в сан хранителей реестров "виночерпиев" традиции Небесных наставников, документы, соответствующие реестрам "лу", (у них) отсутствуют. В ходе посвящения в духовный сан, равно как и во время всех торжественных религиозных церемоний, отправляется лишь ритуал "юэ лу", который автор статьи условно переводит как "перекличка всех божеств реестра" (буквально - "просмотр реестра-лу"; ритуал также называется "чу гуань", "отправление [божественных] чиновников [на небеса]"¹⁸⁷). Это ритуал медитативного характера, в ходе которого посредством концентрации сознания вызываются многочисленные военачальники и чиновники, являющиеся проекцией пневмы-ци физического тела. Этот реестр "лу" не имеет отношения к какой-либо священной Книге, но, отмечает далее Шиппер, как однажды заметил мой наставник, "хранится в сердце". Имена этих генералов и чиновников совпадают с именами 1 200 (небесных) чиновников, с которыми мы встречались выше. Их обязанность состоит в том, чтобы передать письменные прошения общины на Небеса. Эти письменные прошения преследуют единственную цель - заново подтвердить клятвенный союз (чжэн мэн) между землей и небесами.

В ходе последующего медитативного ритуала, путешествие (на небеса) для передачи прошений совершается внутри физического тела наставника, при этом используется метафорическая терминология, которую можно найти в тексте "Хуан тин цзин". Именно "новорожденный", т.е. "реальная сущность" наставника, совершает "путешествие" от живота к макушке и обратно. Эти ритуалы называются "практики Дао" (син Дао), и их результатом является обретение заслуг (гун, гун-фу). Божества реестра повышаются в чине каждый раз, когда выполняют свою миссию. В ходе каждой церемонии богослужбного года пневма ци физического тела наставника обретает более высокий духовный статус. Благодаря нераздельному единству верующих с реестром

¹⁸⁷ О ритуале чу гуань см.: У-шан хуан лу да чжай ли чэн и, цз. 17, с. 3b и далее; [Шиппер К., 1978, с. 380].

“лу” наставника, все члены общины и (даже) страны также переходят на более высокую ступень в иерархии духа. Иначе говоря, ритуал даосского наставника “син дао” являет собой путь спасения всех жителей округа. Недаром традиция гласит, что легендарные бессмертные воспаряют в облака вместе со всеми своими домочадцами и даже домашними собаками и курами. Внешний мир находится в зависимости от внутреннего мира даоса. Другими словами, “мудрец учит не с помощью слов, а при помощи своего тела”.

Сокращение, используемое в тексте:

[Зайдель А., 1969] - Seidel A.K. La divinisation de Lao-tseu dans Taoisme des Han. Paris, PEFEO, vol.71, 1969. 171 p.

«КНИГА ЖЕЛТОГО ДВОРИКА»

В китайской культуре название «Хуан тин цзин» соотносится с двумя текстами – один кратко называют «внутренним», а другой – «внешним». Оба варианта «Хуан тин цзина» связаны между собой содержанием и формой, однако однозначно квалифицировать эту связь с позиции истории текста современный уровень изучения памятника не позволяет.

Содержание обоих вариантов «Хуан тин цзина» согласуется между собой, почти все фрагменты краткого «внешнего» вариант вошли в текст более пространного «внутреннего» варианта, что было замечено еще К. Шиппером. Для двух вариантов «Книги Желтого дворика» характерна качественная, т.е. содержательная и идейная близость и, в то же время, количественные различия.

Текстологический анализ двух вариантов «Книги Желтого дворика» не дает убедительных данных о более раннем происхождении какого-либо из них, а потому вывод К. Шиппера о более раннем появлении «внешней» «Книги Желтого дворика» следует рассматривать лишь как рабочую гипотезу. Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют предположить, что оба варианта «Хуан тин цзина» являются синхронными памятниками, ориентированными на разные социальные группы, причем их социальная специализация была не строго заданной, а динамичной и гибкой. Оба варианта «Хуан тин цзина» были известны еще до появления книжного собрания Шанцин и в письменной форме существовали уже в середине IV в.

Среди последователей учения Шанцин распространялся «внутренний» вариант «Хуан тин цзина». Источники позволяют утверждать, что он имел хождение в том виде, который существенно не отличается от списка, сохранившегося до нашего времени. Шанцинская традиция устойчиво

связывает это сочинение с именем Вэй Хуа-цунь, а начало комментаторской традиции к «Хуан тин цзину» - с именем ее наставника Ван Бао. Источники из раннего Шанцинского книжного собрания подтверждают эту связь. Какие-либо данные, свидетельствующие об неаутентичности данных источников, отсутствуют, как отсутствуют и серьезные основания для того, чтобы обвинять их авторов в натянутых экстраполяциях. Следовательно, даосские источники дают основания предполагать, что появление раннего варианта «Хуан тин цзина» относится ко второй половине III в. (время подвижничества исторической Вэй Хуа-цунь). Этим же периодом могут быть датированы и первые комментарии к нему. Другое дело, что постановка данной гипотезы очерчивает по меньшей мере две проблемы. Во-первых, не известно, обрел ли «Хуан тин цзин» письменную форму тогда же – т.е. во второй половине III в. - или какое-то время бытовал изустно. Первое достоверное свидетельство существования «Хуан тин цзина» в письменной форме относится лишь к самому началу IV в.

Во-вторых, не известно, соответствовал ли этот ранний вариант «Хуан тин цзина» тому тексту, который бытовал среди последователей учения Шанцин. Что-то конкретное о содержании «внутреннего» вариант «Хуан тин цзина» мы можем говорить лишь начиная со второй половины IV в., т.к. самым ранним источником данных сведений являются сохранившиеся в «Чжэнь гао» («Поучения Совершенных») фрагменты из дневника Сюй Ми, датируемые 60 гг. IV в. История текста «Книги Желтого дворика» со второй половины III в. до второй половины IV в. могла пережить разные коллизии и никакой из возможных вариантов этой истории нельзя ни исключить, ни предпочесть – для этого наука пока не располагает какими-либо достоверными сведениями.

Оба варианта «Книги Желтого дворика» написаны семисложными стихами. «Внешний» вариант намного короче внутреннего, он включает 197 строк, а общий его объем составляет 1379 иероглифов. Текст разделен на три примерно равные по объему части (бу □), однако изначально такое деление

отсутствовало, о чем свидетельствует его каллиграфический список, восходящий к Ван Си-чжи (303? - 361?). Он же указывает, что первые две строки ныне существующего текста являются позднейшей интерполяцией, появившейся в конце Лю Чао (Шести династий) – начале периода Тан.

«Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» – значительно более объемный памятник; его текст разделен на 36 небольших глав (*чжан* □), каждая из которых имеет свое название. Названия даны по первым двум иероглифам, открывающим данную главу. Внутренний вариант «Хуан тин цзина» включает около 432 семисложных строк, а общий его объем составляет 3 024 иероглифических знака, если за основу для подсчета брать список, сохранившийся в даосском энциклопедическом своде начала XI в. «Юнь цзи ци цянь» («([Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках»). Текст «Хуан тин цзина» характеризуется строгим ритмом, а все его строки имеют концевую рифму-аллитерацию, что, как указывал П. Кролль, отличает это сочинение от текстов классической поэзии, в которых рифмуется каждая вторая строка.

«Хуан тин цзин» первым из даосских религиозных сочинений не только эксплицитно поставил проблему достижения состояния *сяня* □, но и указал ведущий к этому путь – совершенствование духа через совершенствование тела посредством визуальных упражнений. Именно это и стало основным вектором развития даосской религиозной традиции в III-VI вв. и главным содержательным аспектом даосских письменных памятников указанного периода.

Мы оцениваем «Хуан тин цзин» как самое раннее даосское сочинение, которое специально посвящено системному описанию особой топографии человека в том виде, в каком ее воспринимало даосское религиозное самосознание – как антропологический космос. Эта топография стала фундаментом, на котором строились и функционировали многие конкретные даосские методы совершенствования и который обусловил литературные особенности даосского текста второй половины Лю Чао – его образную

природу, многоплановость и поливалентность его образов-метафор, соотносимых не столько с «внешним», сколько с «внутренним» по отношению к субъекту данного текста (даосу-автору, даосу-практику, даосу-читателю).

Теория антропологического космоса, представленная в «Хуан тин цзине», является полиморфной и многоуровневой системой, в которой выделяются следующие составляющие:

- основная и дополнительная структурные схемы, в этом качестве выступают системы внутренних органов человека, традиционно именуемые в китайской культуре как Пять хранилищ (*у-цзан* 五藏) и Шесть амбаров (*лю-фу* 六腑);

- концепция «внутренних» божеств (*нэй шэнь* 內神), т.е. духов-божеств, воспринимаемых жителями космоцизированного культурного пространства человеческого тела;

- методика актуализации или оживления, обитийствования объектов антропологического космоса - «внутреннее зрение» (*нэй гуань* 內觀, *нэй ши* 內視);

- концепция движущих сил антропологического космоса – теория динамического взаимодействия сил *инь-ян* внутри человека;

- концепция гомоморфизма, или структурного подобия микро и макрокосмоса, а также их отдельных составляющих;

- представления о возвращении духа посредством пестования тела и связанную с ними концепцию преодоления смерти;

- идею о связи между физическим здоровьем и обретением статуса бессмертного-сяня;

- мотив «странствия» (*ю* 遊) как неотъемлемую часть описания даосского подвижничества; посредством воображаемого «странствия» по ландшафтам своего внутреннего космоса даос становится *сянем* и получает способность призывать в свое тело небесных божеств или управлять силами мироздания.

Даосский антропологический космос, впервые системно описанный в «Хуан тин цзине», стал базовой концепцией сочинений из Шанцинского книжного собрания. Сочинения Шанцин, так же как и «Книга Желтого дворика», разворачивают свои описания во внутреннем пространстве человека. Причем это пространство, как представляется при чтении данных памятников, уже как будто оговорено, обусловлено, объяснено. Создается впечатление, что шанцинский текст рассчитан как раз на тех, кто уже знает закономерности функционирования, символизм и многомерность этого мира «внутренних» образов – оживленного и одухотворенного пространства собственного тела, вмещающего в себя все мироздание. Тем самым «Книгу Желтого дворика» и базовый корпус шанцинских сочинений характеризует единая образная природа, а их тексты вместе взятые образуют мегатекст единой традиции.

Имеющиеся данные позволяют оценивать антропологическую топологию «Хуан тин цзина» в качестве оригинального явления китайской культуры, которое появилось в ходе осмысления и развития традиционных для китайской цивилизации представлений о мире и человеке как повторяющих друг друга (единотелесных) структурах. Антропологическая топология «Хуан тин цзина» переходит в другие пласты китайской культуры и становится неотъемлемой частью китайской литературной традиции, о чем свидетельствуют произведения эпохи Тан.

Различные слагаемые антропологической топологии «Хуан тин цзина» фиксируются памятниками китайской культуры, созданными еще до появления организованного даосского движения, что позволяет поставить проблему генеалогических истоков этих представлений и наметить пути ее решения. Во-первых, структурные и функциональные составляющие антропологической топологии «Хуан тин цзина» четко следуют за положениями древнекитайской науки врачевания, отраженными в старейших сочинениях этой традиции – «Хуан-ди нэй цзин» □ □ □ □ («Книга Желтого императора о внутреннем») и «Ба-ши-и нань цзин» □ □ □ □ □ («Книга,

разъясняющая восемьдесят один затруднительный [вопрос]»).

Во-вторых, базовые принципы функционирования этой системы отражены в трактате ханьской эпохи «Хуайнань-цзы» □ □ □, а концепция взаимодействия сил *инь-ян* – в «И цзине» □ □ и его комментаторской части. Все это относится и к концепции структурного полиморфизма микро- и макрокосмоса.

Мотив «путешествия к бессмертным», являющийся базовой схемой подавляющего большинства визуальных даосских методов совершенствования, упомянутых в «Хуан тин цзине» и подробно описанных в сочинениях Шанцин, очень близок – и терминологически, и концептуально – традициям, распространенным на китайском юге в древности и зафиксированным, например, в произведениях из собрания «Чу цы» («Чуские строфы»).

Концепция светящихся, лучезарных ипостасей Иного мира (*шэнь мин* □ □, *мин шэнь* □ □, *цзин шэнь* □ □), находящиеся внутри человека, в определенной степени связана, с одной стороны, с опытом рационального описания внутренней анатомии человека, зафиксированным в «Хуан-ди нэй цзин» («Книга Желтого императора о внутреннем»), а с другой – с осмыслением физического тела как жилища высших сил, отраженным в даосском памятнике I-II вв. «Тай пин цзин» □ □ □ («Книга-основа Великого благоденствия»).

Собственно даосскими составляющими «Хуан тин цзина» следует признать, видимо, лишь концепцию «внутреннего зрения» и «внутренних духов-божеств». Тем не менее, даже такого рода представления в определенном виде фиксируются памятниками китайской культуры, датируемыми эпохой Хань.

Если «Хуан тин цзин» впервые отразил эти представления как целостную систему, то сочинения из Шанцинского книжного собрания придали ей значение базовой схемы и, обобщив ранее накопленный опыт, развили ее, впервые в подробностях изложив методики актуализации

антропологического пространства и его объектов. Кроме того, для основного корпуса шанцинских сочинений характерна и тщательнейшая разработка концепции «внутренних» духов-божеств (*нэй шэнь*), представленной в «Хуан тин цзине» лишь в самом общем виде.

«Хуан тин цзин» дошел до нашего времени в ряде изданий, из которых наиболее удобным для работы является список в энциклопедии XI в. «Юнь цзи ци цянь» («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках»). Другое издание «Хуан тин цзина», представляющее несомненный интерес для исследователей, включено в даосскую энциклопедию «Десять книг по возвращению Совершенного» (*Сю чжэнь ши шу* □ □ □ □). Оба издания включают «внутренний» и «внешний» варианты «Хуан тин цзина», а также комментаторскую часть, датируемую началом периода Тан и ранее.

К базовым понятиям учения Желтого дворика относятся следующие категории – *цзин* □ (Лучезарности), *хуан тин* □ □ (Желтый дворик), *шэнь-мин* □ □ (Чудесные светоносные) и *нэй гуань*, *нэй ши* («внутреннее зрение»).

В учении Желтого дворика понятие *цзин* □ (Лучезарности) указывает на светящиеся одухотворенные (анимизированные) элементы человеческого организма. В широком контексте шанцинского текста понятие *цзин* в целом соответствует понятию *шэнь* □ в его религиозном прочтении и обозначает светящихся Лучезарных духов-божеств – охранителей внутреннего пространства человеческого тела.

Концепция «внутренних» и «внешних» Лучезарностей, выделяемая в названии двух «вариантов» данного памятника, является не частью теории «Хуан тин цзина», а частью идейно-теоретического наследия, оставленного комментаторской традицией к нему. В тексте «Хуан тин цзина» концепция двух видов Лучезарностей не играет никакой принципиальной роли и совершенно не имеет того значения, какое ей пытаются придать комментаторы. В конституирующую структуру этого памятника бинарная структура «*вай цзин* □ □ - *нэй цзин* □ □» не входит. Следовательно, у нас имеются все основания заключить, что концепция «внутренних» и

«внешних» Лучезарностей характеризует не замысел «Хуан тин цзина», не его собственную идеологию, а всего лишь его прочтение. Время формирования данной идеологии прочтения – VI–VIII вв.

Специфику же самой «Книги Желтого дворика» отражает понятие «Желтый дворик», которое характеризует идейный замысел составителей этого памятника. Желтый дворик в «Хуан тин цзине» - это образ центра, однако «Книга Желтого дворика» формирует особое понимание центра – функциональное, а не локальное, динамичное и многомерное, а не статичное и одномерное. Анализ концепции центра, реконструируемой по тексту «Хуан тин цзина» и повторяющейся в сочинениях из Шанцинского книжного собрания, подводит к методологическим проблемам истолкования понятий, характерных для памятников организованного даосизма III-VI вв.: при анализе даосских выражений, описывающих «внутреннее» пространство человека, безоговорочное использование терминологического тезауруса реальной анатомии или современной физиологии далеко не всегда приводит к выводам, адекватным содержанию китайского оригинала.

Основной способ освоения собственного «внутреннего» пространства, равно как и актуализации жизненных сил антропологического космоса, о котором говорит «Хуан тин цзин», – «внутреннее зрение», т.е. способность «обратить свой взгляд внутрь себя» для того, чтобы обозревать «культурное пространство» собственного тела. В сочинениях из Шанцинского книжного собрания «внутреннее зрение» становится методологической основой всех практических упражнений, описаниями которых изобилуют данные памятники.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОСМОС «ХУАН ТИН ЦЗИНА»

Одна из главных структур антропологического космоса, выделяемая «Хуан тин цзином», - это система внутренних органов человека. Истоки представлений о внутренних органах, которые мы находим в данном памятнике, связаны с предшествующим этапом развития китайской культуры. Во-первых, они близки концепциям древних врачей Китая, отраженным в медицинском трактате ханьской эпохи «Хуан-ди нэй цзин» □ □ □ («Книга Желтого императора о внутреннем»), а также в энциклопедической работе того же времени «Хуайнань-цзы» □ □ □ («Философы из Хуайнани»). Другой этап развития этих представлений отражает одно из самых ранних сочинений, известных даосскому религиозному движению, – «Тай пин цзин» («Книга-основа Великого благоденствия»), а также комментарий Старца с берегов Реки на «Дао дэ цзин» (*Дао дэ чжэнь цзин Хэшан-гун чжу* □ □ □ □ □ □ □ □). Кроме того, некоторые специфические представления о внутренних органах, характерные для «Книги Желтого дворика», находим и в памятнике, созданном представителями светской культуры, но очень близкому к терминологии даосского текста – «Ле-сянь чжуань» □ □ □ («Жизнеописание сяней-бессмертных»).

Терминологическую, идейную и стилистическую близость некоторых фрагментов «Хуан тин цзина» памятникам китайской медицины можно объяснить двояким образом:

- либо даосские сочинения и памятники китайской традиционной медицины имеют единый исток и, соответственно, представляют собой два русла единой традиции;

- либо, если это все же две разные традиции, в какой-то период своей

истории они испытали очень сильное взаимное влияние.

Для текста «Хуан тин цзина», как и для его танских комментаторов, концепция внутренних органов, впервые концептуально сформулированная в работах древнекитайских врачей, была важнейшей, субстратной схемой. Особенно пристальное внимание в тексте «Хуан тин цзина» уделяется описанию легких, сердца, печени, почек, селезенки и жёлчного пузыря, а также духов-божеств этих органов. Текстологический и историко-филологический анализ соответствующих фрагментов памятника позволяет заключить, что учение Желтого дворика, в центре внимания которого находятся внутренние органы, испытало мощное влияние древней китайской науки врачевания. Тем не менее вывод о теснейшей связи идейного содержания и терминологического аппарата «Хуан тин цзина» с рациональными традициями ханьской эпохи не должен подводить к опрометчивому заключению о том, что «Книга Желтого дворика» – сочинение медицинского характера.

Как использовали и как понимали текст данного памятника на самой ранней стадии его истории – этого мы не знаем. Наши достоверные сведения о читателях «Хуан тин цзина» начинаются лишь со второй половины IV в. С этого времени, что можно утверждать совершенно определенно, «Хуан тин цзин» воспринимался как религиозное сочинение, как одна из базовых книг даосского организованного религиозного движения. «Хуан тин цзин» был предназначен для декламации во время визуализации божеств из собственного физического тела. Похоже, что стихотворная форма «Хуан тин цзина» должна была помочь даосу запомнить структуру «внутреннего» ландшафта своего тела и закрепить навыки по «обытийствованию» собственных «внутренних» божеств. Причем эти навыки имели универсальный характер и базировались на алгоритме, который был единым для многих даосских практических упражнений. Ритм и рифма «Хуан тин цзина» обеспечивали, видимо, запоминание последовательности выполнения упражнений и, похоже, должным образом настраивали дыхание и психику

даоса, ориентируя его на вхождение в то особое состояние, которое способствует созданию и закреплению зрительных образов.

Считалось, что рецитация «Хуан тин цзина» ведет к оздоровлению божеств, олицетворяющих внутренние органы человека, и, соответственно, к нормальному, здоровому функционированию всего организма. Целевая установка рецитации включает два вектора, которые становятся определяющими и для других даосских памятниках периода Лю Чао, – терапевтический и собственно религиозно-сотериологический. Методы «Книги Желтого дворика» обещают даосу, во-первых, физическое здоровье, что важно для жизни в мире людей, во-вторых, обретение особых качеств и ранг *сяня* □ (небожителя, чиновника в мире бессмертных), что может быть реализовано лишь в Ином мире.

Особенность даосского текста периода Лю Чао, которую демонстрирует «Хуан тин цзин», заключается в соединении земного и небесного, в объединении в рамках одного мировидения рациональных знаний, как-то связанных с древней наукой врачевания, и представлений, лежащих далеко за гранью рационального и обусловленных желанием обрести статус *сяня*, который имеет значение не столько здесь и сейчас, сколько потом и в Ином мире. Выбор даосизмом объектов из области потустороннего и посюстороннего, которые он соединяет, совершенно разительно отличается от привычных для нас представлений о совместимости разных планов бытия. Физическое и нематериальное не просто не противопоставляются, а дополняют друг друга и зависят друг от друга. И если на одной стороне этого единства – ранг небожителя и вышние райские чертоги, то на другой – не лицо, не одежда, а нечто совершенно непривычное для подобных контекстов нашей культурной традиции – почки, селезенка, кишки и желудок.

Включенный в третью главу комментированный перевод фрагмента из работы «Дэн чжэнь инь цзюэ» □ □ □ □ («Потаенные наставления для вступающих [в ранг] Совершенных»), составленной Тао Хун-цзином в самом конце V в., подтверждает, что несмотря на мощнейшую рациональную

составляющую, вошедшую в «Хуан тин цзин» из традиций древних врачей Китая, в среде последователей даосизма со второй половины IV в. «Книга Желтого дворика» воспринималась как религиозное сочинение, текст которого использовался в даосском ритуале.

© С.В.Филонов. 2007. Программа, методическое сопровождение, лекции, материалы для СМС.

© М.Хаютина. «Русские переводы “Дао дэ цзина”»

© И.С.Лисевич. «Дао дэ цзин»

© В.В.Малявин. «Чжуан-цзы»

© Schipper K. The Taoist Body. 1978