

А. Масперо

Даосизм



Масперо А. Даосизм / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова; Под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2007. — 294 с.

ISBN 978-5-02-026924-8

Классик французского и мирового китаеведения Анри Масперо (1883—1945) оставил после своей трагической смерти в застенках Бухенвальда обширное наследие. Книга «Даосизм», предлагаемая вниманию читателя, — это общее название комплекса статей, написанных Масперо в разные годы. Автор прослеживает историю национальной китайской религии, исследует структуру даосской общины и разнообразные даосские практики, отмечает роль даосизма в истории восстания Желтых повязок и описывает сложный пантеон даосских божеств, имеющих резиденции в теле практикующего.

Для интересующихся религиями и культурой Китая.

- © Издание на русском языке. Распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2007
- © Быстров В. Ю., перевод на русский язык, 2007
- © Кравцова М. Е., перевод на русский язык поэтических фрагментов с китайского, 2007
- © Филонов С., послесловие, 2007
- © Палей П., оформление, 2007

ISBN 978-5-02-026924-8

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге читатель обнаружит три не издававшиеся ранее работы Анри Масперо о даосизме первых столетий христианской эры — эпохи, когда эта религия возникает в тех формах, которые отныне сохраняются почти неизменными. Масперо был первым как на Востоке, так и на Западе и остается до сих пор единственным ученым, кто отважился на научное исследование истории и литературы даосизма того времени. Эти три неизданные работы, вдобавок к страницам, посвященным даосизму в общем очерке религиозной истории Китая¹, составившем первую книгу его посмертных изданий, представляют собой опыт популяризации или, скорее, синтеза исследований того предмета, которым он занимался более двадцати лет.

Две главные работы из этих трех являются докладами общего характера, посвященными даосизму данной эпохи. В докладах рассматривается один и тот же предмет, но в разной форме и с различных точек зрения: мы посчитали, что полезно опубликовать и тот и другой, несмотря на риск повторений, которые мы постарались сгладить, редактируя рукописи.

Первый из этих докладов, озаглавленный «Даосизм в религиозных верованиях китайцев в эпоху Шес-

¹ См.: *Масперо А. Религии Китая* / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, С. Н. Скокова. СПб., 2004. — *Прим. отв. ред.*

ти династий», представляет собой основу выступления Масперо на трех конференциях, проводившихся в Брюсселе в 1940 г. Этот общий обзор, сделанный в свободной и ясной манере, предназначен для читателя, в целом не способного ориентироваться в предмете и имеющего о нем лишь поверхностное мнение. За этим докладом следует текст выступления на конференции, также проходившей в Брюсселе в 1940 г., текст, посвященный поэту Цзи Кану, творчество которого является литературной иллюстрацией даосизма этой эпохи.

«Очерк состояния даосизма в первые века христианской эры» — это подробный доклад специального характера, являющийся более трудным для чтения. Отчасти мы обнаруживаем в нем те же самые элементы, что и в первом докладе, но он изобилует цитатами, ссылками и многочисленными примечаниями. На самом деле «Очерк» основан на незавершенном тексте, подготовленном в 1940 г. для публикации и снабженном научным аппаратом.

В настоящем издании к этим двум текстам добавлены другие материалы, составленные из различных фрагментов, которые были разбросаны в бумагах Масперо и которые, как я считаю, можно использовать, чтобы дополнить два главных текста, подготовленных автором. Ниже, в кратком замечании, предваряющем «Очерк состояния даосизма в первые века христианской эры», мы найдем несколько ссылок на эти материалы; в предисловии к первой книге¹ я уже объяснял, как представлял себе свою редакторскую работу и как пытался объединить незавершенные фрагменты.

Таким образом, читатель получит представление, хотя, к сожалению, в несколько бессвязной форме, об основных результатах, к которым знаменитого сино-

¹ Масперо А. Религии Китая. С. 5—8. — Прим. отв. ред.

лога привели длительные исследования в этой новой области.

В конце книги, после не издававшихся работ, воспроизводится статья, опубликованная Масперо в 1922 г., — «Образ святого и мистическая жизнь согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы». Статья эта часто цитируется, но посвящена она совершенно иной эпохе даосизма, эпохе великих философов, которым школа была обязана своей славой еще за 300 лет до нашей эры. Вопрос об отношениях философского даосизма конца эпохи древности и более строгого в религиозном отношении даосизма начала Средних веков, равно как и слабо изученный вопрос о судьбах даосизма в промежуточный период, в течение четырех столетий эпох Цинь и Хань, является объектом изучения в не издававшемся ранее приложении, которое в бумагах автора следовало за «Очерком даосизма»; в данной книге это приложение, озаглавленное «Об истоках и развитии даосской религии до эпохи Хань», непосредственно предшествует статье 1922 г. и, после промежутка в пятнадцать лет, воспроизводит и развивает некоторые ее положения.

15 января 1949 года

П. Демьевиль

ДАОСИЗМ В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ КИТАЙЦЕВ В ЭПОХУ ШЕСТИ ДИНАСТИЙ¹

АДЕПТЫ ДАОСИЗМА И ПОИСК БЕССМЕРТИЯ: ПСИХОТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ

Во всех книгах о Китае упоминаются три религии: конфуцианство, буддизм и даосизм. Но если о двух первых говорят довольно часто, то о третьей вспоминают лишь для того, чтобы противопоставить древнюю философию Лао-цзы современным ритуалам, в которых колдуны посредством своих танцев и заклинаний изгоняют демонов. Слепленные гением Лао-цзы и Чжуан-цзы, великих даосских философов древности, китайцы и европейцы не желают видеть в религии даосизма ничего, кроме упадка и вырождения доктрины древних учителей. Тем не менее она принципиально отличалась от древней аграрной религии, которая была обращена главным образом к коллективам и почти не учитывала индивида.

Древняя религия предназначалась лишь для больших социальных групп. В те времена, когда китайский мир был разделен на множество царств и княжеств, она представляла собой совокупность культов правителя,

¹ Текст под таким названием был подготовлен для трех конференций, проходивших в Институте высших исследований Бельгии, в Брюсселе 8, 9 и 10 февраля 1940 г. Из него были изъяты пассажи, повторяющиеся в других, не издававшихся ранее работах, которые публикуются в этой или в предыдущей книге. С другой стороны, в этот текст были внесены многочисленные дополнения, взятые из других материалов, а также неизданных фрагментов, найденных в бумагах автора. — Прим. П. Демьевиля.

подобно тому как греческая и римская религия была совокупностью культов города. Эта древняя религия постепенно исчезала вместе с обществом родовой знати. Противостоящий же ей даосизм был попыткой китайцев создать религию личности. В дальневосточном мире он играл роль, аналогичную орфизму и мистериям в эллинистическом мире, и так же, как они, в конце концов уступил место (хотя и не полностью) религии чужеземного происхождения, буддизму, который, в свою очередь, играл некоторое время в Китае ту же самую роль, что и христианство в Средиземноморье, хотя так и не сумел там утвердиться. Многочисленные попытки выразить религиозные чувства личности в Китае в начале христианской эры часто напоминали то, что в это же самое время происходило на Западе. Проблемы, возникавшие две тысячи лет тому назад в Средиземноморье, были почти такими же, какие почти в тот же период появлялись на берегах Желтой реки; и если решения, которые были для этих проблем найдены, не получили одинакового выражение, то они все же совпадали по многим пунктам, а пути поисков этих решений часто проходили параллельно друг другу.

Даосизм, появившийся в последние столетия старой эры, когда древняя аграрная религия перестала удовлетворять беспокойные умы и начала отторгаться тем обществом, с которым первоначально была тесно связана, распространялся с необычайным успехом в империи Хань и достиг своего апогея в эпоху Шести династий, когда китайский мир пребывал в политическом и религиозном брожении. В VII столетии мирная эпоха Тан, вернувшая конфуцианский порядок как в умы, так и в администрацию, оказалась для даосизма роковой; свою роль сыграла и его конкуренция с буддизмом. Постепенно даосизм утратил свое господство над народными массами и превратился всего лишь в религию монахов и колдовской культ; несмотря на сла-

ву, которую в последующие века принесла даосизму известность некоторых подвижников, начинается длительный период его упадка, приведший к сегодняшнему состоянию агонии.

О даосизме во времена его расцвета, в эпоху Шести династий, между IV и VI столетиями, я и хотел бы рассказать, последовательно описывая его главные формы.

Даосизм — это религия спасения, которая, как предполагается, должна привести верующих к вечной жизни. И если даосы, в поисках долголетия, представляли его не как духовное бессмертие, а как материальное бессмертие самого тела, то это было не следствием выбора между различными возможностями решения проблемы бессмертия в ином мире, а следствием того, что такое решение было для них единственно возможным. В греко-римской культуре рано возникла традиция противопоставлять дух и материю, а в религиозных концепциях она трансформировалась в противопоставление единой идеальной души и материального тела. Для китайцев, которые никогда не разделяли дух и материю и для которых мир представлял собой единое целое, непрерывно переходящее от пустоты к материальным вещам, душа не принимала роль невидимой духовной противоположности видимому и материальному телу. Впрочем, в каждом человеке, полагали китайцы, существовало множество душ и ни одна из них не могла уравнивать тело. Любой человек имел две группы душ — три высшие души, *хунь*, и семь низших, *по*; и если по поводу того, чем становились эти две группы душ в ином мире, мнения расходились, то отделение их друг от друга в момент смерти всем казалось безусловным. И при жизни, и в момент смерти эти разнообразные души были весьма неопределенными, бесформенными и слабыми: как же после смерти, когда это небольшое ско-

пление бесцветных духов рассеивалось, можно вновь его собрать, воссоздать его единство? Тело, наоборот, единично, оно служит жилищем и им, и другим духам. Именно с телом связывается возможность достижения бессмертия, непрерывного существования личности живого существа, не разделяющегося на множество личностей, каждая из которых была бы фрагментом этого существа и вела бы отдельное существование. Такое тело необходимо, и даосы могли верить, что оно является новым телом, созданным в ином мире. Они связывали такую идею с освобождением мертвых, представляя, что в ином мире происходит переплавка душ, благодаря чему умерший получает бессмертное тело, если оставшиеся в живых вспоминают о нем в своих молитвах и подобающих церемониях; однако это не было общим правилом. Как раз сохранение живого тела и остается на все века нормальным средством достижения бессмертия; именно оно, брэнное тело, должно продлить свое существование или, скорее, в течение жизни уступить свое место телу бессмертному, порождая и развивая в себе самом бессмертные органы, кожу, скелет и др., которые постепенно заменяют собой органы, подверженные тлению. Адепт, достигший такой ступени, не умирает, а «возносится на небо среди бела дня».

Сделать целью для верующих бессмертие тела и преодоление смерти — значит столкнуться с фактами, которые такую цель непосредственным образом опровергают: весьма легко заметить, что такое вознесение на небо могло быть лишь исключением и что фактически все, даже самые ревностные приверженцы даосизма, умирают, как и остальные люди. Подобное верование не могло распространяться без определенной интерпретации способа избежать смерти. Чтобы не пробуждать тревогу в человеческом обществе, в котором смерть считается нормальным явлением, была

принята интерпретация, согласно которой тот, кто становился бессмертным, лишь делал вид, что умирал. Его хоронили по обычному обряду. Но это была ложная смерть: в гроб помещали меч или посох, которые заменяли труп; настоящее тело отправлялось жить среди Бессмертных; именно это и называли «освобождением трупа».

Преобразование тела для бессмертия накладывало множество разнообразных обязанностей на адепта даосизма (*дао ши*), желавшего завоевать бессмертие еще при жизни. Необходимо было «вскармливать тело», чтобы его преобразить, и «вскармливать дух», чтобы продлить его существование, а для этого следовало обращаться к самым разным практикам, которые были связаны с этими двумя методами. На материальном уровне «вскармливать тело» означает устранять причины его дряхления и смерти и создавать внутри себя зародыш бессмертия, который завязывается, растет и, став взрослым, преобразует грубое тело в тело бессмертное, тонкое и легкое; к этому приводили диеты и дыхательные упражнения. На духовном уровне «вскармливать дух» означает усиливать единство человеческой личности, увеличивая власть над трансцендентными существами внутри тела, а также поддерживая в себе самом эти существа, этих богов, духов и душ, сохранение которых необходимо для продолжения жизни; к этому приводила концентрация и медитация. В первом случае даосы усиливали тело как материальную опору существования; во втором продлевали саму жизнь внутри тела, воссоединяя в нем все трансцендентные существа, там обитающие.

На самом деле человеческое тело представляет собой мир (микрокосм), подобный внешнему миру (макркосм), миру Неба и Земли, как называли его китайцы. И оно также населено божествами. Жизнь

проникает в него вместе с пневмой: эта пневма, входящая в живот при дыхании, соединяется там с эссенцией, заключенной в нижнем «киноварном поле», и их соединение производит дух, который является руководящим принципом человека, вынуждает его совершать добро или зло, сообщает ему его индивидуальность. Этот дух в отличие от того, что мы называем душой, является временным: образованный соединением пневмы, которая приходит извне, и эссенции, которая заключена в каждом человеке, он уничтожается, когда они в момент смерти отделяются друг от друга; его можно усилить, увеличив пневму и эссенцию в соответствующих практиках.

Тело разделено на три сектора: высший (голова и руки), средний (грудь) и низший (живот и ноги). Каждый имеет свой жизненный центр, что-то вроде командного пункта; это три «киноварных поля», названные так потому, что киноварь является важнейшим ингредиентом эликсира бессмертия: первое, дворец *Ни-хуань* (от санскр. «нирвана»), расположено в мозгу; второе, Пурпурный дворец, находится рядом с сердцем; третье, нижнее «киноварное поле», расположено ниже пупка. На уровне мозга находятся девять маленьких ячеек размером с дюйм, образующих два пересекающихся ряда, один из пяти, а другой из четырех ячеек, со «входом» в точке между бровями (вероятно, грубое и схематичное изображение желудочков мозга). Ниже, у входа, находится «Зал правительства»; за ним — Тайная палата, за которой следует «киноварное поле», а затем дворец Живой жемчужины и дворец Нефритового императора; выше — Небесный двор, дворец Великой вершины, дворец Таинственной киновари, который находится как раз над киноварным полем, и, наконец, дворец Величайшего. На уровне груди находится вход в павильон на Этажи (трахею), который ведет в Зал правительства и к последующим

ячейкам; дворец Живой жемчужины — это сердце. В животе дворец Правительства — это селезенка, а «киноварное поле» находится в трех дюймах ниже пупка.

У каждого из трех киноварных полей — свои боги, которые охраняют их от духов и вредных влияний. Таким образом, эти зловредные силы находятся совсем рядом с богами-охранниками. Самые опасные из них — это Три червя (или Три трупа), они внедряются в тело еще на его эмбриональной стадии. Каждый из них обитает в одном из трех киноварных полей: Голубой старик — во дворце Ни-хуань (в голове), Белая девушка — в Пурпурном дворце (в груди), Кровавый труп — в нижнем киноварном поле. Они не только являются непосредственной причиной дряхления и смерти, когда нападают на киноварные поля, но еще и стремятся сократить время жизни, предоставленному приютившему их человеку, когда поднимаются на небо и сообщают о его грехах. Дело в том, что после смерти, в отличие от душ, которые, в зависимости от их разновидности, следуют в ад или остаются в могиле, Три червя отправляются в путешествие; поэтому их называют «привидениями». Чем раньше умрет их хозяин, тем раньше они будут свободны. Адепт должен освободиться от них как можно скорее и для этого «отказываться от злаков», так как именно в эссенции злаков Три червя рождаются и именно ею питаются.

Отказ от злаков, предполагающий их полное исключение из рациона питания, является основой всех диетических режимов в даосизме, режимов весьма строгих, запрещающих, кроме всего прочего, употребление вина, мяса и овощей с острым вкусом, чтобы не беспокоить богов тела, которые ненавидят запах крови, а также лука и чеснока. Мало того, для уничтожения Червей необходимо также принимать пилю-

ли (существует немало формул пилюль), заставляющих червей умереть, и это может длиться несколько лет. К тому же все режимы дают эффект лишь спустя длительное время; и они настолько тяжелы, что к ним можно привыкнуть лишь постепенно, как это было у Тао Яня, который, практикуя отказ от злаков в течение пятнадцати лет, почти полностью отказался от всякого нормального питания — вначале от мяса и риса, а затем и от всего мучного, употребляя в пищу лишь плоды зизифуса. Пока остается что-либо из «пневмы кровавой пищи», какое-либо продвижение вперед невозможно.

Уничтожение Трех червей представляет собой нечто вроде подготовительного периода. Лишь после их удаления большинство практиков могут достичь полной эффективности, так как лишь тогда появляется возможность заменить вульгарное питание идеальным режимом, таким, который делает тело легким и бессмертным и который называют «глотанием пневмы», или «зародышевым дыханием».

Китайские медики разделяют органы тела на два класса: пять внутренних органов и шесть внешних. Все они отвечают за важнейшие функции жизни — дыхание, пищеварение, кровообращение (известно, что китайская медицина была знакома с самим фактом кровообращения, но не с его механизмом). Дыхание состоит из двух этапов — вдоха, который является нисхождением пневмы (внешнего воздуха) через нос, затем через селезенку к печени и почкам, и выдоха, который поднимается через селезенку к сердцу и легким и выходит через рот. Когда твердая пища спускается через пищевод в желудок, она переваривается с помощью селезенки, и полезные элементы преобразуются в пневму «пяти вкусов». Эта пневма «пяти вкусов» собирается в селезенке, где смешивается с водой, поступающей туда по особому

каналу, отличающемся от пищевода (вплоть до XI в. китайские медики верили, что в глубине рта существуют три разных канала — для воздуха, для твердой пищи и для воды); эта смесь и образует кровь. Всякий раз, когда вдыхаемая или выдыхаемая пневма проходит через селезенку, она прогоняет оттуда кровь, которая, таким образом подталкиваемая, продвигается на три дюйма в венах. Так осуществляются дыхание, пищеварение и движение крови, которые тесно друг с другом связаны.

На фоне этих обычных функций и развивается зародышевое дыхание, которому суждено их преобразовать и даже частично заменить. Обыкновенные люди довольствуются тем, что дышат внешним воздухом: у них он останавливается на печени и на почках и не может преодолеть Изначальную преграду, охраняемую богами селезенки. Однако адепт, сделав вдох, способен им питаться, пропуская его через канал для твердой пищи: это и есть зародышевое дыхание, называемое так потому, что оно стремится восстановить дыхание эмбриона в утробе матери.

Важно научиться на долгое время «задерживать дыхание», для того чтобы иметь возможность им питаться: Лю Гэнь, сумевший задержать дыхание на три дня, стал бессмертным. Но сколько нужно приложить усилий, чтобы достичь подобного мастерства! Практика «удержания дыхания» затруднительна; она провоцирует самые разнообразные физиологические расстройства, которые адепт должен постепенно преодолевать.

Зародышевое дыхание часто является лишь предлюдей к использованию пневмы, т. е. к различным методам циркуляции пневмы по телу. Глотание пневмы, вынуждая ее проходить по пищеводу вместо трахеи, позволяет преодолеть двери Изначальной преграды и дойти до нижнего киноарного поля и до «океана пневмы»; отсюда ее через медулярный канал доводят

до мозга, а затем опускают в область груди; и лишь после того, как она завершает это прохождение по трем киноарным полям, ее постепенно удаляют через рот. Иногда ей позволяют блуждать по телу, не выводя наружу (метод «переплавки пневмы»). В случае какой-то болезни ее подводят к больному месту, чтобы его вылечить. Путем трех киноарных полей через медулярный канал следовала не только пневма: некоторые соединяли ее с эссенцией в нижнем киноарном поле и вели их вместе к верхнему киноарному полю, чтобы «укрепить мозг».

Именно этот путь проходил и сам эликсир бессмертия, киноарь (сернистая ртуть); но его следовало глотать лишь после серии трансформаций, которые сообщали ему необходимую чистоту. Эта сложная алхимическая техника никогда не была слишком распространена из-за расходов, которых она требовала.

Как видите, бессмертие тела достигалось лишь вследствие длительных и, главное, целенаправленных усилий. Недостаточно просто наудачу заниматься практиками, которые описаны в книгах или услышаны из уст учителей; необходимо их последовательно сочетать и проходить неизбежные этапы. Тем не менее нельзя утверждать, что нужно было следовать строгому порядку, например начинать с воздержания от употребления в пищу злаков, чтобы ослабить Трех червей, затем принимать снадобья, которые их убивают, и только тогда приступать к дыхательным упражнениям, с тем чтобы, все больше и больше задерживая пневму, достичь наконец совершенного «зародышевого дыхания». Жизнь слишком коротка, а каждый этап слишком долог, чтобы успеть его пройти, подчиняясь такому жесткому порядку; и каждая практика, между прочим, способствует успеху других. Их необходимо применять все вместе — дыхательные упражнения в то же самое время, что и диетический режим, так,

чтобы быть в состоянии практиковать задержку пневмы, начиная с того момента, когда освобождаешься от Трех червей; и не следует тратить время на обучение, если значительная часть жизни уже позади. Однако практика питания пневмой приобретает всю эффективность только тогда, когда диетический режим и употребление снадобий начнут свою охоту на Трех червей и уничтожат их.

Человеческая жизнь коротка, а поиск бессмертия длителен. Кроме того, шансы стать бессмертным сокращаются с возрастом. Бесполезно заниматься этими практиками после 70 лет — ни один человек, начинающий в 70 лет поиск бессмертия, не сможет его достичь. Разумеется, практики даосизма продлевают жизнь, до тех пор пока мы не достигнем полного бессмертия. Однако не следует на это рассчитывать, так как у каждого своя судьба; и если судьба заключается в ранней смерти, то трудно ее избежать, если только ты не совершил достаточно достойных дел, для того чтобы Распорядитель судеб (*Си-мин*) вычеркнул твое имя из Книги смерти и перенес его в Книгу жизни. Действительно, существуют два реестра, в которые при рождении записываются имена всех людей. Один, более объемный, — это реестр обычных людей, а также неверующих; это и есть Книга смерти; бог и его писцы записывают там имя, пол и срок жизни, определяемый каждому ребенку при его рождении. Другой, более короткий, — реестр будущих бессмертных, это Книга жизни; имя некоторых записано там уже с самого рождения, но большинство видит, как туда вносят их имена, когда они заслуживают этого своими делами; тогда бог вычеркивает их из Книги смерти и записывает в Книгу жизни, и отныне они могут быть уверены, что рано или поздно достигнут бессмертия, если только не совершат какой-нибудь серьезный проступок, который заставит вычеркнуть их имя из Книги жизни и перебросить

его, на этот раз окончательно, в Книгу смерти. Таким образом, учет живых и мертвых ведется всегда, и никто не может надеяться избежать смерти и стать бессмертным в силу счастливой случайности.

Но чтобы получить запись в Книге жизни, одних только дыхательных упражнений и диетических режимов недостаточно, как и всего того, что не выходит за рамки медицины и гигиены. Необходимо достичь немалых успехов в религиозной жизни, в частности в медитации и созерцании. Это другой аспект даосизма, и не менее важный.

ДУХОВНЫЕ ТЕХНИКИ: ВНУТРЕННЕЕ ЗРЕНИЕ, МЕДИТАЦИЯ И МИСТИЧЕСКОЕ СОЕДИНЕНИЕ

Если бы в стремлении к достижению бессмертия материального тела даосы ограничивались снадобьями и алхимическими, дыхательными и пищевыми практиками, иными словами, практиками «питания тела», даосизм представлял бы собой систему гигиены или медицины, но не религию. Но в первые века нашей эры даосизм предстает перед нами именно как религия. Дело в том, что какое бы значение ни имели все эти практики, их было недостаточно для обретения бессмертия; самое большее, они помогали продлить жизнь. Чтобы стать бессмертным, к ним следовало добавить практики более высокого порядка.

«Питание тела» только продлевает существование тела. Но боги и духи, для которых тело является жилищем, постоянно стремятся его покинуть; их исход неизбежно привел бы к смерти. Если их нельзя задержать, то есть риск, что все снадобья и все рецепты окажутся бесполезными. Методы «питания тела» являются главным образом в том, чтобы вступить в

связь с богами посредством внутреннего зрения и тем самым заставить их остаться внутри тела. Именно это и необходимо для достижения бессмертия, и большинство адептов не идет дальше. Тем не менее это лишь элементарная ступень, адепты более высокого уровня должны пройти ее, чтобы достичь мистического соединения, которое не только дает им бессмертие тела, но и обеспечивает единство с Дао — высшую цель адепта даосизма.

Однако для того чтобы вступить в связь с богами, мало одного лишь желания. Хотя боги и находятся в нас, внутри нашего тела, до них невозможно добраться, если они не позволят к себе приблизиться. Простого знания методов недостаточно; необходимо еще добиться благосклонности богов. Нельзя заставить их быть благосклонными при помощи формул и рецептов — какими бы сильнотелствующими они ни были, боги могут их отвергнуть.

Способ добиться благосклонности богов состоит в том, чтобы вести чистую жизнь, в частности творить добрые дела. Агиографические рассказы демонстрируют, что завоевание бессмертия обычно начинается с практики добрых дел. «История Поздней Хань» упоминает о даосах из благородной семьи, живших в первые столетия нашей эры, которые стали знаменитыми, потому что кормили сирот, следили за состоянием дорог, строили мосты. Доходило даже до того, что все свои богатства они раздавали бедным. «Книга Нефритовой печати» считает достойными похвалы деяния тех, кто «спас людей от беды, помог им избежать несчастья, защищал их от болезней, препятствовал преждевременной смерти».

Добрые и злые поступки и воздаяние за них — все это кодифицировалось и упорядочивалось. Такой регламентирующий образ жизни даосский текст, как «Извлечение из правил и самых важных ритуальных

запретов», приводит целую градацию наказаний, ужесточающихся по мере накопления грехов.

В теле человека обитают боги, которые в определенные периоды поднимаются на небо и отчитываются о его добрых и злых поступках. Когда число проступков превысит 120, человек заболевает. Когда совершено 180 проступков, человек не сможет заняться разведением домашних животных. 190 проступков приводят к тому, что человек по беспечности подхватит заразную болезнь. 530 проступков — это малое зло: у человека будут мертворожденные дети. 720 проступков — это большое зло: у него будет много дочерей и ни одного сына. 820 проступков — это несчастье: у человека будет болезнь, которая сделает его слепым или глухим. 1080 проступков — это бедствие: он умрет насильственной смертью. 1200 проступков — это большое несчастье: он попадет в плен к мятежникам. 1600 проступков — это катастрофа: у него не будет потомства, ни сыновей, ни внуков. 1800 проступков — это проклятие: несчастье распространится на пять поколений.

Наказание утяжеляется по мере возрастания числа грехов, пока число грехов не достигнет 10 тысяч. Тогда наступает самое ужасное наказание — казнь мечом, публичная экзекуция виновного и всей его семьи. Что касается добрых деяний, то их перечень более краток и менее подробен; в этом случае не было необходимости вдаваться в подробности: кто совершал 300 добрых поступков, становился земным бессмертным; чтобы стать небесным бессмертным, требовалось 1200 таких поступков. Тот, кто после 1199 добрых деяний совершал один-единственный злой проступок, терял свои предшествующие заслуги и должен был все начинать сначала.

Но ситуация не всегда была такой уж фатальной; существовали ритуалы покаяния в грехах.

Практика добрых деяний вызывает благосклонность богов и бессмертных, особенно если она сопровождается элементарными дыхательными упражнениями и упрощением питания. Именно так Чжоу Ишань, который пишет о добрых деяниях, представляет вознаграждение за свою добродетель, полученное от бессмертного.

Жил тогда в Чэньлю некий Хуан Тай. У него не было ни жены, ни детей, ни родителей, и никто не знал, откуда он появился; он всегда носил заляпанную одежду и старые башмаки. Чжоу Ишань увидел его, проходя по рынку, и нашел его одеяние необыкновенным. Он подумал: «Я слышал, что зрачки глаз бессмертных квадратные». У Хуан Тая были именно такие. Весьма довольный своим открытием, Чжоу Ишань много раз покупал Хуан Тая башмаки. Наконец, Хуан Тай подошел к нему и сказал: «Я понял, что вы любите Дао, поэтому пришел на вас посмотреть. Я бессмертный с Центральной вершины...»

На этой начальной стадии именно бессмертные и боги разыскивают пока еще невежественных верующих и вступают с ними в общение. Но когда адепты достигают некоторых успехов, то понимают, что не следует дожидаться, когда их обнаружат, что нужно самим отправляться на поиск богов.

Что это за боги, с которыми адепты даосизма стремились вступить в непосредственное общение? Боги древней религии, распределявшие самые обычные блага — здоровье, дождь и тепло, хороший урожай, благополучие семьи, — их почти не интересовали. Что полезного для спасения можно попросить у Повелителя ветра (*Фэн-бо*), или Хозяина дождя (*Юй-ши*), или даже, если взять более важных богов, у Повелителя реки (*Хэ-бо*), или у богов гор и морей, которые к тому же являются лишь местными

божествами и обладают соответствующей компетенцией? Бог земли был враждебным божеством, охранявшим заключенные в подземных темницах (*ди ю*) души мертвых и даже пожиравшим их. Обратиться можно было бы лишь к Верховному владыке (*Шан-ди*), но в даосизме он не играет большой роли, потому что истинным правителем мира является не он, а безличное Дао, благодаря трансформациям которого мир и возник. Фактически уже великие мистики IV и III вв. до н. э. Лао-цзы и Чжуан-цзы изливают свои чувства к Дао, в самом его безличном характере обнаруживая источник мистической экзальтации. Тем не менее уже Цюй Юань, современник Чжуан-цзы, стремится к единению с Небом в обители Верховного владыки; весьма сложно установить, является это лишь поэтической аллегорией или, как у даосов последующих столетий, уже персонификацией самого Дао.

Именно к этому приходит даосизм эпохи Шести династий; его последователи признают, что само Дао, для того чтобы наставлять богов и людей, принимает человеческий облик и становится Повелителем Дао, Дао-цзюнем. Персонаж, который был известен во времена Чжоу под именем Лао-цзы, теперь называется Величайшим повелителем Дао, Тай-шаном Дао-цзюнем, или, как еще называли Величайшего старца, Тай-шаном Лао-цзюнем. Лао-цзы древних текстов — лишь один из его многочисленных потомков, спустившийся в этот мир, чтобы наставлять людей и открывать им дорогу к спасению.

В эту эпоху под влиянием буддизма с его трансцендентными существами — буддами и бодхисаттвами — в даосизме появилась целая плеяда существ, которые играли ту же роль спасителей и наставников под именем «небожителей» (*тянь-цзунь*) — именем весьма туманным, так как оно было общим для двух религий. Либо оно имело даосское происхождение, и в таком случае его заимствовали первые буддий-

ские миссионеры, для того чтобы передать титул Будды — Бхагаван (впоследствии, чтобы избежать путаницы, буддисты поменяли его на *Ши-цзунь*, «Почитаемый миром»), либо это имя было впервые интерпретировано буддистами, а позже его заимствовали даосы (в даосизме ему, по-видимому, предшествовал титул Небесного царя, *Тянь-вана*), как они в то же самое время заимствовали имя Мары (*Мо*) для обозначения демонов, слово «кальпа» (*цзе*) для обозначения мировых эпох и др. В любом случае, каким бы ни было происхождение самого имени, учение об этих высших существах в чем-то совпадало с популярным представлением китайцев о Будде и бодхисаттвах. По примеру Величайшего старца другие божества также спускались в этот мир, чтобы учить людей; те, которые не спускались на землю, произносили проповеди богам и бессмертным, а те в свою очередь открывали низшим богам и людям знание о более высоких богах. Таким образом «важные рецепты» и «могущественные формулы», благодаря которым можно достичь бессмертия, приходят в наш мир.

Именно с этими богами адепты даосизма и вступают в связь, так как именно они могут помочь им достичь спасения. Они чрезвычайно многочисленны — у каждого адепта есть собственный бог, а то и несколько богов. С определенной точки зрения даосизм весьма близок спиритизму. Как каждый медиум-спирит имеет одного или нескольких духов, которые им руководят и его «контролируют», так и адепты, часто оказывающиеся медиумами, имеют особенных богов, помогающих им хотя бы в начале пути. Эти боги образуют разветвленную иерархию, начиная с бессмертных, еще близких к людям, и заканчивая высшими божествами. Адепты медленно взбираются по ступенькам этой иерархии, получая по мере своего продвижения возможность вступать в отношения со все более возвышенными божествами. Адепты лице-

зреют их, разговаривают с ними, присваивают им имена, титулы, определяют их происхождение, нынешние и прежние функции, устанавливают место их пребывания. Так возникает огромный пантеон, одновременно и запутанный, потому что классифицировать всех этих богов разного происхождения весьма трудно, и четкий, потому что у каждого божества много точных деталей, хорошо известных тому, кто с ним близко знаком. Но начиная с VI столетия эта строгость уже почти не встречается, и Тао Хунцзин, один из великих даосов того времени, напрасно пытался выстроить общую схему; даже с помощью богов, с которыми он советовался, он не сумел избежать путаницы, повторений и пропусков. Сегодня, пятнадцать веков после него, путаница еще более усилилась, и я не могу привести здесь законченную картину этого пантеона с его богами, богинями, бессмертными обоего пола, божественными чиновниками — чрезвычайно многочисленными, распределенными по иерархиям и категориям, которых также очень много. Целые книги посвящены тому, чтобы установить иерархические ранги этих трансцендентных существ; но такие попытки классификации только усиливают путаницу. Однако если почти невозможно разобраться во всех этих иерархических ступенях и составить представление о даосском пантеоне, каким он является сегодня или был в VI и в VII вв., то, к счастью, гораздо легче проследить происхождение богов в тех древних книгах, которые его описывают. И эта теогония даосизма, которая в то же самое время является и космогонией, показывает, как *дао ши* и верующие эпохи Шести династий представляли себе мир богов.

Мир, согласно даосским представлениям, начинается с хаоса и кончается хаосом — из него все происходит и в него все возвращается. Все вещи созданы из пневмы, которая подвержена, в различной степени,

модификации, выражаемой словами «завязываться» и «свертываться», а ее результат заключается в том, что пневма все больше и больше материализуется. Вначале пневма смешана с хаосом; затем она разделяется на девять различных видов. Боги и Вселенная почти одновременно вышли из хаоса. Без хаоса боги, несмотря на то что они немного древнее, чем Вселенная, ничего не смогут создать.

Каждый из богов строит себе дворец, и в каждом дворце образованы божественные службы и кабинеты, в которых работают боги и бессмертные чиновники. Даже в божественном мире китайцы не могут вообразить большего счастья, чем быть чиновником!

Имя этим чиновникам — легион; один только первый небесный дворец, Малый Пурпурный, включает в себя 55 555 мириад этажей, с таким же количеством кабинетов, а в каждой из них служат 55 555 мириад божественных чиновников, спонтанно порожденных пневмой, облаченных в легкие одеяния с зелеными перьями. И таких дворцов немало на 81 уровне небес! Все они заполнены богами; но чем ниже уровень божественной иерархической лестницы, тем тоньше пневма, из которой сотворены боги.

Все эти боги, великие и малые, не управляют миром — ни миром физическим, Небом и Землей, как говорят китайцы, ни миром людей, миром правителей, министров и простого народа. Конечно, существуют боги, которые управляют физическими явлениями: у солнца и у луны есть свои боги; существует особая канцелярия, ответственная за гром и молнии, дождь и ветер, возглавляемая Властителем грома. Существуют также боги, управляющие судьбами людей, например Распорядитель судеб и его подчиненные, которые определяют срок жизни каждого человека при его рождении и затем продлевают или сокращают его в соответствии с его добрыми или злыми поступками. Но эти боги являются всего лишь чиновниками огромной

администрации, винтиками колоссальной машины, которая действует самостоятельно, а они участвуют в ее работе только выполняя свои обязанности. Самой же этой машиной боги не руководят.

Даосы, как и все китайцы, верили, что мир управляется сам собой и не нуждается во вмешательстве богов. Небо порождает множество людей и вещей, Земля их кормит, четыре времени года регулярно следуют одно за другим, пять элементов уступают свое место друг другу в бесконечном круговороте, инь и ян, чередуясь, сменяют друг друга. Все происходит само по себе. Если бы кому-то вздумалось этим руководить, все пошло бы наперекосяк, как объяснял это еще в III в. до н. э. Чжуан-цзы. Если иногда и случаются катастрофы, то только по вине людей. Человек может поступать хорошо или плохо, т. е. следовать или не следовать велениям Неба: в последнем случае имеет место что-то вроде бунта, мятежа, который воздействует на общую систему мироздания, и именно по этой причине происходят катаклизмы, солнечные затмения, землетрясения, пожары, наводнения и др. Поэтому боги, святые, великие бессмертные, которые могли бы управлять миром, лишь позволяют всему в мире идти своим чередом, остерегаясь нарушить механизм его движения. Их роль совершенно иная: все они, от ничтожного до верховного, являются учителями; и обучают они методам спасения, предлагают не столько доктрины или вероучения, сколько алхимические, физиологические или медицинские рецепты, подготавливают верующих, делают их достойными получить нечто невиданное и необычайное.

Таковы боги даосизма, и таково их назначение в мире. Необходимо, чтобы адепт вступил с ними в связь. Сначала боги и бессмертные сами приходят навстречу ученикам, которые этого заслужили, приходят для того, чтобы показать им путь. Но было

бы напрасно и в то же время опасно дожидаться богов: жизнь слишком коротка, а они могут заставить ждать себя слишком долго. Необходимо отправиться на их поиск, необходимо попытаться до них добраться: боги никогда не отказывают в помощи людям доброй воли.

Однако еще необходимо узнать, где их найти. Небесные дворцы богов хорошо известны; все знают их точное место и подъездные пути. Но в пределах этого мира нельзя «подняться на небо средь бела дня»: это не метод предварительных исследований, а, наоборот, последний этап достижения бессмертия, доступный к тому же только величайшим бессмертным, так как большинство адептов никогда не достигает этой ступени. К счастью, боги часто спускаются на землю и останавливаются в горных пещерах. Известно, что многие горы и гроты использовались как временное жилище богов и бессмертных; но они не всегда там находятся, и если даже найдешь такой грот, то нельзя быть уверенным, что кого-нибудь там обнаружишь. На самом деле боги и бессмертные, не отказываясь обучать тех, кто их разыскивает с чистым сердцем, постоянно видоизменяют свою помощь в зависимости от степени продвижения ищущих: последние должны двигаться вперед шаг за шагом, и их встречают лишь те бессмертные и боги, ранг и, следовательно, знания которых соответствуют осведомленности того, кто к ним обращается. Бесполезно обращаться слишком рано к богу, который находится слишком высоко: он ничего не сможет сделать для ученика, который еще слабо подготовлен и не способен понять его наставлений. Он не проявит своей благосклонности, а если даже и соизволит ее проявить, то только для того, чтобы отправить чересчур торопливого ищущего к богам и бессмертным рангом пониже, т. е., следовательно, к более доступным.

Таким образом, разыскивать богов в мире — занятие долгое и утомительное. Требуется много лет, чтобы в их поисках обойти весь мир, переходя от одного учителя к другому, падая от усталости, тысячу раз останавливаясь, не говоря уже о расходах на эти путешествия и о невозможности вести нормальную жизнь. В Китае, как и повсюду, вопрос о расходах имеет значение даже для паломников, а адепты даосизма вовсе не были богатыми людьми. Один алхимик IV в. признается, что так и не смог изготовить эликсир бессмертия, — несмотря на то, что он был богат, стоимость чистой киновари и расходы на алхимические операции были ему не по карману. Путешествия в поисках богов могли бы привести в уныние бедных адептов и отпугнуть самых богатых.

Однако есть и иное средство приблизиться к богам, не совершая всех этих длительных путешествий. На самом деле боги всегда рядом с нами, даже больше, чем просто рядом: они в нас самих. Наше тело переполнено богами, и они такие же, как боги внешнего мира. Это одно из следствий того факта, что человеческое тело тождественно миру и представляет собой сам мир, только в другом виде: микрокосм наряду с макрокосмом. Круг головы — это небосвод, прямоугольные стопы — это квадратная земля; хребет Куньлунь, подпирающий небо, — это череп; солнце и луна, которые к этой горе привязаны и вращаются вокруг нее, — это соответственно левый глаз и правый глаз. Вены — это реки, мочевой пузырь — океан, волосы — звезды и планеты; скрежет зубов — это раскаты грома. И все боги — боги солнца, луны, рек, морей, грома — встречаются в человеческом теле. Как могут они в одно и то же время находиться и в мире, и в теле каждого человека? Кажется, что этот вопрос в даосизме возникает очень поздно; тогда даосы заимствуют у буддистов

и сообщают своим богам способность «создавать двойников», которой обладали будды и бодхисаттвы. Древние же ограничиваются тем, что принимают этот факт без размышлений.

Боги, обитающие внутри тела, чрезвычайно многочисленны: их число, как и число костей, суставов и точек акупунктуры, соответствует числу дней в году (так как календарь тождествен мирозданию и человеческому телу); это многократно увеличенное число 360, и чаще всего говорят о 36 000 богов. Каждый член, каждый сустав, каждый орган тела, каждая его часть имеют своего собственного бога. У печени четыре божества; у легких — шесть, это охранники Моста с двенадцатью пролетами (трахея), что не мешает самой трахее иметь двенадцать Привратников, которые управляют подъемом и спуском пневмы. В селезенке пять богов; в легких — семь, которые охраняют дверь Нефритовой преграды нижних позвонков скелета. Сердце имеет своего властителя, Распорядителя судеб, который живет в сердечной мышце и открывает дверцу, выпуская кровь, а его рот извергает облачную пневму, увлажняющую пять внутренних органов; у носа свой бог, Старый властитель трех целебных трав, сопровождаемый двумя бессмертными — по одному на каждую ноздрю, — за которыми следуют шесть других. Кроме богов, привратников, бессмертных любого ранга, существуют еще и души, *хунь* и *по*, которые являются маленькими духами. Самыми важными из всех богов тела считаются боги трех киноварных полей, жизненных центров, о которых я уже говорил, — командных пунктов трех областей тела, головы, груди и живота; и каждая из их девяти ячеек имеет столько же дворцов, в которых живут боги.

Все эти боги обязаны защищать органы, в которых они обитают, защищать тело против злых духов и дурной пневмы, которые подтачивают его изнутри

и атакуют извне. В тело не может входить кто угодно; когда появляется какой-то дух, ему позволяют проникнуть внутрь лишь при наличии добрых намерений.

Над промежутком между бровями, справа от центра лба, находится Желтая галерея, а слева — Пурпурная терраса, которые воздвигнуты, чтобы охранять первую точку (первую ячейку киноварного поля); между ними проходят великие боги девяти дворцов (девяти ячеек мозга), входя внутрь и выходя наружу. Боги-стражники Террасы и Галереи разрешают входить и выходить божественным чиновникам девяти дворцов, а также тем, кто приносит приказы Верховного владыки, Нефритовым юношам и императорским колесницам, которые их привозят. Они не позволяют проходить никому другому: таков порядок. [Когда посланник появляется] Новорожденный император приказывает богам двух ушей его пропустить; они бьют в гонги и в колокола, предупреждая уполномоченных девяти дворцов, чтобы они узнали о прибытии и приготовились к почтительной встрече. Эти гонги и эти колокола люди слышат как звон в ушах; когда в ушах у них звучит пение, это значит, что посланники снаружи.

Человек способен помочь защите своего тела: при самом слабом звоне в ушах он должен произнести молитву; если по окончании молитвы он чувствует тепло на лице, это хороший знак; но если есть ощущение холода между лбом и затылком, то это значит, что входит дурная пневма; тогда человек должен быстро лечь, закрыть глаза и обратиться к Верховному владыке, чтобы тот своим мелодично звенящим светильником изгнал дурную пневму, которая успела проникнуть внутрь.

Все эти боги, защитники тела, являются такими же, как боги внешнего мира, и следующий отрывок из «Книги Красного нефритового леса бессмертных Великой чистоты» прекрасно показывает, как смешивают

ваются человеческое тело и вселенная и как плавно осуществляется переход от одного к другому.

На небе, в Великом ян, есть Таинственный Единый; его называют «живой жемчужиной». Это дверь ко всему чудесному: кто до нее доберется и кто ее сохранит, получит вечную жизнь. В человеке есть три такие жемчужины, которые не находятся в одном и том же месте: тот, кто способен их сохранить, станет царем бессмертных. Единый пребывает в Великой пропасти на Северном полюсе; перед ним находится Зал правительства, под ним — Пурпурный дворец, а выше — Цветочный навес с Нефритовым павильоном в 10 000 этажей.

То же самое можно сказать и о царице Запада Си-ван-му и о царе Востока Дун-ван-гуне.

Царь Востока (*Дун-ван-гун*) — это начальная пневма молодого ян, первый из десяти тысяч богов; облаченный в жемчужные одеяния трех цветов, он восседает на востоке; под его властью находится Пэнлай (Остров бессмертных). Он также пребывает и в человеке, над его головой, на макушке черепа, и слева от него — Ван Цяо-цзы, а справа — Чи-сун-цзы; он живет в левом глазу, а на макушку головы взбирается повеселиться; пневма его эссенции наверху образует солнце. Левый глаз — это солнце, правый глаз — это луна; Отец-царь (*Ван-фу*) живет в левом глазу, Мать-царица (*Ван-му*) — в правом.

Те же самые божества занимают свое место и в Сердечной мышце.

Царица Запада (*Си-ван-му*) — это начальная пневма великой инь. На земле она обитает в горах Куньлунь, в Железном городе из девяти этажей; на небе она живет под Цветочным навесом в Большой Медведице, ниже Полярной звезды. У человека тоже есть это божество: оно живет в его правом глазу. Грудь человека — это пневма эссен-

ции десяти тысяч богов, эликсир инь и ян. Под левой частью груди находится солнце, под правой — луна: это обители царя Востока и царицы Запада, которые еще выше живут в глазах и веселятся на макушке головы, (а внизу) они останавливаются под грудью, в Пурпурном дворце (в сердце).

В человеческом теле мы обнаруживаем не только отдельных богов. Здесь присутствует и вся небесная канцелярия.

В теле каждого человека, — говорит даосский автор V в., — есть 3 дворца, 6 канцелярий, 120 преград, 36 000 богов.

В этих дворцах мы без труда узнаем три дворца Трех Изначальных, которые описаны в других текстах, а также их канцелярии, их судебные залы, их кабинеты. Цифры не всегда точно совпадают. Это вполне естественно: человеческое тело — это мир, но мир уменьшенный.

То же самое касается и богов внутри нашего тела. Их надо искать именно там, а не в пещерах далеких гор. И для того, кто знает, как это сделать, не составляет труда до них добраться. Такое средство доступно всем, кто в состоянии вести духовную жизнь, необходимым для завоевания бессмертия, — это медитация.

В связь с богами вступают не столько для того, чтобы просить у них совета и откровения, сколько с целью добиться от них согласия остаться внутри тела, где их присутствие необходимо для сохранения жизни. Метод, при помощи которого можно их там удержать, оставить жить на своем месте, китайцы называют «сохранением Единого» (*шоу и*), потому что удержать необходимо, главным образом, Великого Единого, главу всех духов тела. Этот метод есть не что иное, как концентрация в медитации: мы выбираем одного из богов, того, на ком хотим сосредоточить-

ся, и концентрируем на нем свое мышление. Это не просто иллюзорное представление: мы не воображаем бога, мы на самом деле видим то место тела, где он обитает, в своем обычном положении и со всем своим антуражем, облаченного в свой костюм и наделенного своими атрибутами.

Именно это и называют «внутренним зрением». Адепт закрывает глаза, чтобы прекратить внешнее зрение; тем самым их свет (а это солнце и луна) распространяется внутрь тела, освещает его, а если этой ясности недостаточно, то адепт силой заклинания заставляет спуститься солнце в свое тело. Такая техника, как и все другие, требует обучения. Сначала зрение туманно, словно глаза покрыты дымкой, и детали не видны отчетливо. Но по мере того как мы упражняемся, зрение улучшается, и мы начинаем ясно и отчетливо видеть богов: бога волос, ростом в два дюйма и одетого в серое; бога кожи, ростом в полтора дюйма и одетого в желтое; бога глаз, брызжущего светом, ростом в три дюйма и облаченного в одежды пяти цветов; бога носа, ростом в два дюйма и одетого в зеленое, желтое и белое; бога языка, высотой в семь дюймов и одетого в красное; богов мозга, спинного мозга и позвоночника, одетых в белое; первый из них высотой в один дюйм, второй — в пять дюймов, а третий — в три с половиной дюйма и т. д. Воображение в этих представлениях удерживается в определенных рамках, и требуется некоторое усилие, чтобы согласовать цвет одежды бога с тем органом, которым он управляет: белый — цвет мозга, красный — цвет языка, зеленый, желтый и белый — цвета слизи в носу, желтый — цвет кожи, а пять цветов символизируют зрение. За один сеанс медитации всех богов тела созерцают по очереди; наблюдение, осуществляемое таким методом, удерживает богов на месте и мешает им его покинуть.

Внутреннее зрение — это только ступень на пути к духовной жизни: заурядные адепты могут так и остановиться на ней; те же, кто стремится к более напряженной религиозной жизни, знают, что необходимо идти гораздо дальше.

Основополагающая формула даосизма — это «недеяние» (*у вэй*). Все, что делается спонтанно, превосходит то, что совершается осознанно. Как техника переплавки пневмы (*лянь ци*) выше ее целенаправленной циркуляции по телу (*син ци*), так и техника медитации, экстаза, заключающаяся в том, чтобы «сидеть в забытьи» (*цзо ван*), экстаза, позволяющего разуму (или сердцу, *синь*) освободиться от субъекта медитации (*цунь сы*), превосходит концентрацию, посредством которой зрение направляется на богов и духов, чтобы наблюдать за ними или вступать с ними в связь.

В этом высшем созерцании, которое является «последней территорией мира и первой областью Дао» и рассматривается как «совершенная медитация», «тело кажется мертвым куском дерева, а сердце — потухшей золой, без единого чувства и намерения». Сердце, дух совершенно пусты, внешние вещи на них не воздействуют: можно даже сказать, что «сердце исчезло из поля зрения», настолько оно утратило всякую активность и даже всякое сознание; и тем не менее «не остается ничего недоступного созерцанию». Дух совершенно спокоен, и любое влияние внешних феноменов устранено; адепт видит в своем духе Дао, высшую реальность, вечно существующую, которую волнение феноменов скрывало чем-то вроде пелены: Дао раскрывается.

Раскрытие Дао порождает мудрость (*хуэй*). Здесь нет ничего, что создавалось бы вновь: мудрость всегда находится в нас, но обычно она замутнена желаниями и остается совершенно туманной. Благодаря созерцанию мудрость возвращается к своей естественной чистоте. Постепенно она проясняется; поэтому ее

называют «небесным светом» (*тянь гуан*). В этом случае не возникает какого-то нового знания: оно уже имеется, достаточно лишь его раскрыть.

Что действительно трудно, так это воздержание от использования этой мудрости; потому что пользоваться мудростью — значит пользоваться сердцем, а это утомляет тело, жизненная пневма и дух рассеиваются, и жизнь быстро завершается. Но обладать мудростью и не пользоваться ею весьма сложно; это искушение, которому противятся лишь немногие: в то время как большинство людей в мире готовы утратить сознание своей телесной индивидуальности (*ван син*), мало кто из них готов отказаться от своего «имени» (*ван мин*), репутации и славы, которую можно получить благодаря познанию Дао. Чжуан-цзы говорил: «Познать Дао легко; трудно о нем не говорить». Это одно из последних и сложных затруднений при «достижении Дао» (*дэ дао*). «Достижение», или «обладание Дао» (слово *дэ* имеет и значение «достичь», и значение «обладать»), ведет к созерцанию, т. е. к мистическому соединению. Это последнее в «Трактате об [экстазе, который заключается в] том, чтобы сидеть в забытии (Цзо ван лунь)»¹, определяется в следующих терминах:

Дао, обладая совершенной силой, изменяет тело (*син*) и дух (*шэнь*). Тело пропитывается Дао и становится единым с духом; того, кто соединил тело и дух, сделал их нераздельными, называют святым человеком (*шэнь жэнь*). Природа духа становится тогда пуста и утонченна, его субстанция при трансформациях не разрушается [т. е. не умирает]. Когда тело полностью подобно духу, больше нет ни жизни, ни смерти; на внешний взгляд, дух подобен телу, но на самом деле именно тело подобно духу. Можно войти и в воду, и в огонь, не причинив себе вреда; помещенное перед солнцем, [тело] не отбрасывает тени;

¹ Юнь цзи ци цянь, цз. 94.

продлить существование или закончить его — это теперь зависит только от нас самих; мы непрерывно выходим из тела и возвращаемся в него [т. е. умираем и вновь живем]. Тело, которое есть лишь комок грязи, доходит до [состояния] чудесной пустоты; трансцендентное сознание растет, углубляется и расширяется!

Необходимо понимать это тождество тела и духа в самом прямом смысле: тело становится таким же, как и дух, т. е. освобождается от нечистой пневмы, которая в нормальном состоянии его образует; именно поэтому оно больше не отбрасывает тени на солнце.

Это последняя ступень созерцания: после того как адепт раскрыл в себе Дао, он замечает, что ничем от него не отличается, что он вместе с Дао образует единое целое, что он и есть само Дао. Это состояние Соединения.

Преобразованное материальное тело тождественно духу; переплавленный дух становится тонким, он составляет единое целое с Дао. Тело, бывшее единственным, рассеивается и становится множеством феноменов; феномены смешиваются и становятся единственным телом.

«Книга путешествия на Запад» (начало новой эры) рассказывает о святом человеке, достигшем Соединения.

Его сердце тождественно небу, и у него нет сознания; тело его тождественно Дао, и в нем нет ничего телесного.

И своим телом, и своим духом, которые теперь тождественны, адепт, ставший единым с Дао, пребывает во всех вещах, как и само Дао. Говорят, что у него нет сознания, так как сознание предполагает различие между познающим субъектом и познаваемым объектом; тот, кто познает, занимает внешнюю позицию по отношению к вещам, а человек в состо-

янии соединения с Дао не находится вне вещей, он ничем от них не отличается, потому что тождествен Дао, которое в них пребывает, оно и есть они сами, оно — предельная реальность всех вещей, скрытая от обычного человека фантазмагорией феноменов.

Таким образом, сделав мистическое соединение с Дао последней ступенью восхождения к бессмертию, дао ши эпохи Шести династий вернулись к великой даосской традиции, традиции Лао-цзы и Чжуан-цзы. В IV и III вв. до н. э. даосизм еще был близок к своим истокам, хотя фундаментальная техника достижения бессмертия уже сложилась: диеты, дыхательные упражнения, снадобья, а также медитация; не хватало лишь алхимии. Лао-цзы и школа, которая на него опиралась, школа Чжуан-цзы и Ле-цзы, развивавшая духовные техники, превратила мистическую жизнь в метод достижения бессмертия; не отвергая других методов, они отодвинули их на второй план; созерцание, экстаз, наконец соединение с Дао делали их причастными вечности, вездесущности и всемогуществу Дао, но также и его безличности, его «недеянию»¹.

Чтобы достичь соединения с Дао, недостаточно такой краткой подготовки, как в случае с внутренним зрением. Для последнего необходимо несколько мгновений концентрации в уединенной и спокойной комнате, которые, ненамного снижая воздействие внешнего мира, приводят к неглубокому «опустошению сердца» и позволяют достичь искомого результата только в самых нижних областях духовного мира. Но соединение требует уже всей жизни. Необходимо окончательно «опустошить сердце», освободиться от страстей, изгнать любое влияние внешнего мира, чтобы проникнуть в глубины самого себя и любой вещи, в глубины Дао, в единственное начало Реальности. Следует

¹ См. ниже, с. 232 сл., 258 сл.

пройти весь этот мистический путь целиком, начиная с первого пробуждения и заканчивая соединением. На этом пути физиологические техники отходят на второй план; однако они отходят не полностью, так как определенные упражнения, например «удержание пневмы», часто используются как подготовка к медитации: может показаться, что легкая интоксикация, которую эта практика порождает в тех случаях, когда дело заходит далеко, способствует возникновению мистических состояний. Некоторые даосы III и IV вв. обращались за аналогичной помощью к легкому опьянению — оно вызывало затемнение внешнего мира, что облегчало разрыв со всеми вещами и концентрацию на внутренней жизни; так было с семью мудрецами из Бамбуковой рощи, известными из китайской поэзии¹.

Мистическая жизнь никогда не была в даосизме постоянной практикой; кажется, даже аскеты и отшельники занимались главным образом диетами, дыхательными упражнениями или производством снадобий, если верить агиографическим рассказам первых столетий нашей эры. Она привлекала лишь редкие пытливые умы. К несчастью, большинство верующих соблазнялось менее возвышенными практиками и более причудливыми рецептами.

ДАОССКАЯ ЦЕРКОВЬ И СПАСЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ: УЧРЕЖДЕНИЯ И ЦЕРЕМОНИИ

Практики достижения бессмертия были многочисленными, сложными и дорогостоящими; у многих людей не было ни средств, ни желания ими заниматься. Но даосизм являлся также и религией всеобщего спасения — по меньшей мере начиная с эпохи Хань.

¹ См. ниже, с. 58—69.

Верующие, которые не могли или не желали делать то, что необходимо, не достигали бессмертия, потому что их тело погибало; но они получали привилегированное положение в мире мертвых, если были благочестивы и вели праведный образ жизни: тот, кто совершал добрые поступки, раскаивался в своих грехах и принимал активное участие в даосских религиозных церемониях, становился чиновником низкого ранга, вместо того чтобы затеряться в толпе узников Темницы теней; более того, его потомки могли избежать и этой тюрьмы и получить после смерти спасение благодаря соответствующим церемониям.

Таким образом, церковь была разделена на два класса: даосские адепты (*дао ши*), которые сами зарабатывают себе спасение, и даосский народ (*дао минь*), ожидающий спасения от других; дао минь составлял огромную массу верующих, и именно ослабление связей, удерживавших эту массу внутри церкви, разрушило постепенно даосизм в эпохи Тан и Сун.

Даосская церковь V и VI вв. представляла собой организацию, от которой к настоящему времени в нескольких регионах сохранились только жалкие остатки. Она происходила от организации «Желтых повязок» — секты семьи Чжан, которая в 184 г. н. э. свергла династию Хань. Эта секта включала в себя две группы даосских обществ, одно из которых — общество братьев Чжан, т. е. Чжан Цзюэ и двух его младших братьев, — находилось на востоке страны, а другое — общество Чжан Сю и Чжан Лу — находилось на западе.

Чжан Цзюэ, глава восточных «Желтых повязок», разделил верующих восьми провинций, в которых он имел власть, на тридцать шесть округов. Во главе каждого из них он поставил адепта, носившего титул *фан*¹, который, вероятно, можно интерпретиро-

вать как «губернатор»; старшие губернаторы имели в своем подчинении более 10 тысяч сторонников; младшие губернаторы — от 6 до 8 тысяч; они в свою очередь назначали старших начальников, которые оставались под их властью. Губернаторами командовали Чжан Цзюэ и два его брата; они носили титулы соответственно «генерал-повелителя Неба», «генерал-повелителя Земли» и «генерал-повелителя Человека». У западных «Желтых повязок» была похожая иерархия с другими титулами, в названии которых подчеркивался религиозный характер всей организации. Впрочем, и здесь и там роль руководителей была прежде всего религиозной. Все они являлись миссионерами, и их войска вербовались из числа обращенных верующих; дисциплина была исключительно религиозной.

Таким образом, начиная со II в. н. э. даосская церковь имела сильную организацию. Ее структуры оказались достаточно сильны, чтобы сопротивляться репрессиям, последовавшим после подавления восстания «Желтых повязок», и они сохранялись, насколько нам известно, и в последующие столетия. Однако та сила единства, которую трое братьев Чжан смогли придать своим обществам, исчезла вместе с ними, и региональные группировки создавали отдельные, соперничавшие друг с другом секты, каждая со своим руководителем, который чаще всего получал этот пост по наследству. Во всех из них основополагающим элементом была местная община, я назвал бы ее даже приходом.

Главой общины был учитель, или наставник-*ши*, который занял в ней место миссионеров секты братьев Чжан во времена эпохи Хань. Он отвечал одновременно за управление и религиозной, и материальной жизнью¹. Наставниками становились по

¹ Об организации прихода см.: Сюань ду люй вэнь («Кодекс таинственной столицы»), Дао цзан / Ёд.

¹ См. ниже, с. 168.

наследству: сыновья сменяли на этом посту отца, за исключением детей от вторых жен; если сын был слишком юным, то до его совершеннолетия обязанности наставника выполнял взрослый родственник. При отсутствии сыновей эти обязанности принимал брат покойного; если же не было ни брата, ни близкого родственника, то избирали побочного потомка первого предка, основателя общины. Ни в коем случае нельзя было обращаться к чужому. Сам факт основания общины путем обращения неверующих создавал между ее основателем и обращенными неразрывную связь, которая распространялась на самых далеких потомков и которую ничто иное не могло заменить. Некоторые из этих семейств благополучно просуществовали 2 тысячи лет; в некоторых провинциях Китая и сегодня можно обнаружить их потомков, имеющих те же самые титулы и выполняющих те же самые обязанности.

Для помощи наставникам существовал совет прихода, формируемый из даосской знати, людей богатых и имевших религиозное образование, совет, обладавший иерархической структурой и возглавляемый наставником. Главенствовали в нем «владельцы головных уборов» (*гуань гуань*), мужчины и женщины; ниже располагались «виночерпии» (*цзи цзю*). Эти два титула сохранились от организации «Желтых повязок», и люди, носившие такие титулы, по-видимому, играли активную роль в некоторых церемониях; в конце концов они стали знаком монахов и монахинь, живших в общине и принявших обет безбрачия, — это правило появляется в эпоху Тан. Третий уровень занимают опекуны (*чжу чжэ*), что-то вроде церковных старост, которые оказывали материальную помощь, делали подарки, заботились о внешних контактах общины и т. п. На по-

Commercial Press, fasc. 78, 11a sq., откуда взято дальнейшее изложение.

следнем уровне располагались хозяева талисманов (*лу ши*), которые, кажется, были прямыми предками современных даосских колдунов, охотников на демонов, а также создателей амулетов и талисманов, потому что они и сегодня дают себе этот титул. Их место было в самом низу иерархии, несмотря на религиозные функции, свидетельствующие о том, что начиная с этой эпохи они образовывали особый вид второразрядного духовенства, не пользовавшегося большим уважением не только у высших чинов общины, наставников, «владельцев головных уборов», но также и у мирян, которые к ним обращались.

Роль этого приходского совета была, разумеется, не очень значительной; она заключалась главным образом в том, чтобы обеспечивать наставника необходимыми для отправления культа средствами. Несколько обнаруженных погребальных эпитафий указывают, что члены приходского совета часто должны были вносить эти средства из своего кармана и что их титулы напрямую были связаны с их щедростью.

Материальная сторона организации прихода была основана на сборе «риса небесного налога» (*тянь цзю чжэ ми*), пяти ведер, из-за которых ранее движение «Желтых повязок» называли «разбойниками пяти ведер». Эта выплата пяти ведер риса возлагалась на каждую семью в седьмой день седьмого месяца; точность выплат засчитывалась как заслуга. Эта заслуга уменьшалась по мере того, как отсрочивался день платежа. В седьмом месяце заслуга была самой высокой, в восьмом месяце — средней, в девятом месяце — самой низкой. Начиная с пятого дня десятого месяца заслуга сводилась к нулю; задержка становилась грехом. Наставник не использовал все эти налоги на нужды прихода — едва ли не три десятых этих налогов он передавал своим руководителям, особенно Небесному наставнику (*тянь ши*); все высшие ступени этой церкви нам неизвестны.

Наставник, подражая Распорядителю судеб (*Сы-мин*), отвечал за гражданское состояние своих прихожан и регистрировал случавшиеся в их семьях рождения и смерти. Этот «реестр судьбы» (*мин цзи*) имел двойную цель: в земной организации он позволял наставнику не забывать о семьях, с которых следовало получить «небесный налог»; что же касается божественной администрации, то он упрощал Распорядителю судеб и его подчиненным решение трудной задачи отделения семей даосского народа от семей неверующих и позволял благочестивым верующим, опираясь на выдержки из этого реестра, заверенные печатью наставника, добиваться в ином мире милосердия.

Таким образом, этот институт приносил пользу и прихожанам, и наставнику. Поэтому, чтобы отблагодарить за участие, которое он принимал в каждом из этих событий, семья устраивала в его честь торжественный обед, на который приглашалось ритуально установленное число прихожан и который сопровождался такими же ритуальными дарами наставнику: эта маленькая церемония называлась «Кухней» (*чу*). Это слово имело несколько значений: вообще оно обозначало кухонный шкаф, а у буддистов стало применяться для названия шкафа, где находились статуэтки будд и бодхисаттв, а также реликвии, затем, в более широком смысле, им стали называть часовню, где размещался такой шкаф, и уже отсюда у вьетнамцев пошло обозначение всего буддийского храма в целом (*тюд*). Но такие значения, часто встречающиеся в буддизме, в даосских текстах не обнаруживаются. В них слово *чу* принимает иногда технический смысл и совпадает со словом «магия»: его используют для обозначения магических рецептов, благодаря которым можно стать невидимым. Ни одно из этих значений не кажется подходящим для указанного торжественного обеда, в котором не было ничего магического и для проведения

которого не требовалась часовня. Речь шла только об обеде.

При рождении мальчика это была роскошная церемония Кухни (*шан чу*) — торжественный обед *чу ши*, на который приглашались десять прихожан, не считая наставника, которому подносили в дар 100 листов бумаги, пару кистей, краски и скребок; при рождении девочки это была лишь средняя по размаху церемония (*чжун чу*), с меньшими расходами: обед давался лишь для пяти прихожан, а подарки состояли из циновки, корзины для мусора и щетки. Эти подарки родители ребенка должны были вручить на следующий после рождения месяц, если они не боялись потерять некоторое количество заслуг как для себя, так и для новорожденного. После смерти члена семьи проводилась еще более скромная церемония Кухни, *ся чу*, называвшаяся также Кухней избавления (*цзе чу*). Даосские книги не описывают эту церемонию, известно лишь, что их буддийские критики утверждают, будто это была грандиозная оргия; но трудно выносить верные суждения, опираясь на свидетельства противников. Согласно даосским текстам, для пышных Кухонь предусматривалось пять шэнов вина на человека, т. е. приблизительно один литр; для Кухонь среднего размаха — четыре шэна на человека и для более скромных — три шэна на человека; люди должны были уйти оттуда немного веселыми, но не пьяными.

Кажется, такие же пирушки проводились и на Новый год; кроме того, церемонии Кухни имели место и в других случаях: роскошные обеды давались для того, чтобы попросить об увеличении семейства, о богатстве, о назначении на официальную должность; средние обеды — чтобы попросить о выходе из затруднительного положения, о защите в дальней поездке, о продвижении по службе; на более скромных обедах ходатайствовали о выздоровлении от болезней

и об освобождении из-под суда или из тюремного заключения¹.

В труде начала IV в. «Жизнеописания божественных бессмертных»² можно найти описание праздника Кухни, изобилующее фантастическими подробностями, потому что речь идет о двух персонажах, которым было суждено стать знаменитыми бессмертными, — о госпоже Ма (Ма-гу) и Ван Юане; тем не менее в этом идеализированном повествовании присутствуют все требования, предписываемые кодексом даосской дисциплины.

Госпожа Ма встретила с Ван Юанем у одного человека по имени Цай Цзин, у которого она была в гостях, и ее увидела вся его семья. Это была девушка 18 или 19 лет с шиньоном на макушке и собственными волосами до талии. Когда госпожа Ма вошла, Ван Юань поднялся, чтобы ее приветствовать. Вскоре все заняли свои места и приступили к исполнению церемонии Кухни (*син чу*). Золотых блюд и нефритовых чашек было несчетное количество, а аромат изысканных блюд распространялся и внутри и снаружи. Разрезали специально приготовленное мясо; говорили, что это мясо единорога... Через некоторое время принесли рис. Госпожа Ма бросила его на землю, чтобы, как она сказала, очистить его от примесей; в этот же момент все увидели, как рис превратился в киноварь.

Ван Юань заявил людям из семьи Цай, что его, старика, «фокусы» госпожи Ма не удивляют — их извиняет только ее молодость. И он сообщил, что хочет подарить им хорошего вина, присланного с небесной кухни (*тянь чу*). Это вино очень крепкое, его нельзя пить неразбавленным, как принято у простолюдинов, — оно сожгло бы кишечник. Семья

¹ О трех видах церемонии Кухни см.: Сюань ду люй вэнь, 12а сл.

² *Гэ Хун*. Шэнь сянь чжуань, цз. 2, 3б (éd. Хань вэй цун шу).

Цай Цзин попробовала это вино, разбавив водой по рецепту Ван Юаня — одно доу воды (2 литра) на один шэн вина (0,2 литра), — и каждый был пьян, выпив всего один шэн.

Наставник учил своих прихожан жить духовной жизнью и руководил всеми религиозными церемониями. Последние были весьма разнообразны. Существовали ежегодные праздники, которые отмечались в фиксированные дни, а также праздники, дата проведения которых менялась, в особенности церемонии покаяния, называемые постами-чжай, часть которых проходила регулярно, хотя и не в строго установленных дни, а другая часть могла проводиться в любое время; наконец, были и особые церемонии в честь умерших.

Трем братьям из рода Чжан, руководителям восстания «Желтых повязок», приписывали введение большинства этих праздников, в особенности ритуалов покаяния. Согласно их учению, внезапная смерть, болезнь были следствиями грехов; от них защищало публичное признание в своих проступках и очищение «заколдованной водой», которую глава общины давал пить грешникам. В праздники равноденствия раздавались охранные амулеты, которые должны были защитить от враждебных демонов. Наконец, чтобы обеспечить счастливую жизнь в ином мире, верующие заключали с богом земли договор о покупке участка земли для могилы. Есть также упоминания и о великой жертве Небу, в рамках которой предполагались человеческие жертвоприношения.

Даосские религиозные праздники во времена эпохи Хань были многочисленны и разнообразны. Ритуалы последующих эпох были более сложными и еще более разнообразными: здесь присутствовали все их разновидности, начиная с поста Нефритового талисмана, проводившегося ради отпущения грехов всего

мира, и заканчивая исключительно личными постами, посвященными той звезде, которая управляла судьбой конкретного человека. Небольшая группа верующих совместно оплачивала расходы на одну церемонию и делила поровну соответствующие заслуги; число людей в этой группе не могло быть больше 38 и меньше 6. Некоторые церемонии, такие как пост Угля и Грязи, в ходе которой ее участники мазали свое лицо углем и валялись в грязи, чтобы покаяться в своих грехах и избежать более страшных последствий, принимали характер религиозной экзальтации, доходившей до иступления. Большая часть церемоний была не такой жестокой; однако делалось все возможное, чтобы воздействовать на нервы участников: повторяющиеся сцены, фимиами, длительные молитвы, низкие поклоны, барабанная дробь, музыка, недостаточное, а часто и необычное питание, а также внезапный перерыв в размеренном образе жизни семьи, отказ от внешних приличий и от всякого стыда перед людьми. Все это тем больше было способно развить эмоциональность, чем чаще проводились праздники; и если не каждый член общины принимал участие во всех праздниках, то каждый на них присутствовал.

Тот, кто ограничивался лишь выполнением религиозных обязанностей, не мог добиться бессмертия в этой жизни; однако церковь предоставляла ему средство получить его после смерти. Ночью закапывали в землю на три фута в глубину несколько футов цветного шелка и металлический талисман (десять футов шелка и золотого дракона для богатых, пять футов шелка и железного или каменного дракона пяти цветов для простолюдинов), что позволяло покойнику откупиться от богов преисподней, и через 32 года он освобождался: его кости обрастали плотью, он возвращался в свое тело, поднимался из могилы и отправлялся в рай для бессмертных. Таким образом удовлетворялось наивное религиозное чувст-

во. Это был пост, который назывался Желтый талисман. Я намерен его коротко описать, чтобы дать представление о том, какими были церемонии в эпоху Шести династий.

Пост Желтого талисмана в своем роде не менее любопытен, чем пост Угля и Грязи¹. Последний переполнен эмоциями, неистовством жестов и чувств, он толкает верующих в объятия священного. Пост Желтого талисмана, который является праздником покаяния для мертвых, не может рассчитывать на взрывы личного покаяния, так как участники церемонии искупают не свои проступки, а грехи предков. Здесь посредством утомляющих, непрерывно возобновляемых, назойливых жестов, посредством монотонных длинных молитв, повторяемых до бесконечности, верующему внушается представление, что спасение не достигается без труда. У него скорее вызывают что-то вроде физического ощущения этого труда, чем заставляют его это понять; убитыми от усталости участники должны покинуть эти длительные сеансы, где они должны декламировать одну и ту же молитву, изменяя в ней лишь несколько слов, и совершать тысячи низких поклонов, предполагаемых ритуалом этого праздника.

Церемония поста Желтого талисмана проводится на открытом воздухе, во дворе даосского храма. Священное пространство со стороной в 24 фута, с десятью входами, образованными двумя колышками 9 футов высотой (9 — это число, символизирующее Небо), соединенными широкой дощечкой с надписью. Четыре входа расположены в середине сторон, четыре входа — по углам (они обозначают четыре стороны света и четыре промежуточные точки), два дополнительных входа обозначают верх и низ. Снаружи к каждому углу добавляются четыре больших входа, называемые дверями Неба, Солнца, Луны и дверцей

¹ О посте Угля и Грязи см. ниже, с. 182—186.

Земли; между этими четырьмя входами и оградой длиной в 24 фута, обозначая шесть дверей этой ограды, располагаются восемь надписей, каждая из которых несет одну из восьми триграмм *И цзина* (символы Неба, Земли, Грома, Воды, Горы и др.), образующих 64 гадательные гексаграммы, которые сами символизируют все множество вещей.

Четыре большие двери проводят границу, создают нечто вроде промежуточной зоны между профанным миром и священным пространством, одновременно охраняя последнее вместе со священником и всеми, кто совершает церемонию, от вредных внешних влияний и защищая мирян от чрезмерно сильной святости, заполняющей священное пространство, — святости, которая могла бы нанести раны тем, кто еще не готов ее воспринять. Восемь триграмм усиливают эту защиту и играют роль, аналогичную печати Соломона и другим каббалистическим фигурам в магических церемониях Запада: это защита, барьер, который никто не может преодолеть, который вынуждает духов оставаться перед десятью дверями.

Десять дверей десяти направлений являются важнейшими местами, потому что служат обязательными проходами от священного пространства к профанному миру. Цель поста заключается в том, чтобы вынудить духов десяти областей мира принять души предков тех, кто участвует в ритуале, и провести их через эти десять дверей; там их в свою очередь примут небесные духи и уведут на Небо. Следовательно, существует десять категорий духов, которых надо вызывать по отдельности, — земные духи десяти направлений и духи небесные; к первым обращаются перед десятью дверями, ко вторым — внутри священного пространства.

Для этого перед каждой дверью размещаются лампа и курильница, которые должны привлечь земных духов и показать им место, куда их зовут, — днем

курильницы и их фимиам, ночью лампы и их свет. Молитва гласит:

Днем мы жжем благовония, ночью зажигаем лампы.

Все это для того, чтобы уведомлять богов и днем и ночью. Этот символизм был вдохновлен использованным тогда в Китае методом передачи сигналов: днем при помощи дыма, ночью при помощи огня; но лампы и курильницы для благовоний, разумеется, предшествовали этой интерпретации. Кроме того, возле каждой из дверей размещают золотого дракона, обязанного подчиниться себе соответствующий регион и заставить повиноваться духов, которые в нем обитают. Наконец, там же располагают расшитые шелковые полотнища, цвет и длина которых соответствуют цвету и числу каждого направления; эти вышивки должны служить выкупом за души. На самом деле души мертвых являются в другом мире слугами Посланника земли, который надзирает за ними в Темницах теней; необходимо их у него выкупить, как выкупают рабов, и их стоимость выплачивается в рулонах шелка, законной валюте в Китае тех времен, наряду с мелкими бронзовыми монетами.

Когда подготовка дверей завершалась, оставалось отметить еще центр пространства, в котором будет находиться священник, разместить там большую курильницу для благовоний и лампу высотой в девять футов (еще одно число, символизирующее Небо: эта лампа должна была указывать дорогу небесным духам). Затем, чтобы лучше освещать иной мир и указывать путь уже самим душам, располагали рядами 90 ламп (по девять на каждое из десяти направлений), вероятно, за пределами священного пространства возле каждой из десяти дверей; ставили также лампы на семейной могиле и на дороге, которая шла от этой могилы к месту церемонии. Таким образом,

к каждой категории духов обращались особым образом и в особом месте: к небесным духам — посреди священного пространства, к земным духам десяти направлений — возле каждой из десяти дверей, а к душам умерших — на семейной могиле.

Когда все было готово, появлялся учитель закона, сопровождаемый четырьмя своими послушниками и всеми участниками церемонии праздника. Они входили через дверь Земли и затем, повернувшись налево, обходили по кругу курильницу, начиная с востока и двигаясь постепенно к юго-востоку, югу, юго-западу и т. д. Каждый раз, подходя к курильнице, они три раза зажигали благовония, совершая молитву, затем падали ниц и продолжали шествие; все это время участники церемонии праздника оставались за пределами священного пространства, располагаясь с западной его стороны, а учитель закона, завершив обход, входил внутрь священного пространства и вставал возле лампы Неба; он обращался ко всем небесным духам с длинной молитвой, в которой каждому из них указывал роль. Одни выполняли обязанности полиции и должны были препятствовать приближению злых духов.

Всадники и пешие воины небесных бессмертных, земных бессмертных, крылатых бессмертных, привратников и небожителей, всадники и пешие воины дворца Солнца и Луны, планет и созвездий, девяти дворцов, трех рек и четырех морей, пяти горных вершин и четырех потоков, числом 900 000 мириад, спуститесь наблюдать за праздником!

Другие духи отвечали за более обычные дела.

Золотые юноши, числом 36, спуститесь разжечь фимиам; Нефритовые девушки, числом 36, разбрасывайте цветы! Спуститесь и вы, те, кто передает слова, кто пишет жалобы, чиновники, сидящие верхом на почтовых драконах, разносящие важные послания в небесном мире!

Когда молитва заканчивалась, участники поста, под руководством учителя закона, обходили по кругу курильницу. Тогда учитель произносил, а участники праздника повторяли за ним молитвы, которые должны были прояснить для духов десяти направлений цель церемонии.

В первый раз я возжигаю фимиам, чтобы мой единоведец (*тун синь*) имярек спас своих умерших прадедов и прабабушек девяти поколений, спас их души, покоящиеся в Нефритовом шкафу девяти туманностей, в Стране вечной ночи, спас их тела, пребывающие в ужасных условиях. Ради их спасения проводится этот праздник, ради их спасения и возжигаю фимиам. Я хочу, чтобы прадеды и прабабушки девяти поколений избежали от тьмы и болезней и поднялись в Небесный дворец. Я возжигаю фимиам.

Склонив голову, я прошу: Вы, три высочайших небожителя, я желаю обратить заслуги [этой церемонии] на моих предков до девятого поколения. Я молю, чтобы они достигли освобождения от десяти зол, от восьми препятствий и чтобы их тела, существующие в вечной ночи, увидели сверкающий свет, поднялись в Небесный дворец, всегда имели бы там пищу и одежду и пребывали бы в вечном надеянии. Вот почему теперь я возжигаю фимиам.

Благодаря этой молитве, произносимой священником и повторяемой участниками праздника трижды у каждой курильницы (т. е. всего 30 раз) на фоне ударов гонга и в сопровождении музыки, цель церемонии оказывается установленной. Если каждый из участников праздника произнесет свое имя на каждом из десяти направлений, это не будет ошибкой; будут спасены предки именно его, а не какой-то другой семьи.

С этого момента для участников поста начинается что-то вроде изнурительного паломничества во-

круг места отправления культа. Им приходится повторять шествие от одной курильницы до другой, произнося при этом молитвы. Однако на этот раз они должны падать ниц столько раз, сколько того требует число, символизирующее регион, к которому они обращаются.

Начинают с востока. Учитель и участники праздника сначала девять раз обращаются к нему с приветствием. Затем они произносят молитву.

Прадеды и прабабушки имярека, в те дни, когда они были еще живы, совершили дурные поступки; за свои грехи они были привязаны к девяти туманностям, к Стране вечной ночи; их души, упавшие в пучину страданий и боли, будут раскачиваться тысячу веков, не имея возможности освободиться, пока не исчезнет само Небо.

Теперь я предлагаю девять отрезков шелка, вышитого зеленью, и золотого дракона. Пусть Высочайший небожитель Священного сокровища Восточной области, Небесный повелитель девяти пнеум, пусть высокие чиновники восточных стран выкупят моих прадедов и прабабушек девяти поколений, освободят их от наказаний за грехи! Пусть в Небесном дворце Цзин-ню их исключат из реестра грешников, и пусть они спасутся! Пусть их души и их жалкие тела вольются в поток сверкающего света, поднимутся в Небесный дворец и заживут новой счастливой жизнью!

Когда эта молитва завершается, учитель закона берет в руки тесемку, на которой завязан ряд узелков, и развязывает один из них, показывая, что таким образом разорвана связь, удерживавшая души в девяти туманностях. Затем участники поста 90 раз падают ниц, так как число 9 — это число востока.

И шествие по кругу повторяется с одной и той же молитвой, в которой на каждом из десяти направлений меняется только имя вызываемого божества.

Всякий раз меняется и число низких поклонов. На юго-востоке и на каждом из четырех углов необходимо сделать 120 поклонов, на юге — 30 поклонов, на западе — 70 поклонов, на севере — 50 поклонов. Когда обход десяти курильниц на десяти направлениях закончен, падают лицом на землю 960 раз. И это еще не все. Необходимо сделать также 30 поклонов для Солнечного дворца, 70 — для Лунного дворца, 365 — для созвездий, по 20 для каждой из пяти вершин, 120 — для мира вод, 360 — для трех драгоценностей, т. е. для Дао, святых книг и общины верующих.

Наконец церемония закончена — остается прочитать несколько молитв перед уходом.

Можно представить себе состояние тех, кто принял активное участие в одной такой церемонии, кто прочитал сотню длинных молитв и сделал больше двух тысяч низких поклонов! При обычной манере проведения даосских праздников жесты, вначале медленные и торжественные, по мере того как церемония продолжается, становятся все более и более быстрыми; целый день, а то и больше проходит, прежде чем ее участники, падая ниц по несколько раз в минуту, пройдут весь этот круг. Люди, стоящие на коленях, бьются лбом о землю, поднимаются и, не отдохнув ни мгновения, начинают кланяться вновь; с поясницей, разламывающейся от этих непрерывных поклонов, мокрые от пота, покрытые пылью, задыхаясь в дыму фимиама, оглушенные гонгом, барабанами и музыкой, с пересохшим от чтения молитв ртом они опустошают свой разум шумом, движением, усталостью, голодом и жаждой. Это уже не сильная, кратковременная, как при посте Угля и Грязи, усталость, это усталость, переходящая в истощение, которое должно вызвать у верующих потрясение, способное вывести из равновесия не только тело, но и дух.

Пост Желтого талисмана был важным и весьма дорогостоящим мероприятием; он не был доступен всякому верующему. Для тех, чьи семьи нельзя было спасти, оставалась возможность «переплавки душ».

Посредством соответствующей церемонии верующие вызволяли из ада души своих предков, чтобы «души (*хунь*), обитающие во Тьме девяти предков, покинули вечную ночь и поднялись на Сверкающее небо», а также чтобы «семь предков поняли принцип спонтанной жизни и стали бессмертными во дворце Южной вершины». В этом раю посреди площади бьет вечный источник живительной влаги; в нем купаются души, в нем переплавляется их телесная оболочка, и когда они оттуда выходят, Небожитель Исходного первоначала создает для них «живое тело».

Некоторые, ради большей уверенности, совершали еще при жизни церемонию «переплавки душ» для самих себя; таким образом, их души уже были подготовлены, и после смерти они поднимались прямо в Южный дворец, чтобы облачиться там в свое «живое тело».

Поэтому даже простые верующие, не избежавшие смерти, могли тем не менее надеяться получить место в раю и стать причастными счастью бессмертия, не отказываясь для этого от жизни обычных людей.

Так китайцы решали религиозные проблемы, возникшие у них вследствие исчезновения древней религии и появления религии личной, возникшие в то же самое время, когда аналогичные проблемы обсуждались и на Западе. Заслугой даосизма была ясная постановка проблемы спасения индивида своими силами. «Моя судьба в моих руках, а не на Небе», — утверждала «Книга путешествия на Запад» (*Си шэн цзин*), составленная в первые столетия нашей эры. Но ее решению препятствовала существенная проблема — проблема сохранения тела. В то время как для людей

Запада бессмертие было сразу же отдано той стороне человеческого существа, к которой относился его дух, и весь вопрос заключался в том, чтобы избежать для своей души бессмертия в страданиях и приобрести бессмертие счастья, для приверженцев даосизма проблемой было само достижение бессмертия: необходимо было, чтобы человеческое существо еще сумело его завоевать, так как в момент смерти все элементы, образующие это существо, рассеивались.

Эта проблема сохранения тела заняла в даосизме преобладающее место и принесла в него бесчисленные, скрупулезно разработанные, мелочные практики, которые в конце концов оттолкнули от него лучшие умы, склонив более рациональных верующих к конфуцианству, а более религиозных — к буддизму.

ПОЭТ ЦЗИ КАН
И ОБЩЕСТВО СЕМИ МУДРЕЦОВ
В БАМБУКОВОЙ РОЩЕ¹

Китайский поэт Цзи Кан, о котором я собираюсь вам рассказать, знаменит в своей стране прежде всего как главная фигура Общества семи мудрецов в Бамбуковой роще (*Чжу-линь ци-сянь*), а не своими произведениями — они большей частью утрачены. Дошедшие до нас произведения Цзи Кана не очень интересны и привлекают внимание только своим простым, безыскусным стилем, менее педантичным, чем у большинства писателей его времени. Но, может быть, самое интересное заключается в том, что его поэзия глубоко религиозна. Цзи Кан был даосом-отшельником, жизнь и творчество которого находились под сильным влиянием даосизма; однако в его стихах это влияние ощущается не сразу.

Цзи Кан прославился благодаря старшему брату Си Си, пылкому поклоннику его таланта, который описал его жизнь и составил похвальное слово в его честь; и хотя произведение Си Си утрачено, именно на нем основана биография Цзи Кана *Вэй-чжи*, помещенная в «Истории Трех царств», официальной хронике того времени.

Цзи Кан принадлежал к знатному роду. Си Си хвалится, что «его семья счастливо унаследовала все,

¹ Текст доклада, прозвучавшего 8 февраля 1940 г. в Бельгийском обществе восточных исследований (Брюссель). — *Прим. П. Демьевиля.*

что было в школе книжников», т. е. не только была образованна, но и получила конфуцианское воспитание. Впрочем, предки братьев никогда не занимали больших государственных постов — они, как правило, служили писцами в местных и центральных канцеляриях. На самом же деле эта семья известна как семья крупных, богатых землевладельцев. Цзи Кан родился в 223 г., когда его отец был уже стариком. Вскоре отец умер. Цзи Кана воспитывал Си Си, занимавший небольшую должность в провинции. Цзи Кан сам описывает свое детство в начале поэмы «Скрытое возмущение» (*Ю фэнь*¹):

Увы, судьбою обделенный,
С младенчества я был лишен отеческой заботы.
Осиротел совсем уж несмышленным —
Едва лишь пеленать-то перестали.
Меня растили мать со старшим братом —
Одна любовь и никаких запретов.
Вот так любя, мне все всегда прощали,
Не упрекали и не наставляли.
Когда же шапку получил и пояс²,
Решил, что волен все теперь себе позволить.

Следует признать, что Цзи Кан имел незаурядные способности; правда, они мало соответствовали конфуцианским нормам и влекли его к даосизму. Он писал хорошие этюды, а его поэзия демонстрирует прекрасное знание классики. Как и большинство богатых молодых людей, Цзи Кан много путешествовал. Однако характер у него был непостоянный. Си Си пишет о Цзи Кане: «Он не стал учеником ни у одного учителя, но всем интересовался и изучал все,

¹ Автор перевода с китайского языка и примечания к стихотворению — д-р филол. наук М. Е. Кравцова. — *Прим. отв. ред.*

² Т. е. достиг совершеннолетия.

что ему подалось под руку». Несомненно, весьма разнообразные интересы Цзи Кана не были чистым любопытством. Представим себе ребенка и молодого человека с несколько беспокойным умом (его стихи дают это почувствовать), немного честолюбивого, не испытывающего благодаря состоятельности необходимости в административной карьере, напрасно ищущего в классике и учености книжников ответ на свое влечение к личной религии и обнаруживающего там лишь рецепты политического обустройства мира, тогда как он хотел бы умерить тревогу по поводу своей собственной судьбы, ответить на вопросы о начале и конце его разума, о жизни и смерти. Как и многие его современники, именно у Лао-цзы и Чжуан-цзы, а также в книгах даосских святых он нашел успокоение.

Даосизм тогда был в расцвете как раз потому, что открывал китайцам возможности личной религии. Распространенный даже среди книжников, которые не считали его противоречащим официальному конфуцианству, он обещал спасение верующим, добросовестно занимавшимся многочисленными, скрупулезно разработанными практиками: с одной стороны, диетами и дыхательными упражнениями, с другой стороны, концентрацией и медитацией. Даосизм претендовал на точное знание всего, что имело отношение к судьбе, к устройству тела, к внутреннему миру личности, к человеческому уделу при жизни и после смерти. Он учил, что предназначение человека заключается в вечной жизни. В реальности человек состоит из материального тела, созданного из грубой пневмы, спустившейся на землю, когда рассеялся хаос, и духа, управляющего сознанием и личностью, порожденного соединением жизненной пневмы, — чистой пневмы, поднявшейся в небо, когда хаос был уничтожен, — и свойственной каждому существу эссенции. И то и другое начала в равной степени бrenны, так как, когда дух исчезает, жизненная пневма и эссенция отделяются друг от

друга и тело умирает; остаются лишь маленькие души, которые также отделяются друг от друга, и если одни из них остаются в могиле вместе с трупом, то другие спускаются в Вечную ночь, в Темницы теней в стране Желтых источников, где их держит в плену бог земли. Однако те, кому известны методы «питания тела» и способы избежать смерти, применяют их и продолжают жить дальше. Благодаря диетам они изгоняют пневму мясной пищи, исключают обычное питание; благодаря дыхательным упражнениям они учатся «глотать пневму» и заменять грубую материю своего тела веществом все более и более тонким; благодаря концентрации и медитации они удерживают богов, духов и души, которые живут в их теле, они обязывают их защищать тело от всех злых влияний, как внешних, так и внутренних, они сохраняют в самих себе жизнь. Так они достигают телесного бессмертия. Но это не значит, что они вечно живут среди людей, среди членов своей семьи: это слишком расстроило бы остальных людей; их смерть является лишь притворством, и они, став бессмертными, отправляются в рай, оставаясь в теле.

Цзи Кан стал практикующим даосом: он составил «Сочинение о питании жизненного принципа», в котором ясно изложил свои мысли. Но это не мешало ему продолжать свои занятия классикой. Закончив их, Цзи Кан отправился путешествовать, как это часто делали в те времена молодые люди из благородных семей; и эта вежа его жизни стала разделительной полосой между увлечением классикой и даосскими исследованиями. Однажды (где-то между 240 и 245 гг.) Цзи Кан встретил в Ханьтани (на западе современной провинции Хэбэй) некоего Ван Ле, утверждавшего, будто он живет уже более 200 лет, и научившего его методам дыхательной техники. В то же самое время, или немного позже, Цзи Кан приехал в Цзи (возле Вэйхуэйфу, на севере

Хэнани) и нанес визит отшельнику Сунь Дэну, у которого хотел стать учеником; но тот держал Цзи Кана на расстоянии. В 242 г. Цзи Кана встречают в уезде Инчуань (Юсянь в центре Хэнани); рекомендованный губернатору Шань Циню, Цзи Кан нашел у того приют и занялся образованием его сына Шань Тао, в лице которого обрел одного из самых лучших друзей. Именно Шань Тао в момент смерти он доверил своего малолетнего сына. Хотя Цзи Кан был моложе на 20 лет (Шань Тао родился в 203 г.), он оказал на Шань Тао огромное влияние. Будучи ревностным приверженцем даосизма, он принял решение не становиться чиновником, а Шань Тао последовал его примеру; правда, решение Шань Тао не было окончательным, — позже он сделал яркую административную карьеру. В 258 или 260 г. один из поклонников Цзи Кана, Чжао Чжи, встретил его в Высшей школе, в столице, где тот копировал древние иероглифы классиков, вырезанные на камне.

Во время одного из своих перемещений по стране, в 250 г., Цзи Кан сочетался браком с дочерью (по иной версии — с внучкой) царя Му из Пэй, относившегося к императорской династии Вэй; после женитьбы он обосновался в Шанъяне, на севере нынешнего Сюу в Хэнани; здесь Цзи Кан провел последние годы своей короткой жизни и здесь основал знаменитое Общество семи мудрецов в Бамбуковой роще, вошедшее в историю китайской литературы.

Жизнь Цзи Кана в Шанъяне неплохо известна благодаря анекдотам из составленного в VI в. сборника литературных сплетен, *Ши шо синь юй*. Цзи Кан делил свое время между, с одной стороны, тщательно разработанными даосскими практиками, занятиями гимнастикой, дыхательными упражнениями, медитацией, походами в горы в поисках трав, из которых он составлял снадобья, употребляемые даосами в те пери-

оды, когда они, отказавшись от злаков, пытаются питаться пневмой, и, с другой стороны, вином, литературой и трудом в кузнице. Для Цзи Кана, который был высокого роста (почти 1 м 90 см), эта тяжелая работа была развлечением. Посреди двора его дома стояла огромная ива, и летом Цзи Кан устраивал свою наковальню под этим деревом, где трудился, сидя на земле. Говорят, что именно это занятие послужило причиной его ссоры с другой известной в Шанъяне личностью, неким Чжун Хуэем, сыном бывшего Великого опекуна Чжун Ю (151—230) и, главное, фаворитом всемогущего князя Цзинь, который вскоре сверг императора династии Вэй и основал новую династию. Чжун Хуэй, привлеченный известностью поэта, пришел с ним увидеться. Цзи Кан сидел, небрежно вытянув ноги, и стучал молотом. К приходу Чжун Хуэя он отнесся равнодушно и не произнес ни слова. Когда смущенный Чжун Хуэй в конце концов отправился прочь, Цзи Кан спросил: «Что вы хотели мне сказать, если пришли сюда? И что вы увидели, если уходите прочь?» Раздраженный Чжун Хуэй ответил, не теряя присутствия духа: «То, что я хотел рассказать, заставило меня прийти; то, что я увидел, заставило меня уйти!» Так Цзи Кан навлек на себя злобную неприязнь, которая позже оказалась причиной его несчастья.

Богатый, благородного происхождения, породнившийся благодаря своей жене с императорской семьей Цзи Кан принимал у себя друзей — Юань Цзи, Сян Сю, Ван Жуна, Лю Лина — писателей и поэтов, вместе с которыми создал Общество Бамбуковой рощи. Семеро друзей — если добавить к вышеупомянутому самому Цзи Кана и Шань Тао с его племянником Шань Сянем — сочетали написание стихов с обильным употреблением вина. Одному из оставшихся в живых, Ван Жуну, когда он уже состарился, доставляло удовольствие вспоминать об этом времени; его, а также некоторых других заботливо собранных

рассказов достаточно, чтобы составить представление о том, чем занимались друзья. Они прогуливались, беседуя в маленькой бамбуковой роще, останавливались, чтобы выпить вина, и снова прогуливались, а изрядно выпив, поговорив и написав стихи, добирались до таверны некоего господина Хуана, где завершали свою попойку. Что же искали в опьянении образованные, воспитанные, глубоко религиозные поэты, подобные Цзи Кану? Их поэзия, обладающая более личным характером, чем обычные сочинения китайских писателей, отвечает на этот вопрос. Вот, например, «Хвала пьяной добродетели»¹ Лю Лина, где описывается состояние опьянения.

Есть у меня наставник — великий муж,
Для кого небо и земля — один мимолетный
рассвет,
Десять тысяч времен и сезонов — лишь только
мгновенье,
Солнце и луна — дверной проход и оконный
пролет.
Восемь пустынь² — закоулки его двора,
Передвигается, не оставляя малейших следов.
Обитает вне покоев и хижин,
Под пологом-небом, на циновке-земле.
Следует только тому, что сам пожелает,
Остановится — сразу за чарку, за чашу с вином.
Тронется в путь — держит винную флягу,
не отпускает кувшин,
Пить вино — вот и все его в жизни занятие.
Ничего, кроме этого, знать он не знает.

¹ Автор перевода (с китайского языка) стихотворения Лю Лина и примечания к нему — М. Е. Кравцова. — *Прим. отв. ред.*

² *Восемь пустынь* — великие пустыни, расположенные на окраинах земного пространства по четырем основным и четырем дополнительным частям света.

Младший сын благородного знатного дома
И служилый в отставке, некогда бывший в чинах,
Прослышав о привычках моих и поступках,
Тотчас же полагают, что надобно их обсудить.
Рукавами тряся, прижимая руки к груди,
С полными гнева глазами, зубами скрепя,
Наперебой разъясняют устои и нравы,
«Можно — нельзя» оцетинившись, будто
клинками.

А наставник мой в этот момент поднимает
пузатый кувшин, жбан хватает,
Чарку в рот опрокинув, горло полощет мутной
влагой.
Бороду отряхнув, на земле растягивается
вольготно,
Под голову сунув закваску, под себя подложив
винную гущу.
Ни о чем не кручинясь, ни о чем не тужа,
Пребывает в веселье безгранично-просторном,
Сам не ведая, как и когда захмелел,
Чтобы столь же внезапно потом протрезветь.
Слух его так спокоен, что упустит и грома
раскаты,
Взор воспаленный не усмотрит и громаду
Тайшань.
Не ощущает ни мороз, ни жару, что так тело
терзают,
Ни желаний, ни выгод не знает, возбуждающих
чувства.
Голову наклонив, снисходительно смотрит на
десять тысяч существ, где-то там копошащихся,
Для него — словно зыбкая ряска на волнах
могучих Янцзы и Хуань.
Ну а те две персоны, кто себя мнит для важных
услуг. —
Что оса и личинка на пороге неведомых
им превращений.

Стихотворение самого Цзи Кана из серии «В компании с вином» (Цзю хуэй¹) также показывает, что поэт искал в вине: здесь после триумфального начала опьянения, когда все предстает более прекрасным, более величественным, чем в реальности, когда воображение сочетает в гармонии все увиденное и услышанное, внезапно следуют депрессия и разочарование, когда поэт сожалеет, что не способен вести простую и скромную жизнь.

О, как радостно гулять по этому саду!
Бесконечно кружить по нему, озираясь вокруг.
Сотни растений благоухают распустившимися
цветами,
Алтарь вдали вздымается, словно недвижно
сидящая фигура.
Лесные деревья в беспорядке соединяются-
сплетаются,
В Сокровенном пруду² резвятся леи и карпы.
Крохотной галькой сбиваю парящих в выси птиц,
Тончайшим неводом достаю осетров и тунцов.
Сижу, декламируя совершенные по красоте слова-
воспевания,
Все звуки вокруг сливаются с ними в единый
мотив.
Струи потока вблизи веселят, что молодое вино,
Едва слышный напев раздается из-за белых зубов.
Шелк на цине³, чуть тронешь, зазвенит
торжественной песней,
Чистый звук устремляется вслед за порывами
ветра.

¹ Автор перевода стихотворения и примечаний к нему — М. Е. Кравцова. — *Прим. отв. ред.*

² Сокровенный пруд — Сюаньчи — исходно мифологический водоем, связанный с бессмертием. Впоследствии такое название нередко давали садовым прудам.

³ Цинь — один из древнейших китайских струнных музыкальных инструментов.

Почему же все это больше не радует?
Печалюсь, что рядом нет Господина с Восточной
пустоши¹.

Пью вино, вспоминая о том, кто скрылся от мира,
Был он древности верен от начала и до конца,
Если что и ценил — только семь натянутых струн,
И всем сердцем своим познавал самого себя.

В легком опьянении поэты искали, видимо, ощущение пребывания вне и выше всех вещей в мире, то самое состояние, которое современная литература приписывает воздействию опиума. А тяжелое опьянение, которым друзья-поэты завершали свое путешествие в таверне господина Хуана, должно было утопить в вине депрессию, следовавшую за первоначальной экзальтацией.

Как человек, который не желал участвовать в публичных делах и вел жизнь отшельника, Цзи Кан мог надеяться без проблем пережить даже эту тревожную эпоху, несмотря на свое состояние и положение своей семьи. Но этого не случилось. Я уже рассказывал, как своей независимостью он навлек на себя неприязнь Чжун Хуэя, фаворита князя Цзинь, Сыма Чжао, в то время могущественного правителя. Так, среди клиентов Сыма Чжао был Лу Сунь, брат друга Цзи Кана по имени Лу Ань, и этот Лу Сунь, завязав интрижку с женой своего брата, пожелал, вероятно, вместе с нею, избавиться от ставшего помехой мужа: он обвинил того в «пренебрежении сыновней почтительностью» — в одном из непростительных преступлений согласно «Кодексу Хань и

¹ Господин с Восточной пустоши — Дун Ецзы, образное наименование истинного мудреца, ведущего отшельнический образ жизни, но не в горах, а в сельской местности (Восточная пустошь — метафора простого крестьянского люда).

Вэй», — и Лу Ань был брошен в тюрьму. Вместо того чтобы успокоиться и обо всем позабыть, Лу Ань бросился доказывать, что выдвинутое против него обвинение является результатом заговора, и призвал в свидетели своего друга Цзи Кана. Супружеская измена, особенно с женой брата, была серьезным преступлением. Лу Сунь, чувствуя угрозу, обратился за поддержкой к Чжун Хуэю, а тот, стремясь отомстить за презрительное отношение Цзи Кана, решил дело в свою пользу: свидетель Цзи Кан также был брошен в тюрьму и вместе с обвиняемым другом приговорен к смерти. Рассказывают, что в момент казни три тысячи учеников, поклонников Цзи Кана, уговаривали царя Цзинь позволить им быть казненными вместо их учителя, но их просьбы были отвергнуты. Друг Цзи Кана — Сян Сю, приехавший из своей провинции, добился аудиенции у Сыма Чжао, был принят с большой любезностью, но также ушел ни с чем. Цзи Кана и Лу Аня казнили на Восточном рынке столицы в 262 г. Отправляясь на казнь, Цзи Кан играл на лютне, любуясь солнечными лучами.

Я не хотел бы завершать доклад, не обратив внимание на то, что сама религия Цзи Кана должна была усугубить его скорбь относительно казни. Цзи Кан верил, что счастливое бессмертие может быть достигнуто им лишь при условии, что он сумеет посредством соответствующих практик избежать смерти своего тела. Цзи Кан самозабвенно занимался необходимыми упражнениями в течение нескольких лет, однако, подвергнутый казни, он еще молодым (в 43 года) терял не только эту жизнь, но и надежду на жизнь будущую, которую уже нельзя получить после того, как изуродовано его тело. Даосы следующих столетий провозгласили Цзи Кана бессмертным и заявили, что он достиг «освобождения от трупа» благодаря оружию, т. е. редким, но надежным способом. Возможно, Цзи

Кан утешался подобной надеждой, идя на казнь, поскольку шел туда, играя на лютне.

Добавлю напоследок, что поэзия Цзи Кана была скоро утрачена, однако многие из его стихов вошли в различные антологии. К ним обратились в эпоху Сун и составили небольшую коллекцию. Коллекция, разумеется, была далеко не полной, но включала в себя лучшие стихи Цзи Кана, по крайней мере те строки, которые больше всего пришлись по вкусу тем, кто еще мог прочесть все, что он после себя оставил.

СОСТОЯНИЕ ДАОСИЗМА В ПЕРВЫЕ ВЕКА ХРИСТИАНСКОЙ ЭРЫ

Большинство материалов, опубликованных здесь под данным названием, было обнаружено в различных бумагах Масперо, однако в целом они, очевидно, должны были составить текст под названием «Даосизм и буддизм в первые века христианской эры». Поскольку в том состоянии, в каком эти документы находятся сейчас, буддизм рассматривается лишь в связи с даосизмом, причем весьма кратко, мы посчитали необходимым изменить название.

Разбросанные по ящикам и картонным коробкам материалы Масперо включали в себя как страницы, написанные от руки, так и большое число листов, отпечатанных на машинке. К некоторым из них Масперо обращался вновь, добавляя китайские иероглифы или внося замечания, но в большинстве случаев какие-либо исправления или добавления отсутствуют. Все материалы находились в крайнем беспорядке, включая различные редакции некоторых глав (особенно в первой части), двойные, а то и тройные листы, а на вершине страниц — совершенно неразборчивые номера, исправленные, зачеркнутые, стертые, записанные поверх других, из-за чего сплошную нумерацию получить невозможно. Вероятно, Масперо готовил по данной теме специальную публикацию, в которую начал вставлять фрагменты, составленные

для своего лекционного курса или для конференций; у него не было времени сделать окончательную редакцию, и многое из того, что было предусмотрено на будущее или заявлено в некоторых отрывках из того или иного отредактированного варианта, осталось незавершенным или отсутствует вовсе.

Мы постарались привести в порядок все имеющиеся редакции и, не добавляя к ним ничего, что не принадлежало бы руке Масперо, составить из всех фрагментов единое целое, настолько связанное и настолько законченное, насколько это возможно. С этой целью мы использовали также и другие материалы: в частности, фрагмент из 63 машинописных страниц без заголовка и без примечаний, в котором рассматривается древний и средневековый даосизм (многие отрывки из него, в той или иной степени переработанные, можно обнаружить в других публикуемых здесь текстах, ранее не издававшихся); незавершенную рукопись из сорока страниц о «Техниках обретения бессмертия и мистической жизни в даосизме времен Чжуан-цзы», которая датируется 1936—1937 гг., но одна ее часть взята из более старого текста, вероятно из записей для лекционного курса в Коллеж де Франс; «Очерк древнего и средневекового даосизма» — также незавершенную и без примечаний рукопись в двадцать страниц, включая множество пронумерованных ссылок; законченную рукопись лекционного курса «Происхождение даосской религии», читавшегося Масперо в Коллеж де Франс в 1921—1922 гг.; незаконченные переводы биографии бессмертного даоса Чжоу Ишаня (Wieger, «Canon taoïste», N 300), «Кодекса наказаний даосской общины» (Сюань ду люй взнь, Wieger, N 18), начала «Сяо дао лунь» Чжэнь Луаня («Тайсё иссай кё», т. 52, N 2103, цз. 9, с. 144b—145a); и некоторое количество других от-

рывков, примечаний и различных фрагментов, имеющих отношение к даосизму, которые могли стать ориентиром в чудовищном нагромождении документов Масперо.

П. Демьевиль

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Первые века нашей эры, которые в Китае соответствуют Поздней Хань, а также периоду внутренней раздробленности и вторжений варваров, или эпохе Трех царств и Шести династий, были отмечены великими религиозными преобразованиями. Именно в это время были окончательно канонизированы классические тексты и составлены к ним огромные комментарии, получившие впервые ясную форму в конфуцианстве. Именно в это время в Китай проникает буддизм, иноземная религия, которая вскоре начинает пользоваться значительным успехом. Наконец, именно в это время даосизм в своем развитии достигает и религиозного и политического апогея. В течение этих нескольких столетий появились великие идеи, ставшие основой китайской средневековой и современной цивилизации.

Но религиозная история этого периода мало изучена. Что касается конфуцианства, то в имеющихся жизнеописаниях книжников лишь долго перечисляются их обязанности, и почти ничего не говорится об их идеях, а большинство книг утрачено. Что касается буддизма, то в имеющихся жизнеописаниях монахов почти ничего не сообщается об организации общин и их развитии. С даосизмом дело обстоит еще хуже. Даосские сочинения были напечатаны только один раз, в эпоху династии Мин, в 1444—1447 гг., и от этих изданий сохранились лишь два экземпляра — один

в Пекине, другой в Токио¹. Даосский канон был почти недоступен; к счастью, не так давно было предпринято его переиздание², но оно осуществляется еще только десять лет³. Это огромное собрание книг, более тысячи томов, включающих в себя почти 1500 различных

¹ Детальное исследование этих изданий см. у Л. Вигера (*Wieger L. Taoïsme. Bibliographie générale. T. I. Hien-hien, 1911. P. 5*) и у Вэн Дуцзяня (*Weng Tschien. Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature. Harvard Yenching Institute, Sinological Index Series. № 25. Pékin, 1935. P. II—III*). Работа Л. Вигера, на которую я буду постоянно ссылаться в связи с книгами по даосизму, представляет собой каталог всех трудов, содержащихся в Даосском каноне, с короткими примечаниями к каждому изданию, а в конце его находятся два указателя — указатель заглавий и указатель имен авторов. Мои ссылки делаются в сокращенной форме: *Wieger, N...*, и этот номер совпадает с тем, который Вигер дает каждому труду и который означает его место в этом собрании сочинений. Даты издания Даосского канона, обозначенные выше, — это даты, которые дает Вэн Дуцзянь; согласно Вигеру, Даосский канон был напечатан в 1506—1521 гг.

² Дао-цзан (Даосский канон). Шанхай, 1924—1926. — Это издание, которое в сокращенном виде воспроизводит пекинский экземпляр, включает в себя 1120 произведений (1057 книг, напечатанных в 1444—1447 гг., и 63 книги, напечатанные дополнительно в 1607 г.). Я буду постоянно ссылаться на это переиздание, указывая номера его произведений, за исключением даосской энциклопедии *Юнь цзи ци цянь*, в случае с которой я пользуюсь изданием, воспроизведенным в *Си бу цун кань*. Эта энциклопедия, написанная Чжан Цзюнь-фаном, датируется приблизительно 1025 г. (см.: *Chavannes et Pelliot // Journal Asiatique, март—апрель 1913. P. 326*).

³ Следовательно, это библиографическое введение датируется приблизительно 1936 г. Другие части настоящей главы относятся к более поздней редакции. — *Прим. П. Демьевиль.*

работ, большинство которых весьма объемные, так что их нелегкое исследование только начинается.

Итак, в религиозной истории Китая первых столетий нашей эры даосизм играл большую роль как самостоятельно, так и совместно с буддизмом. Успех буддизма в Китае — это один из самых удивительных фактов религиозной истории Дальнего Востока, так как нельзя представить ничего более далекого друг от друга, чем религиозный гений Индии и Китая. Между ними не было ни одной общей идеи, ни одного общего чувства, и на первый взгляд, совершенно непонятно, к каким уловкам прибегали чужеземные миссионеры, чтобы способствовать распространению и усвоению своих доктрин. Лишь недавно установили роль даосизма в этом внедрении, заметив, что главные выражения, обозначавшие духовные практики буддизма, если они не были простым преобразованием терминов санскрита, переводились соответствующими даосскими выражениями¹. Это первый любопытный факт. Но

¹ Даосизм, как и любая другая религия, имел свой собственный словарь терминов, обозначавших духовные практики. Боясь быть непонятым, я не мог оставить эти термины в простой китайской транскрипции и попытался их перевести; но поскольку соответствующих французских терминов, разумеется, никогда не существовало, мне пришлось довольствоваться их приблизительным эквивалентом. Система, которая *a priori* представляется самой простой, заключалась в том, чтобы переводить буквально каждый из терминов, образующих китайские выражения, и составлять из них французские выражения, связывая с ними обозначение даосских духовных практик. Когда французское выражение, таким образом созданное, лишалось какого-либо смысла, я применял этот метод, чтобы не забывать о китайском выражении, к которому оно относилось. Но такой метод чаще всего был неприменим: кроме того, что китайский и французский языки слишком далеки друг от друга, чтобы можно было всегда сделать прямой перевод любого предложения, даосские выражения (и этим

когда мы пожелаем продвинуться еще дальше и исследовать, каким образом буддизм и даосизм оказывали друг на друга влияние, нас очень скоро остановит отсутствие знаний относительно даосских доктрин, а также их эволюции.

Одно из главных затруднений, возникающих при исследовании истории даосизма, связано с тем, что древние даосские книги не датировались; их авторы неизвестны, и мы не знаем, в какую эпоху они были созданы. В даосских книгах почти никогда нет ни предисловия, ни авторских примечаний в начале или в конце, ни хронологического указателя. В некоторых случаях период, в который могло быть создано даосское произведение, колеблется от эпохи Хань до эпохи Мин, т. е. его длительность достигает пятнадцати столетий.

Тем не менее, чтобы написать историю даосизма, необходимо иметь хоть какие-то даты: я считаю, что

они похожи на выражения, обозначающие духовные практики на любом языке) часто принимали смысл, который не имел ничего общего со смыслом простой суммы значений составляющих его терминов и часто был ему даже противоположен. Я приведу лишь один-единственный пример. Выражение *цунь сы*, которое я перевожу как «экстатическая медитация», если рассматривать смысл каждого из двух слов отдельно, означает: «рассматривать свое мышление как прочно связанное с..., применять свое мышление к...» Но вот даосское определение этого выражения: «Во время *цунь-сы* необходимо закрыть глаза и прервать свои размышления» (*Тай и ди цзюнь тань дань инь шу*, цитата из: Юнь цзи ци цян, цз. 44, ба).

Если бы можно было не переводить выражения, обозначавшие духовные практики, то еще меньшая необходимость существовала бы в переводе заглавий книг. Мне представлялось, что эти заглавия слишком часто совпадали по смыслу с такими выражениями, и я не мог ограничиться подобными преобразованиями.

сумел установить некоторые из них. Я не могу изложить здесь это исследование в деталях; ограничусь тем, что представлю его результаты в общем виде и докажу, что в моих датировках даосских книг, которые *Дао цзан* оставляет без каких-либо указаний, нет никакой произвольности.

Если бы даосы были такими же старательными, как буддисты, которые оставили целую серию древних каталогов своих сочинений начиная с VI столетия, мы имели бы три точных ориентира, потому что были составлены по меньшей мере три ранних каталога Даосского канона. Первый создан по приказу правителей древней Сун в 471 г. Лу Сюцзином¹; второй, озаглавленный «Жемчужное ожерелье красного нефрита Трех основателей», был составлен по приказу императора в 713—718 гг. Чжан Сяньтином; наконец, третий составлен по приказу императора в начале эпохи Северной Сун под руководством Сю Сюаня (916—991) и вскоре был сопровожден дополнением, составленным между 1008 и 1017 гг. под руководством Ван Циньжо. Все это в целом сначала называли «Новым каталогом» (*Синь лу*), а после представления императору Чжэнь-цзуну из династии Сун (998—1022) — «Главным каталогом литературных сокровищ» (*Бао вэнь тун лу*)². Ни один из них не сохранился, за исключением нескольких строк ка-

¹ О Лу Сюцзине (406—477) см.: Юнь цзи ци цянь, цз. 5, 5b—7b.

² *Ма Дуаньлинь*. Вэнь сянь тун као (XIII в.), цз. 224, 15а. Текст *Сань дун цюн ган* он датирует только периодом *Кай-юань* (713—741); однако рукописный фрагмент этого труда из Дуньхуана (см. следующее примечание) был скопирован в 718 г., и его дата оказывается такой же точной. Вероятно, это *Бао вэнь тун лу*, который является основой списка № 1 каталога Л. Вигера (*Le Canon Taoïste*, р. 6). О древних каталогах Даосского канона см. также: Pelliot, В. Е. F. E.-O., III, 322, № 4.

талога Тан с названиями двадцати четырех работ¹. Но составить представление о том, каким было собрание даосских книг начала эпохи Тан, можно благодаря двум сохранившимся сборникам извлечений, составленным в ту эпоху: «Самое важное из тайных книг о Дао, выше которого нет ничего» (*У шан би яо*), в ста частях², и «Сумка с жемчужинами трех глубин» (*Сань дун чжу нан*) в десяти частях³. Имя и время жизни автора второго сборника, Ван Сюаньхо, жившего в эпоху Тан, к счастью, сохранились в колофонах *Дао цзана*. Что касается первого сборника, автор которого и дата составления неизвестны, то важные фрагменты копии, сделанной в 718 г., обнаруживаются в рукописях, связываемых Пельо с Дуньхуаном⁴; таким образом, книга относится самое позднее к началу VIII столетия. Благодаря этим двум сборникам у нас есть заглавия и многочисленные отрывки из 194 различных книг, восходящих к началу VII в.

При дальнейшем погружении в историю исследование окажется еще более сложным. Что касается VI в., то в буддийских сочинениях с антидаосской полемикой цитируются многие заглавия даосских книг и отрывки из них. Что касается V в., то каталог Лу Сюцзина, который, как я уже говорил, потерян, регулярно упоминается во фрагменте дуньхуанской рукописи, содержащей каталог эпохи Тан; там приводится

¹ Bibliothèque Nationale, Ms. Pelliot (Дуньхуан), N 2861.

² Дао цзан, 768—779; *Wieger*, N 1124.

³ Дао цзан, 780—782; *Wieger*, N 1125. — Даосский канон разделен на «три глубины» (*сань дун*) в подражание *Сань цзану*, т. е. Трех корзинам (*Трипитака*) буддийских сочинений.

⁴ Bibliothèque Nationale, Ms. Pelliot, N 2861 (Оглавление), 2602 (гл. 29), 2371 (конец гл. 33) и т. д.

двадцать названий. Кроме того, один из редких сохранившихся отрывков¹ сегодня уже утраченной книги даоса первой половины VI в. Сун Вэньмина «Бездна значений о Дао и Дэ» (*Дао дэ и юань*) упоминается в дошедшей до нас «Подлинной книге восьми упрощенный Высочайшего и Чистейшего» (*Шан цин гао шан ба су чжэнь цзин*²), а эта последняя в свою очередь перечисляет двадцать четыре труда, которые должен был изучать тот, кто стремился к бессмертию, в зависимости от того, на каком этапе своего пути он находился. Это дает нам пятьдесят названий, относящихся к середине V в. Наконец, для IV столетия мы имеем два важных списка заглавий книг: соответственно второй и первой половины этого века. Сорок книг упоминаются в «Тайной жизни человека, достигшего (дворца) Пурпурного яна» (*Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань*), агиографической книге (это жизнь некоего Чжоу Ишаня, достигшего бессмертия), которая, как нам известно, не могла быть составлена позже конца IV в. Это известно благодаря случайно сохранившемуся примечанию переписчика, объявляющего, что он закончил копирование 22 февраля 399 г.³ Другой

¹ Сань дун чжу нан, цз. 7, 22b (Дао цзан, 781). О Сун Вэньмине см.: *Maspero H. Les Procédés de «Nourrir le Principe Vital» // Religion Taoïste ancienne* (см.: *Journal Asiatique*, июль—сентябрь. 1937. P. 412, n. 2).

² Сокращенное название — *Ба су цзин*. На самом деле цитирование сводится к трем отрывкам, расположенным отдельно от книги в целом. Текст в них совпадает с сегодняшним текстом этой книги (Дао цзан, 194, с. 4b, строки 5—6; с. 5a, строки 5—6; с. 5b, строки 6—7; *Wieger*, N 423).

³ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, Дао цзан, 152; *Wieger*, N 300; Юнь цзи ци цзянь, цз. 106, 8a—14b; Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь («Общий обзор совершенных людей, которые были в различные эпохи воплощением Дао»), цз. 14, 1a—8a (Дао цзан, 141; *Wieger*,

список еще более важен: Гэ Хун, алхимик, умерший между 325 и 336 г., цитирует более трех сотен заглавий трудов в своем *Бао пу цзы*¹; большинство из них связано с алхимией и талисманами, но есть там также книги о доктрине и ритуалах.

Таким образом, мы имеем определенное число установленных ориентиров, и это помогает нам сделать общий обзор даосской литературы начиная со II в. н. э. и вплоть до эпохи Тан. Этот обзор хотя и неполон, но весьма значителен.

Вначале можно определить однородную группу книг II—IV вв., которые, будучи тесно связанными друг с другом и происходя преимущественно из одной и той же даосской среды, объединяются вокруг одних и тех же фундаментальных идей. Это прежде всего «Книга Желтого двора» (*Хуан тин юй цзин*)², вероятно, самая древняя, и «Подлинная книга великой тайны» (*Да дун чжэнь цзин*), состоящая из 39 разделов³, которая, как мне кажется, представляет собой систематическую обработку «Книги Желтого двора».

N 293). — Это примечание, которое некогда было конечным колофоном, сохранилось благодаря последующим добавлениям, постепенно отодвигавшим его в середину работы, где оно осталось незамеченным.

¹ Бао пу цзы (нэй пянь), Дао цзан, 868—870; *Wieger*, N 1171 (я буду цитировать этот труд в соответствии не с *Дао цзаном*, а с критическим изданием Сунь Синъяня в его *Пин цзинь гуань цун шу*). Во всех главах *Бао пу цзы* имеется множество цитат, но необходимо оставить в стороне длинный перечень заглавий, занимающих несколько страниц 19-й главы первой части (нэй пянь).

² Дао цзан, 167; *Wieger*, Canon taoïste, N 329; Юнь цзи ци цзянь, цз. 12, 30a—60a, издание с лучшими комментариями, чем в сегодняшнем *Дао цзане*. — Цитируется в: Бао пу цзы, цз. 19, 4a.

³ Дао цзан, 16—17; *Wieger*, N 7. — Цитируется в *Бао пу цзы*.

Первая, чрезвычайно запутанная, заполненная загадочными выражениями и именами богов, сегодня почти недоступна пониманию; да и в древности она не была легким чтением даже для тех, кто разделял выраженные в ней идеи. Вторая, более упорядоченная, изложенная более простым языком и более доступная была, кажется, и более распространенной¹. Эти книги, цитируемые в *Бао пу цзы*, представляются мне очень древними: первая из них восходит по меньшей мере ко II в., так как цитируется в *Ле сянь чжуань*. На этих книгах основывается целый ряд работ, таких как: «Подлинная книга восьми упрощений» (*Ба су чжэнь цзин*), которую я уже упоминал, «Волшебная книга (неба) Да ю» (*Да ю мяо цзин*)², «Глубокая книга семи преобразований и семи изменений» (*Ци чжуань ци бянь дун цзин*)³, «Книга Трех Изначальных Совершенных Единых, открытая Повелителем Золотых ворот» (*Цзинь цюэ ди цзюнь сань юань чжэнь и цзин*)⁴ и в последнюю очередь «Книга верного закона трех небес» (*Сань тянь чжэн фа цзин*)⁵. Все эти кни-

¹ В сегодняшнем Даосском каноне эти работы существуют в двух различных формах: в древней форме, где они называются «Внешняя книга (*Вай цзин*) Желтого двора» и «Нефритовая книга (*Юй цзин*) великой глубины»; и с более поздними исправлениями (сделанными между V и VII вв.), где они озаглавлены «Внутренняя книга (*Нэй цзин*) Желтого двора» (Дао цзан, 189—190, *Wieger*, N 328—329) и «Подлинная книга (Чжэнь цзин) великой тайны» (Дао цзан, 16—17; *Wieger*, N 6).

² Дао цзан, 1026; *Wieger*, N 1295.

³ Дао цзан, 1030; *Wieger*, N 1312.

⁴ Дао цзан, 876; *Wieger*, N 250; Юнь цзи ци цянь, цз. 50, 10а—17b, изданная лучше, чем в составе нынешнего *Дао цзана*, но в некоторых местах сокращенная. — Цитируется в: *Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань*, 13а—b.

⁵ Дао цзан, 876; *Wieger*, N 1188.

ги цитируют две первые, которые, наоборот, ничего о них не знают, следовательно, являются более поздними; с другой стороны, они предшествуют *Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань*, которая все их упоминает. Поскольку они цитируют друг друга, то я рассматриваю их как появившиеся в одно и то же время: они должны принадлежать первой половине IV в.

Все эти книги признают огромное значение и авторитет «Подлинной книги великой тайны» (*Да дун чжэнь цзин*), и идеи, которые в них выражены, весьма тесно связаны с идеями этой книги и «Книги Желтого двора»: по моему мнению, этот комплекс взаимосвязанных трудов исходит из того даосского круга, который имел прочные отношения с традицией «Книги великой тайны».

В отличие от работ, которые ссылаются на «Книгу великой тайны», книги, которые содержат цитаты из «Священной драгоценности» (*Лин бао*), с трудом поддаются датировке. «Священная драгоценность» — это священные книги, которые возникли сами собой в виде нефритовых пластин с золотой гравировкой благодаря сгущению чистой пневмы во время зарождения мира; боги, которые не были чисты настолько, чтобы созерцать священные книги непосредственно, слушали, как их декламировал вслух Небожитель Исходного первоначала (*Юань ши тянь-цзунь*), который один только и мог их прочитать, ибо, как и «Священная драгоценность», был порожден сгущением пневмы во время зарождения мира. Боги же, в свою очередь, вырезали иероглифы на нефритовых пластинах и хранили эти пластины в небесных дворцах. Я не знаю, когда начали использовать выражение «линбао». Самые древние книги школы *линбао*, которые, видимо, играли ритуальную роль в религиозных церемониях, также восходят по меньшей мере к III в. Книги этой группы, которые имели доктринальный характер, появились, как мне

кажется, позже; самая важная из них, «Книга спасения бесчисленного множества людей, написанная (Небожителем) Исходного первоначала» (*Юань ши у лян ду жэнь цзин*), должна была появиться в пределах IV и V вв., в эпоху, когда традиция линбао, кажется, начала распространяться и занимать перво-степенное место в даосизме.

Эти две группы трудов дают начало двум тенденциям, каждая из которых представляет особую концепцию способа спасения и тем самым религии в целом. Вопреки своим фундаментальным расхождениям эти тенденции не изображались антагонистическими. Адепты Священной драгоценности знали о «Книге великой тайны» и о других книгах этой традиции и не опровергали их идеи, напротив, они цитировали и использовали эти книги, стремясь не заменить их, но дополнить и продолжить. И адепты «Книги великой тайны» не выступали против такой претензии, но принимали ее как вполне естественную. Как для тех, так и для других отправлением культа было важнее, чем доктрина. Обе тенденции, которые эти книги подчеркивали, как мне кажется, всегда существовали в даосизме, но не всегда имели одно и то же значение: школа Священной драгоценности особенно сильно развивалась — отчасти спонтанно, отчасти под влиянием некоторых буддийских доктрин — начиная с III—IV вв., когда даосы еще верили, что буддизм является особой формой их собственной религии и тенденциозно его интерпретировали на свой манер.

Я, разумеется, не пытался представить исчерпывающую историю развития даосизма в первые века нашей эры — это было бы слишком долго. Кроме того, поскольку я не смог бы прояснить некоторые положения, имеющие отношение к книгам Священной драгоценности, я оставил их в стороне и ограничился главным образом изучением даосских кругов, которые

в IV в. обращались к «Книге великой тайны». В первую очередь я буду рассматривать индивидуальную религиозную жизнь верующих и поиски вечной жизни в даосизме III—IV столетий; затем организацию общин, их церемонии, их жизнь до и после великого восстания 184 г.; наконец, отношения даосизма с буддизмом в первых буддийских сообществах Китая. Впрочем, у меня нет намерения представить законченное исследование этих вопросов: приступая к изучению религии, о которой ничего или почти ничего неизвестно, включая церемонии, культ, доктрины, организацию, историю, неизбежно сталкиваешься с проблемами и допускаешь ошибки. Мне приходится ограничиться несколькими обзорами, которые, я надеюсь, смогут помочь в дальнейшей работе.

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ И ПОИСКИ БЕССМЕРТИЯ

Древний даосизм — это прежде всего религия, помогающая верующим обрести вечную жизнь, или, как говорят китайцы, жизнь, которая не должна иметь конца (*чан шэн*). Это понятие вечной жизни, которое кажется почти христианским, скрывает в себе идеи, весьма отличные от христианских. Дело в том, что в реальности проблема бессмертия и вечной жизни ставилась даосами и христианами по-разному. Последние, под влиянием греческой философии, обычно рассматривали дух и материю как две различные субстанции: еще в дохристианскую эпоху допускалось, что смерть распространяется лишь на материю, а нематериальный и, в сущности, бессмертный дух оставляет нетронутым. Но китайцы никогда не проводили такого различия между духом и материей. Для них существовала лишь одна-единственная субстанция, которая от состояния невидимого и бесформенного переходила к состоянию

видимому и имеющему форму¹. Человек не состоит из одной-единственной души и одного материального тела — он полностью материален.

В то время, как для людей Запада бессмертие изначально предполагалось у той стороны человеческого существа, к которой относился его дух, и весь вопрос заключался в том, чтобы избежать для своей души бессмертия страданий и приобрести бессмертие счастья, для приверженцев даосизма проблемой было само достижение бессмертия: необходимо было, чтобы человеческое существо еще сумело его завоевать, так как в момент смерти все элементы, образующие это существо, рассеивались.

Возможно, первые основатели верили, что такое бессмертие можно получить при жизни посредством уничтожения смерти. Однако в эпоху Хань даосы, видимо, руководствовались не такими фантастическими идеями. Необходимо было еще при жизни развить в себе что-то вроде внутреннего зародыша, наделенного бессмертием, который завязывался, рос и, став зрелым, преобразовывал грубое тело в тело тонкое, легкое и бессмертное, подобно тому как цикада выбирается из своей оболочки или змея сбрасывает старую кожу. Это рождение в вечной жизни в точности походило на самую обычную смерть. Считалось, что верующий даос лишь делал вид, что умирает; его хоронили в соответствии с обычными обрядами. Но это была только видимость: на самом деле в могиле оказывался меч или бамбуковый посох, которому даос сообщал внешний вид своего тела; настоящее тело, ставшее бессмертным, отправлялось жить среди бессмертных. Именно это называлось «освобождением от тела» (или от «тупа»)

¹ Эта старая теория, или теория (*Си цы*) главного философского приложения к *И цзиню*, была сохранена в своем первоначальном виде как в даосизме, так и во всех школах китайской философии.

(*ши цзей*); говорили, что «освобождение тела — это ложная смерть»¹.

Следующий ниже анекдот из написанной в III в. даосской биографии императора У (140—87 до н. э.), а также, возможно, некоторых других императоров эпохи Хань, озаглавленной «События и деяния во дворце Хань» (*Хань цзинь чжун ци цзюй чжу*), показывает, чем являлось «освобождение тела»². Герой анекдота Ли Шао-цзюнь — это исторический персонаж, алхимик, упоминаемый Сыма Цзянем, который был его современником.

Когда Ли Шао-цзюнь собрался уезжать, императору У приснилось, будто вдвоем они взбираются на гору Сун. На полпути с облака к ним спустился посланник — верхом на драконе, с официальной табличкой в руке — и сообщил: «Великий Единый (*Тай-и*) просит Шао-цзюня прийти к нему». Император проснулся и сказал тем, кто его окружал: «Мне только что приснилось, что Шао-цзюнь намерен меня покинуть». Через несколько дней Шао-цзюнь заявил, что болен, и умер. Прошло уже много времени со дня его смерти, когда император приказал открыть его гроб. Тела в гробу не было — там лежали лишь одежда и головной убор.

Бао пу цзы содержит и другие истории подобного рода. Например, историю о том, как родные

¹ Юнь цзи ци цян, цз. 84, 4а.

² Хань цзинь чжун ци цзюй чжу // *Бао пу цзы*, цз. 2, 8b. — Термин *ци цзюй чжу* обозначает официальные собрания описаний деяний императоров, зафиксированных при их жизни историографами (о составлении официальной китайской истории см.: *Maspero H. La Chine et l'Asie Centrale // Histoire et Historiens depuis cinquante ans*, t. II); однако в работе, которую цитирует *Бао пу цзы*, официальным являлось лишь название: это было собрание даосских легенд об императоре У.

даосского наставника и двух его учеников заставили вскрыть их гробы — в каждом находился бамбуковый посох, к которому было привязано написанное киноварью послание; это значило, что все трое прошли освобождение от тела¹.

В конечном счете важны были не какие-то необыкновенные чудеса, не вознесения на небо среди бела дня на драконе, вроде того, что произошло с Желтым императором (*Хуан-ди*), одним из мифических основателей даосизма; важна уверенность верующих, что однажды, после видимой смерти, они будут наслаждаться счастливым бессмертием, если сумеют его завоевать.

ВНЕШНЯЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ: ПРАКТИКИ И УПРАЖНЕНИЯ

*Первые шаги на пути к бессмертию:
добродетельная жизнь и «праведные деяния»*

Как достигается бессмертие?

Авторов, чуждых даосизму, поражают прежде всего его алхимические практики и диеты — именно их они выделяют среди всего прочего. Ван Чун, известный писатель I в. н. э., говорил:

Даосы поглощают золотую и нефритовую эссенцию и питаются грибной плесенью, чтобы сделать свое тело легким и обрести бессмертие.

И в другом месте:

Даосы говорят, что если управлять пневмой, то не умрешь...

Наконец, Ван Чун говорит, что люди, которые практикуют даосские методы, «воздерживаются

¹ Бао пу цзы, цз. 2, 9а.

от питания злаками»¹. Все это действительно важно. Но этого недостаточно. Нужно также вести чистую жизнь и упражняться в нравственных добродетелях. Два ряда практик дополняют друг друга и имеют равное значение. Самый великий алхимик IV столетия, Гэ Хун, категорически утверждает:

Тот, кто не совершает добродетельных поступков и ограничивается магическими методами, никогда не достигнет вечной жизни².

Что представляли собой добродетельные поступки, можно узнать благодаря описанию жизни одного бессмертного (я уже говорил о нем), описанию, составленному в IV в., которое, к счастью, выжило в катастрофе, постигшей почти всю даосскую литературу той эпохи, — «Тайной жизни человека, достигшего дворца Пурпурного яна». Герой по имени Чжоу Ишань, которого этот небольшой опус помещает в конец Поздней Хань, никогда не существовал, но именно благодаря этому автор сумел дать волю своему воображению и описать идеал даосской жизни во всем его совершенстве. Вот начало этого жизнеописания³:

Будучи еще совсем юным⁴, Чжоу Ишань любил медитировать, сидя в укромном тихом месте. С рассветом, прополоскав рот, он вставал лицом на Восток, сглатывал слюну и делал более ста вдохов, затем дважды приветствовал восходящее солнце. Чжоу Ишань повторял это ежедневно. Своему отцу, который спрашивал о смысле такой практики, он от-

¹ Ван Чун. Лунь хэн, цз. 7, 6а (изд. *Сы бу цун кань*; пер. Forke, t. I, 339); цз. 7, 8а (I, 342); цз. 7, 11а (I, 347).

² Бао пу цзы, цз. 3, 8б.

³ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 1а—b (Дао цзан, 152).

⁴ Чжоу Ишаню было тогда шестнадцать лет.

вечал: «Я всем сердцем люблю сияние солнечных лучей, поэтому и приветствую солнце».

В первое число месяца, утром, Чжоу Ишань отправлялся на прогулку по рынку, по улицам, по площадям и, встретив бедняков или нищих, снимал свою одежду и отдавал им... В один год, когда случилась великая засуха и ведро риса стало стоить тысячу связок монет, дороги были усеяны голодными. Чжоу Ишань растратил все свое состояние и разорил свою семью, чтобы помочь людям в их беде; и сделал он это украдкой, так, чтобы люди не узнали, что эти щедрые дары исходят от него.

Добрые поступки Чжоу Ишаня были вознаграждены встречей с бессмертным, который наставляет его на путь к бессмертию и посвящает в алхимические и диетические практики.

Мы видим, что для автора этого жизнеописания добрые деяния обладали огромным значением. Дело в том, что в даосизме той эпохи практика добродетели должна была предшествовать поискам технических методов. Уже столетием раньше алхимик Гэ Хун, на которого я ссылаюсь, говорил об этом, цитируя священные книги¹.

Баопу-цзы спросили, действительно ли практикующие дао вначале должны накопить заслуги? Он ответил:

«Это так. Согласно второй главе „Книги Нефритовой печати“, прежде следует накапливать заслуги, а потом избавляться от недостатков. Для практикующих дао наивысшая заслуга — спасти людей от опасности, помогать им не впадать в уныние, охранять их от недугов, препятствовать их преждевременной смерти. Взыскующие бессмертия должны брать за основу пять добродетелей.

¹ Бао пу цзы, цз. 3, 8b—9a. — «Книга Нефритовой печати», *Юй цзянь цзин*, цитируемая в этом отрывке, сегодня утрачена.

В той же книге сказано: тот, кто желает стать земным бессмертным¹, должен совершить триста добрых дел, а тот, кто желает стать небесным бессмертным, — тысячу двести добрых дел. Если совершенно тысяча сто девяносто девять добрых дел, а потом вдруг одно злое, то утрачивается действительность предыдущих добрых дел и их совершение надо начинать сначала.

Та же книга говорит: если совершение добрых дел еще не закончено, не будет никакого толку принимать снадобья бессмертных. Если же только совершать добрые дела, но не принимать снадобья бессмертных, то, хотя и нельзя будет достичь бессмертия, все же можно будет избежать напасти внезапной смерти».

Точный учет добрых и злых деяний каждого человека ведется специальным божеством, Руководителем судеб.

Эти отрывки из «Книги нефритовой печати» показывают, что автор «Тайной жизни человека, достигшего дворца Пурпурного яна» верен даосской традиции, заставляя своего героя совершать богоугодные поступки, прежде чем тот займется алхимическими исследованиями. И это был не только идеал жизни святого, которым верующие восхищались, — в эпоху Хань можно найти даосов, которые и поступали как Чжоу Ишань. Я не могу цитировать всех, кто упоминается в «Истории Поздней Хань», — их по меньшей мере пятнадцать². Они кормят сирот, ремонтируют

¹ Земные бессмертные считались бессмертными низшего уровня; небесные бессмертные — бессмертными высшего уровня.

² Хоу Хань шу, цз. 49, 1a; цз. 51, 1b; цз. 57, 6b; цз. 60a, 3b; цз. 62, 3a; цз. 70, 2a; цз. 72, 3a; цз. 80, 1b; цз. 87, 2a; цз. 90B, 1a; цз. 104B, 5a; цз. 112A, 6b; и т. д. (*Хоу Хань шу*, как и истории других династий, цитируются по изданию Тушу Цзичэна, Шанхай, 1888). — Я считаю лишь тех, о ком говорится, что они практиковали или по-

дороги, строят мосты. Добровольная бедность — это одна из обычных форм религиозной жизни в даосизме этой эпохи: чаще всего адепт распределял свое имущество между своими родственниками; но иногда его раздают всем беднякам страны. Некий Чжэ Сян, унаследовавший огромное состояние, раздал его бедным и, поскольку ему это ставили в упрек, заявил: «Наша семья копила эти богатства с давних времен. Но излишек имущества — это ошибка, от которой даосы отказываются!»¹

Другая сторона нравственной жизни, которую тексты показывают не так отчетливо, — это искупление и раскаяние в совершенных ошибках. В отрывке из «Книги нефритовой печати», который я выше цитировал, есть об этом несколько слов после рассказа об исполнении добрых поступков. Эту сторону нравственной жизни можно увидеть в практических действиях «Желтых повязок», даосов-повстанцев, которые в 184 г. были серьезной угрозой для династии Хань². У них болезнь считалась следствием прежних грехов. Больной предстал перед священником либо перед особым колдуном и, встав на колени, объявлял себя виновным в ошибках, потом падал ниц и просил освободить от грехов. Священник записывал его имя и его раскаяние на трех табличках, соответствующих Небу, Земле и Воде: первая сжигалась, вторую закапывали в землю, третью опускали в воду. Кроме того, наставник, держа в руках бамбуковый шест с девятью узлами (9 — число Неба), совершал магические операции и читал вслух заклинания над водой. Он заставлял больных лечь на землю, говорил, что раскаивается

клонялись Хуан-лао; у многих это сопровождалось аскетической жизнью и подавлением желаний.

¹ Хо Хань шу, цз. 112А, 6б.

² Сань го чжи, Вэй чжи, цз. 8, 9б; Хо Хань шу, цз. 105, 2б.

в их ошибках, и заставлял их выпить заколдованную воду. Через несколько дней, когда больные исцелялись, говорили, что они были достойными верующими; тот, кто не выздоравливал, считался наказанным за отсутствие веры. Наказания заключались в том, чтобы исполнить под надзором религиозных властей различные богоугодные работы: отремонтировать сто шагов дороги, обеспечить рисом и мясом бесплатные публичные гостиницы и др.

Практиковать добродетель и избавляться от грехов, исповедоваться и раскаиваться в своих ошибках, совершать добрые деяния, кормить голодных и одевать тех, кто не имеет одежды, помогать больным, раздавать свое состояние беднякам, наконец, делать добро тайно, не хвастаясь этим, — все это хорошо известно и близко западному человеку. Но в Китае эпохи Хань это было нечто новое: в отличие от конфуцианства, для которого человек всегда был лишь винтиком социальной машины, даосизм создавал для китайцев подлинно индивидуальную нравственность. Необходимо было сохранять по меньшей мере частичку власти, чтобы быть в состоянии применять правила конфуцианской морали; даосская нравственность была обращена к миру в целом: ей могли следовать все. Она, разумеется, способствовала утверждению даосизма во времена его популярности даже в глазах тех книжников, которые никогда не имели никакой склонности к алхимии и которые оставались, между прочим, приверженцами конфуцианских доктрин.

Физиологические практики

Даосы древних времен, для которых бессмертие оказывалось возможным лишь при сохранении жизни материального тела, должны были многое сделать,

чтобы преобразовать тяжелое смертное тело в легкое бессмертное с золотыми и нефритовыми костями и плотью. Им следовало заниматься многочисленными практиками, которые одна религиозная книга III в. ре-зюмирует в следующих стихах¹:

Жизнь того, кто принимает киноварный эликсир
и хранит Одно,
Окончится только со смертью Неба.
Тот, кто возвратит семя и будет практиковать
зародышевое дыхание,
Жить будет беспредельно долго.

Этими загадочными терминами обозначаются важнейшие практики, необходимые для достижения бессмертия: «принимать киноварный эликсир», т. е. заниматься алхимией; «хранить Одно», т. е. концентрироваться, медитировать и входить в экстаз; наконец, две последние строфы коротко описывают сексуальные и дыхательные практики.

Чтобы достичь бессмертия, даосскому адепту требовалось выполнить следующие действия: устранить причину дряхления и смерти материального тела и создать тонкое нематериальное тело. Но чтобы понять, как это происходит, необходимо знать, каким образом даосы представляли себе внутреннее устройство человеческого тела².

Многие книги III и IV вв. были посвящены этой теме. Некоторые из них сохранились по сей день: они перечисляют, именуют и дают длинные описания разнообразных богов, живущих в трех киноварных полях,

¹ Цитируется в *Бао пу цзы* (гл. 3) как взятое из одной из «Книг бессмертных» (*Сянь цзин*) без уточнения названия.

² Я уже давал детальный обзор китайской анатомии и физиологии (см.: *Journal Asiatique*, апрель—июнь 1937. P. 182—197). См. также: *Thiersan D. de. La médecine chez les Chinois*. Paris, 1863.

а заодно и в других частях тела, — очевидно, с целью дать адепту что-то вроде путеводителя и позволить узнать их, когда они предстанут в его видениях; иными словами, если мы предпочитаем оставаться на нашей точке зрения, а не на точке зрения даосизма, то эти книги должны были руководить самими видениями и направлять их к определенной цели, каким-то образом их классифицируя, т. е. возводя в правило опыты первых учителей, так, чтобы ученики, вдохновленные точными и детальными описаниями, не уходили от этих опытов слишком далеко. Все эти книги принадлежат к школе, или, если слово «школа» кажется слишком смелым, к объединению, которое опиралось на «Подлинную книгу великой тайны» (*Да дун чжэнь цзин*), состоящую из 39 глав, и которое сделало из нее основополагающий текст своей доктрины. После V в. этот вопрос, кажется, перестал интересовать даосские кружки; и если литература последующих столетий еще обращается к нему, то ничего нового уже не привносит.

С одной стороны, даосы, как и все китайцы, делят тело на три части — верхнюю (голова и плечи), среднюю (грудь) и нижнюю (живот и ноги); внутренние органы они распределяли на два класса: первый класс — это «пять органов» (*у цзан*) (легкие, сердце, селезенка, печень и почки) и «шесть вместилищ» (*лю фу*) (желудок, желчный пузырь, толстая кишка, тонкая кишка, мочевой пузырь), второй класс — это «три котла» (*сань цзяо*), т. е. пищевод, внутренний канал желудка и уретра, которые втроем образуют одно вместилище. Верхняя часть включает в себя органы чувств: глаза, уши, нос, язык и пальцы, главный орган осязания. Основные физиологические функции располагаются в средней и нижней частях тела, тогда как все, что касается интеллектуальной жизни, связано с верхней частью, за исключением самого ор-

гана мышления, которым для китайцев было сердце, располагавшееся в средней части. Несмотря на это важное исключение, распределение духовной и вегетативной жизни между тремя частями тела играло свою роль в китайских представлениях о теле.

С другой стороны, даосы разделяют идеи китайских медиков¹ о дыхании, пищеварении и циркуляции. Дыхание составляют два этапа — вдох, зависящий от принципа инь, потому что он нисходящий, проводящий внешний воздух (пневму-ци) через селезенку до печени и почек, и выдох, зависящий от принципа ян, потому что он восходящий, переносающий пневму из почек через селезенку в сердце и легкие. Проходя через селезенку, воздух выгоняет из нее пневму пяти вкусов, порожденную пищеварением; под влиянием селезенки твердая пища спускается через пищевод в желудок и соединяется в селезенке с водой (для которой имеется специальный канал, отличный от пищевода), чтобы создать кровь: кровь, подталкиваемая дыхательной пневмой, продвигается на три дюйма в вены, порождая таким образом циркуляцию.

К этим разделяемым всеми представлениям даосы добавляют другие, свойственные только им. В трех частях тела они размещают три главные области: одну в голове, вторую в груди, третью в животе; это что-то вроде командных пунктов каждой из частей. Их называют «киноварными полями» (*дань тянь*), тем самым обозначая важнейший элемент эликсира бессмертия — киноварь. Первое поле, или дворец *Ни-хуань* (нирваны²), находится в мозгу; второе поле,

¹ Я не утверждаю, что даосы заимствовали эти понятия у медиков: китайская медицина всегда находилась под влиянием даосизма, и первыми врачами, которые уже не были знахарями, могли быть даосы.

² Что касается транскрипции второго иероглифа, Масперо колебался в различных редакциях этой работы между *вань*, который представляет собой современ-

Пурпурный дворец, — вблизи сердца; третье поле, нижнее киноварное, расположено ниже пупка.

Эти три дворца имеют одно и то же общее устройство: все они образованы девятью ячейками размером в дюйм, расположенными в два ряда по пять и по четыре ячейки. Первая в ряду из пяти ячеек — единственный вход в этот сложный ансамбль из девяти ячеек, или девяти дворцов. Ее третья внешняя сторона (три десятых дюйма) служит вестибюлем; ячейки круглые и пустые внутри, их стены изнутри ярко-красного цвета. Единственное различие между ячейками трех частей тела заключается в том, что ячейки мозга расположены по горизонтали впереди и позади головы, в два этажа, пять снизу, четыре сверху, тогда как ячейки груди и живота, кажется, располагаются по вертикали, двумя параллельными линиями — ряд из пяти ячеек впереди, ряд из четырех ячеек сзади.

Но полной уверенности в этом нет, так как единственные подробные описания относятся к верхнему киноварному полю, находящемуся в голове. Нельзя исключать возможность того, что девять дворцов являлись грубым и схематичным изображением желудочков мозга. Внизу, при входе, находится дворец Зала правительства (*Мин-тан-гун*); за ним дворец Тайной палаты (*Дун-фан-гун*), затем дворец Киноварного поля, который, собственно говоря, и есть *Ни-хуань*, затем дворец Живой жемчужины (т. е. ртути) (*Лю-чжоу-гун*) и, наконец, дворец Нефритового императора (*Юй-ди гун*); сверху, начиная со лба, дворец Небесного двора (*Тянь-тин-гун*), дворец Великой вершины (*Тай-ци чжэнь-гун*), дворец Таинственной киновари (*Сюань-дань-гун*), который находится как

ное официальное произношение (но необычное), и *хуань* (см.: *Journal Asiatique*. 1937, I. P. 194). Мы везде ввели *хуань*. — Прим. П. Демьевиля.

раз над дворцом Киноварного поля, и, наконец, дворец Великого повелителя (*Тай-хуан-гун*).

Термин *ни-хуань*, который буквально означает «пилюля из грязи», является транскрипцией санскритского слова *нирвана*. Следовательно, окончательная разработка сложной анатомической системы даосов только-только завершилась в III—IV вв., когда были написаны те книги, из которых я взял элементы этого описания, так как раньше эпохи Поздняя Хань ни о каком буддийском влиянии не могло быть и речи. Общая теория киноварных полей является очень древней, но подробное описание киноварного поля головы вместе с его девятью ячейками должно приходиться именно на это время.

Что касается груди, то здесь через «дверцу» мы попадаем на этажи (*Лоу-гэ*) (трахею), ведущие в Зал правительства и к следующим ячейкам: дворцу Живой жемчужины (сердце) и киноварному полю, которое находится в трех дюймах под грудной клеткой. В животе Зал правительства — это селезенка, а киноварное поле расположено на три дюйма ниже пупка.

Но девять дворцов — это далеко не все места обитания богов, которые можно найти в каждой части тела. Первые три дворца нижнего ряда, находящиеся ближе всего ко входу, образуют вместе с другими расположенными слева и справа павильонами три Желтых двора (*Хуан тин*), центр которых в голове расположен в глазах, а в животе — в селезенке. Вход во дворец охраняется павильонами, где обитают божества. А снаружи находятся два уха, нечто вроде павильонов с барабанами и колоколами, которые оттуда объявляют о появившихся посетителях.

Рядом со входом в верхнее киноварное поле, над промежутком между бровями, посредине лба, находятся справа Желтые ворота (*Хуан цюэ*), а слева Пурпурная терраса (*Цян тай*), образующие ве-

стибюль входа, который называют «Двойным по-лем, охраняющим пространство размером в дюйм» (*Шоу-цунь шуан-тянь*) и который занимает три десятых дюйма между бровями и основанием носа¹. Под бровями, образующими Цветочный навес (*Хуа-гай*)², в левом и правом глазу находятся Восточный и Западный дворцы, которые называют также Зеленой палатой (*Цин-фан*), или Зеленой канцелярией (*Цин-фу*), и канцелярией Белой чистоты (*Хао-цин-фу*) (зеленый — цвет востока, а белый — цвет запада); они сообщаются с дворцом Зала правительства. На дюйм сзади расположена Тайная палата, или Золотая палата, которая также имеет несколько павильонов; вначале обитель Загадочной эссенции (*Сюань-цзин-шэ*) и Темные ворота (*ю цюэ*), затем Желтые ворота (*Хуан-цюэ*) и Пурпурная дверца (*Цзы-ху*), первые справа, вторая — слева: эти два последних сооружения на самом деле должны повторять сооружения Зала правительства; но описания настолько туманны, что Тао Хун-цзин, отчаявшись создать точную топографию, сделал из них различные сооружения³.

В Тайной палате, или, как еще говорят, в Пурпурной палате, находится Нефритовая стена Золотого зала (*Цзинь-та юй-чэн*), за которую не заходят божественные бессмертные, когда им дают аудиенцию.

На самом деле божественные дворцы изображаются по образцу дворцов земных: нижний ряд девяти дворцов с пятью сооружениями, одно за другим, подобен на земле императорскому дворцу с пятью сле-

¹ (Дун чжэнь) Тай шан су лин дун юань да ю мяо цзин, 16а—17а (Дао цзан, 1026; *Wieger*, N 1295).

² Хуан тин нэй цзин чжэнь цзин, раздел 6 (Дао цзан, 190; *Wieger*, N 399).

³ Тао Хунцзин. Дэн чжэнь инь цзюэ («Тайная формула для того, чтобы достичь [положения] совершенного человека»), цз. 1, 11а (Дао цзан, 193; *Wieger*, N 418).

дующими друг за другом дворами, каждый с залом на открытом воздухе; и как земные чиновники получают аудиенцию во дворе, который расположен перед вторым залом дворца, так бессмертные божественные вельможи и совершенные чиновники принимаются во дворе второй ячейки дворца Ни-хуань. Три внешних дворца, со всеми примыкающими к ним павильонами, образуют, как мы видели, особый ансамбль, служащий для аудиенций и приемов, — Желтый двор (*Хуан-тин*). Шесть других дворцов недоступны для богов и трансцендентных существ, обитающих в теле. Позади места расположения девяти дворцов верхней части тела имеются маленькие ворота, Черный ход (*Хоу-ху*) через Нефритовую ось: это темячко¹.

Средняя и нижняя части тела также заполнены жилищами богов. Некоторые из них те же, что и жилища головы: пупок является и горой Куньлунь, а возле него находятся Желтые врата; Высокая терраса (сердце) расположена ниже Цветочного навеса (легких)². Остальные жилища свойственны лишь какой-то одной части тела, как например Золотая обитель (*Цзинь-шэ*), Серебряный город (*Инь-чэн*), башня Киновари (*Чжоу-лю*), располагавшиеся недалеко от пупка. В середине живота тонкая кишка — это Великая стена (*Чан-чэн*)³. Расстояние между почками — это Темные врата (*Ю-цюз*), которые сообщаются с ушами⁴. Немного ниже находится Океан (*Да-хай*) под названием Тихая вода (*Жо-шуй*) (пузырь): там живет божественная черепаха, которая выдыхает и вдыхает Изначальную пневму и, выливая

¹ Что касается этого описания, см.: Тай шан дун фан нэй цзин чжу, 1а—2b (Дао цзан, 59; *Wieger*, N 130); Да дун юй цзин, цз. 1 (Дао цзан, 16; *Wieger*, N 7).

² Тай шан хуан тин чжун цзин цзин, 10а.

³ Хуан тин нэй цзин юй цзин.

⁴ Там же.

ее, порождает ветер и дождь, проникающие во все четыре конечности¹.

Для даосов именно здесь находились главные органы тела: вечная жизнь зависит от того, как с ними обращаются. Простой человек ими пренебрегает, адепт же даосизма, умеющий правильно их использовать, достигает бессмертия. Именно в них уничтожаются причины смерти и создается зародыш бессмертного тела.

Для этого существует немало способов; все они могут быть разделены на три класса: прием снадобий, контроль над циркуляцией пневмы, занятия алхимией. Каждый из способов может в какой-то мере привести к бессмертию, но одновременное или последовательное использование значительно повышает эффективность их действия.

Алхимические практики

Алхимические методы предоставляют наибольшие возможности в обретении бессмертия, но начинать следует с других способов. И если ценность алхимии признается всеми, то необходимость ее использования нередко оспаривается. Гэ Хун в IV столетии категорически заявлял, что без алхимии можно продлить жизнь, но вечным стать нельзя; однако уже в его время многие даосы признавали и другие методы, равные по силе действия методам алхимии: разумеется, тот, кто умел успешно применять алхимические рецепты, становился бессмертным самого высокого ранга, но и циркуляция пневмы, искусно практикуемая, также приводила к бессмертию, хотя и меньшего ранга; и

¹ Лао цзы чжун цзин, цз. 1, 19е, обожествление (Юнь цзи ци цян, цз. 18, 14а).

даже поглощение не имеющих отношения к алхимии снадобий, метод, стоящий еще ниже, тоже позволяло достичь бессмертия, естественно, еще более низкого уровня. В наши дни этот вопрос уже не обсуждается, и я не знаю ни одной работы, ни современной, ни даже изданной после эпохи Тан, где утверждалось бы, что алхимия необходима для достижения бессмертия; напротив, сложность и дороговизна методов постоянно сокращали если не практическое, то по меньшей мере теоретическое ее значение в даосизме, сокращали в пользу других методов, в то самое время, когда сама она стремилась (по примеру медицины, но с меньшим успехом) отделиться от даосизма и стать областью чисто научных знаний, в какой-то мере дискредитированных, что объясняется постоянным обращением к ней разного рода шарлатанов.

Суть алхимических методов заключается в подготовке и употреблении киновари (*дань*, сернистая ртуть). Они не избавляют от использования других методов, а дополняют их. Это завершение пути адепта, венец его жизненного поприща, если он сможет до него добраться. Циркуляция пневмы и прием снадобий — это методы женской киновари (*инь дань*); благодаря им мы можем получить бессмертие, правда, только бессмертие низшего уровня. Алхимия — это метод мужской киновари (*ян дань*), только благодаря ему можно стать «летающим бессмертным» (*фэй сянь*) и достичь самых высоких ступеней в иерархии бессмертных.

Это сложная и дорогостоящая техника, так как она не сводится только к употреблению киновари; необходимо пройти весь путь ее подготовки. Я не могу здесь дать его пространное описание: к тому же сами даосские книги сообщают об этом пути далеко не все — секрет грандиозного труда трансмутации киновари посвященные передавали устно от учителя к ученику. А найти учителя было дано далеко не каждому.

Если Лю Сян, великий писатель начала нашей эры, которого традиция последующих столетий превратила в алхимика, не сумел получить золото, то именно в силу отсутствия устных знаний; у него была книга, но не было учителя, у которого можно было бы получить секретные формулы; поэтому он и потерпел неудачу¹.

Я ограничусь несколькими общими указаниями, заимствованными из *Бао пу цзы*, книги Гэ Хуна, к которой я уже несколько раз обращался. Необходимо «обновить» киноварь, чтобы получить ее очищенную форму, т. е. произвести трансмутацию киновари в ртуть и ртути в киноварь.

Если раскалить порошок киновари (*дань ша*), то он превратится в ртуть. Есть люди, которые не могут в это поверить: «Киноварь по природе есть красная субстанция, как же она может стать белой»? И еще говорят: «Киноварь — вещество твердое, а если раскалить твердое вещество, то оно превращается в золу, как же киноварь [способна стать ртутью]?²

Операцию трансмутации повторяют девять раз, и с каждой трансмутацией киноварь становится более активной и более мощной.

Киноварь, подвергшаяся трансмутации один раз (*и чжуань дань*), приносит человеку бессмертие через три года после ее приема. Киноварь, подвергшаяся трансмутации два раза, приносит человеку бессмертие через два года после ее приема. Киноварь, подвергшаяся трансмутации три раза, приносит человеку бессмертие через год после ее приема. Киноварь, подвергшаяся трансмутации четыре раза, приносит человеку бессмертие через полгода после ее приема. Киноварь, подвергшаяся трансмутации пять раз, приносит бессмертие через сто дней после ее при-

¹ Бао пу цзы (нэй пянь), цз. 2, 10а—11b.

² Там же. Цз. 4, 3b.

ема. Киноварь, подвергаясь трансмутации шесть раз, приносит человеку бессмертие через сорок дней после ее приема. Киноварь, подвергаясь трансмутации семь раз, приносит человеку бессмертие через тридцать дней после ее приема. Киноварь, подвергаясь трансмутации восемь раз, приносит человеку бессмертие через десять дней после ее приема. Киноварь, подвергаясь трансмутации девять раз, приносит человеку бессмертие через три дня после ее приема¹.

Диетические практики

В IV—VI вв. наиболее часто применялись диетические практики и циркуляция пневмы. В принципе, это были независимые друг от друга методы, но использовались они почти всегда вместе (первый был вспомогательным средством для второго).

Причиной смерти является привычка питаться злаками. Как считается, злаки порождают в нашем теле Червей, которые подтачивают его жизненность. Это не обычные черви, как, скажем, глисты, относящиеся к девяти разновидностям паразитов, которые были известны китайской медицине. Это трансцендентные существа, принадлежащие к категории душ и духов. Они не имеют какой-то окончательной формы — «иногда у них вид злобных демонов, иногда они принимают обличье человека». Тем не менее некоторые авторы придают каждому из них ту или иную форму, которую они даже изображают: одного в виде человека, второго в виде чудовища с лошадиными ногами и человеческой головой с рогами, третьего в

¹ Там же, 4а. — Слово *чжуань*, которое я перевожу термином «трансмутация», обозначает двойную операцию, состоящую в производстве ртути через раскаливание киновари, а затем в новом превращении ртути в киноварь.

виде четвероногого животного; но это, кажется, лишь случайные формы, которые трансцендентные существа принимают, когда оказываются рядом с душами и духами, обитавшими внутри тела.

Это Три червя, сань чжун, обитающие в каждом из киноварных полей. Первый червь, Голубой старик (*Цин-гу*), живет во дворце Ни-хуань, в центре головы. Именно он вызывает слепоту, глухоту, облысение, разрушает зубы, закупоривает нос и делает дыхание зловонным. Второй червь, Белая девушка (*Бо-гу*), живет в Пурпурном дворце (*Сян-гун*), т. е. в среднем киноварном поле, в груди, и вызывает болезни сердца, астму, меланхолию. Третий червь, Кровавый труп (*Сюэ-ши*), проживает в нижнем киноварном поле. «Это благодаря ему с болью и муками скручивается кишечник, высыхают кости, дряхлеет кожа, ноги страдают ревматизмом, руки болят, желания теряют свою силу, мысли становятся нетвердыми; благодаря ему мы не можем больше ни есть, ни пить, чувствуем печаль и вздыхаем, силы исчезают, разум слабеет и затуманивается»¹.

Таким образом, Три червя, которых называют также Тремя трупами (*сань-ши*)², суть причины дряхления, недомогания, болезней. Но этим их злодеяния не ограничиваются. Эти враждебные гости шпионят за человеком, находясь внутри его тела, поднимаются на небо, чтобы доложить о его грехах и сократить время, отведенное для его жизни, стараются заставить его скорее умереть, чтобы как можно быстрее освободиться из того тела, в котором они находятся

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 4а; Тай шан сань ши чжун цзин // Юнь цзи ци цянью, цз. 81, 13b—14b.

² Выражение «Три червя» используется в середине II в. (см.: Ле сянь чжуань, цз. 2), термин «Три трупа» появляется в середине IV в. (см.: Шэнь сянь чжуань, цз. 3, 5а).

в заключении и на которое смотрят как на тюрьму. В конце каждого цикла из 60 лет, в 57-й день *гэнь шэнь*, Властитель Севера (*Бэй-ди*) «открывает врата всех грехов и принимает просьбы от всех духов» в верхнем дворце Великой тайны. В этот день Три трупa, составив список грехов человека, поднимаются на небо, чтобы о них отчитаться, и Властитель судеб отрезает некоторое количество дней от жизни человека в соответствии с его прегрешениями. Когда человек умирает, Трупы выходят из тела, становятся привидениями и отправляются путешествовать; они принимают жертвы, пьют и едят; поэтому они желают, чтобы человек умер¹. Другие духи сопротивляются намерению Трупов сократить жизнь человека, и вследствие этого внутри тела разыгрываются настоящие битвы. «Когда мы видим во сне, что собираемся сражаться со злыми людьми, это значит, что Трупы бьются с другими духами».

Итак, Три трупa, т. е. Три червя, — это злые духи, обитающие внутри тела и стремящиеся помешать человеку достичь вечной жизни. Они пытаются мешать самыми разными способами: с одной стороны, материально, можно сказать, физически, атакуют три киноварных поля и ослабляют жизненную силу человека; с другой стороны, нравственно разоблачают и преувеличивают прегрешения человека и сопротивляются любому его благодеянию. Поэтому адепт должен полностью освободиться от Червей. «Тот, кто хочет найти вечную жизнь, должен прежде всего изгнать Трех червей», — заявляет бессмертный Лю Гэнь².

¹ Юнь цзи ци цян, там же.

² Лю Гэнь жил отшельником на горе Сун (Центральная вершина) в эпоху Хань; см. Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь, цз. 20, 12b—4a (Дао цзан, 141; *Wieger*, N 293). Текст, который ему приписывается, относится к эпохе Шести династий.

Для этого обращаются к диетическим методам, первым положением которых является «отказ от злаков» (*цзюэ гу*), т. е. прекращение питания «пятью злаками», образующими основу пищи китайцев: рисом, просом, пшеницей, овсом и фасолью; предписывают также «воздерживаться от злаков» (*би гу*) или еще «исключить зерна» (*сю лян*). Пять злаков — это самый вредный продукт, пища, которая мешает достичь бессмертия. «Пять злаков — это ножницы, перерезающие нить жизни; они разлагают пять органов, они являются причиной сокращения жизни. Если зерно попадает в твой рот, не надейся на вечную жизнь! Если ты не желаешь умереть, пусть твой кишечник от него освободится!»¹

Пагубное влияние злаков вытекает из самой их природы, из эссенции Земли, как это прекрасно показано в нескольких строках тридцатой части «Книги Желтого двора»².

Зерна злаков — это эссенция Земли³;

Приятные ощущения пяти органов чувств — это ловушка [злых] демонов;

Их зловоние тревожит духов и [останавливает] зародышевое дыхание;

Три высшие души столбенеют, а три низшие души [склоняют головы].

Особенно опасными делает злаки то обстоятельство, что люди питаются ими из поколения в поколение; зло, порождаемое этим питанием, является наследственным и начинается еще до рождения человека. Это зло заключается в том, что эссенция злаков порождает Трех

¹ Да ю цзин // Сань дун чжу нан, цз. 3, 1b.

² Хуан тин нэй цзин; Юнь цзи ци цян, цз. 12, 14b—15a.

³ Комментарий: «Они представляют собой разновидность *инь*». — Известно, что Земля — это *инь*, в противоположность Небу, которое есть *ян*.

трупов и постоянно питает их. «Люди, приобретающие тело в утробе своей матери, с момента рождения переполнены пневмой эссенции злаков; поэтому в их чреве обитают Три червя, приносящие много зла», — говорит книга, специально посвященная этому вопросу, «Книга Трех трупов, [рассказанная] Небожителем»¹.

Диетические режимы предполагают и нечто иное, чем простой отказ от злаков. Например, тот режим, на который указывает «Книга нефритовых иероглифов на золотых пластинах», книга настолько священная, что она остается в небесных дворцах и не открывается для людей вообще. Этот режим весьма суров в своих предписаниях².

Тот, кто в своем питании отказывается от злаков, не должен употреблять ни вина, ни мяса, ни овощей; он должен совершать омовения, стирать свою одежду и возжигать благовония.

«Жизнеописания знатоков Дао» (*Дао сюэ чжуань*), сборник биографий даосов, составленный в начале эпохи Тан, но не дошедший до наших дней, указывает также и на другие диетические режимы.

Дао Янь... в пятнадцать или шестнадцать лет отказался питаться злаками: вначале он еще употреблял мучное, затем питался только плодами ююбы³.

¹ Тай шан сань ши чжун цзин // Юнь цзи ци цянь, цз. 81, 13б.

² Цзинь цзянь юй цзы цзин // Сань дун чжу нан, цз. 3, 4б. — Это не подлинное название, обозначающее какое-то особое произведение, но общее название для тех даосских книг, которые имеют хождение среди небесных богов. Но здесь речь идет об одной из этих книг, которая, благодаря особой милости, была открыта адепту в своей изначальной форме; опубликовав книгу, адепт дал ей это название, чтобы указать на аутентичный характер того откровения, которое было ему дано.

³ Дао сюэ чжуань // Сань дун чжу нан, цз. 3, 2а.

До тех пор пока полностью не уничтожена «пневма злаков», продвижение вперед невозможно.

Цзе Сян, прозванный Юань-цзе, потомок Гуй-цзи, блестящий эрудит и хороший писатель, прошел всю империю в поисках учителя, но так и не сумел его найти. Наконец, взобравшись на гору, он встретил бессмертного, упал ниц и спросил его о вечной жизни. Бессмертный сказал: «Пневма кровавой пищи в тебе еще не исчерпана. Откажись от злаков и возвращайся через три года; я буду ждать тебя здесь и научу, что делать!»¹

Запрет питаться мясом не имеет ничего общего с аналогичным буддийским запретом, являющимся следствием отказа убивать живые существа; для даосов этот запрет объясняется тем, что духи внутри тела испытывают ужас перед кровью, пневма которой наносит им раны, заставляет их спасаться бегством и тем самым сокращает жизнь.

Такой суровый режим не обходится без болезненных моментов. Тот, кто его практикует, будучи лишен зерновых и мяса, часто недоедает; и даосские авторы допускают, что вначале могут иметь место многочисленные расстройства организма, головокружение, слабость, сонливость, затруднения в передвижении, понос, запор и др. Тем не менее они советуют сохранять упорство, утверждая, что все расстройства исчезнут через несколько недель и тело будет чувствовать себя как прежде, даже лучше, более спокойно и более непринужденно. Даосские авторы, между прочим, советуют начинать такой режим лишь постепенно и рекомендуют множество снадобий для переходного периода адаптации, который, согласно их мнению, длится тридцать-сорок дней. Рецепты снадобий, помогающих практике отказа от злаков, весьма разнообразны; в

¹ Шэнь сянь чжуань, цз. 9, 14б.

них преобладают женьшень, корица, кокосовый орех, кунжут, дигиталис, лакрица и все традиционные китайские укрепляющие средства.

Весьма многообразны также и воздействующие на внутренние органы снадобья, предназначенные для уничтожения Трех червей, или Трех трупов, для изгнания их из тела.

«Садитесь, я вам все объясню», — говорит бессмертный Центральной вершины адепту, который своими деяниями заслужил право иметь наставника¹. «Вы с детства умеете обновлять эссенцию ян таким образом, чтобы ее сущность не сгущалась; вы также умеете делать гимнастику, питаетесь пневмой, глотаете лучи солнца, пьете нефритовый бульон (слюну); и вам больше не нужна помощь в выращивании зародыша (бессмертного тела) внутренним методом кино-вари инь (т. е. выталкиванием внутреннего воздуха). Но поскольку Три червя еще не уничтожены, все эти практики не могут дать результат. Вначале следует принять пилюли, чтобы убить червей, порождаемых злаками».

Принимая пилюли, произносят заклинания².

Пусть Три червя, Пять червей³ отправляются
к Желтым источникам!
Я поднимаюсь на Голубое небо, чтобы
сохранить вечную жизнь!
Я буду жить вместе с Небесным императором
в вечной радости!

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 4а.

² Сань ши пянь // Юнь цзи ци цянь, цз. 82, 1б.

³ Пять Червей, которые, по моим сведениям, появляются только в этом тексте, соотносятся с пятью элементами, а следовательно, и с пятью органами, и обозначаются просто по цвету, соответствующему каждому из элементов: Голубой червь, Красный червь, Желтый червь, Белый червь, Черный червь. Желтые источники были местом обитания мертвых, и первый стих гласит: «Пусть они умрут!»

Рецепты снадобий, которые уничтожают Трех червей, бесчисленны, и некоторые из них имеют весьма древнее происхождение. Следующий рецепт, который приписывают Чжоу Ишаню¹, датируется IV или V в., потому что биография этого воображаемого бессмертного была составлена не позднее V в.

В рецепте убийства [Трех червей] используют 5 унций волчьего корня, семь десятых ведерка (шэн) зерен конопли, 6 унций ремании, один корень ксантоксилума в 7 дюймов длиной, 7 унций сассапарилля, 4 унции корицы, 5 унций плесени гриба в виде облака — в целом семь [разных] снадобий. До этого берут корень тростника (*acorus celamus*) и кипятят в вине таким образом, чтобы приготовить ликер, весящий столько же, сколько весит полтора ведра настоя. В нем вымачивают семь снадобий, сцеживают [все] в вазу; но это еще нельзя использовать. После сцеживания в течение трех ночей снадобья вынимают и выставляют на солнце, чтобы просушить. [Затем] вновь берут приготовленный ликер и пропитывают им [семь снадобий] в течение трех ночей; вновь вынимают [из вина] и выставляют на солнце [продолжая таким образом попеременно вымачивать их в вине и высушивать на солнце] до тех пор, пока вино не закончится; тогда прекращают выставлять их на просушку. Снадобья растирают железной ступкой и просеивают через мелкое сито, чтобы превратить в порошок. Берут белый мед и смешивают с ним порошок, а затем из этой смеси делают пилюли.

Утром, повернувшись к востоку, скатывают две пилюли, похожие на маленькие горошины; затем [каждый день] прибавляют по одной пилюле, и так до десяти и более. Этот режим излечивает жар внутри живота, заставляет пневму подниматься

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань (Дао цзан, 152), 4б. — Этот рецепт встречается и в трудах, датированных иным временем, что свидетельствует о его популярности.

вверх таким образом, что сердце и грудь избегают какого-либо повреждения, сгущает плоть и кожу, делает тело легким и создает вокруг него ореол¹. Когда принимают целиком всю дозу, черви злаков умирают; когда черви умирают, Трупы высыхают; когда они высыхают, они сами собой вываливаются. Необходимо сделать это несколько раз, нельзя ограничиваться одной дозой.

Знаменитый даосский медик VII в. Сунь Сымо приводит целый список рецептов уничтожения Трех червей. В качестве примера я приведу два первых².

Рецепт круглой пилюли для изгнания Трех червей. Три ведерка сока ремании нагреть на тростнике в печи, повернутой на восток; налить туда две десятых ведерка сумаха. В избранный день перелить содержимое в вазу и [добавить] три унции настоящей киновари; затем перелить содержимое в другую вазу и [добавить] три десятых ведерка тыквенных семян; затем перелить содержимое в другую вазу [и до-

¹ Выражение *хуа гуан*, «цветущий свет», — это одно из тех выражений, которые буддисты приспособили [возможно, заимствовав его у даосов] для обозначения ореола будд и бодхисаттв. Тем не менее, возможно, здесь речь идет о внутреннем свете, а не о внешнем излучении, так как немного дальше (Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 5а) говорится, что после того, как Чжоу Ишань «принимал в пищу сассапариль в течение пяти лет, его тело стало излучать свет: глядя внутрь себя, он видел пять органов». Видеть внутренности своего тела — это «внутреннее зрение», о котором я еще буду говорить; и поскольку внутренности тела весьма темны, существуют различные способы их осветить, один из которых заключается в том, чтобы спустить солнце в свое сердце (Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 374).

² Сунь чжэнь жэнь бэй цзи цянъ цзинъ яо фан (Дао цзан, 818; Wiegner, N 1149), цз. 82, 10а, 10б.

бавить] две унции растертого в порошок ревеня¹. Поставим на умеренный огонь, не позволяя закипать до тех пор, пока [жидкость не станет настолько плотной], что можно будет делать пилюли. Изготовим крупные пилюли, похожие на зерно элеококка. Перед едой примем одну пилюлю. Три раза в день из носа будет идти нечистая кровь; через 30 дней черви окончательно выйдут; через пятьдесят дней все болезни будут излечены, кожа будет сиять.

Другой рецепт. Сумах — две десятых ведерка; порошок ревеня — 6 унций; вино — пятнадцать сотых ведерка; семена репы, истертые в порошок, — три десятых ведерка.

Нагреть на слабом огне четыре упомянутых выше продукта, пока не станет возможным сделать пилюли; [изготовить пилюли,] похожие на зерно элеококка. Принять три пилюли перед едой. Через 10 дней из носа пойдет нечистая кровь; через тридцать дней все черви высохнут; через пятьдесят дней тело будет сиять; через год можно будет сравниться в беге со скачущей галопом лошастью...

Дыхательные практики, описанные ниже, требуют предосторожностей, являющихся целью других диетических режимов (их детальным описанием заполнен Даосский канон). Эти режимы чрезвычайно разнообразны; все они основаны на представлении, что следует, насколько возможно, держать кишечник свободным, во всяком случае в те часы, когда выпол-

¹ Эта фраза означает, видимо, что в вазу добавляют определенное количество смеси сока ремании и сумаха, необходимое для того, чтобы после добавления трех унций киновари ваза была наполнена; затем операцию возобновляют в другой вазе, на этот раз добавляя три десятых ведерка перетертых в порошок тыквенных семян; наконец, в третий раз добавляют порошок ревеня; после этого все смешивают. Поскольку одна ваза равна по объему одному ведерку, то оказываются использованными все три ведерка, о которых говорит рецепт в самом начале.

няются упражнения; когда стремишься к бессмертию, необходимо вначале устранить экскременты — затем можно «питаться пневмой»¹. Следует по меньшей мере отказаться от заполнения желудка перед тем, как практиковать циркуляцию пневмы, — когда живот полон, пневма плохо передвигается. *Дао ши*, продвигающиеся в своих усилиях еще дальше, чем простые верующие, должны принимать пищу только один раз в день²; этот прием пищи, который должен происходить одновременно в час «живого дыхания» и в определенное время перед дыхательными упражнениями, чаще всего приходится на полночь³.

Но когда желают успешно практиковать зародышевое дыхание, необходимо, по меньшей мере на период упражнений, следовать более строгому режиму. «Книга великого покоя» (*Тай пин цзин*, VI в.) располагала средства в порядке их убывающей эффективности: «на первом месте стоит питание воздушной пневмой; на втором месте — употребление снадобий; на третьем месте — голодание». Наилучшими, следовательно, были такие режимы, которые отменяли всю твердую пищу. Среди них выделялись два, один из которых заключался в питании индивида своей слюной, а другой — в питании воздухом: первый назы-

¹ Чжун шань юй куй фу цзин // Юнь цзи ци цян, цз. 60, 4а; см.: *Journal Asiatique*, июль—сентябрь 1937, р. 362.

² Тай шан тай чжэнь кэ цзин // Ms. Pelliot, N 2459 (Bibliothèque Nationale). — Эта рукопись является собранием отрывков из даосских книг.

³ Тай пин цзин, цз. 145; Сань хуан чжай и («Церемонии поста Трех Величайших») // Сань дун чжу нан, цз. 3, 4b. — Любой прием пищи должен происходить в часы «живого дыхания», и те, кто принимает пищу два раза в день, должны делать это между полуднем и полночью. О «живом дыхании» см. ниже, с. 114—115.

вали «зародышевым питанием» (*тай ши*), очевидно, подражая названию «зародышевое дыхание» (*тай си*), которое будет описано ниже; второй был методом, состоящим в «глотании пневмы» (*шэ ци*, или *фу ци*), или в «питании дыханием» (*фу си*).

Впрочем, эти два метода дополняли друг друга¹. Что касается дыхания, то необходимо было заботиться о том, чтобы длительное время вдыхать воздух двумя ноздрями² и заполнять рот «нефритовым ликером» (*юй и*), т. е. слюной, которая в избытке выделяется железами под языком; затем, наклонив голову, следовало проглотить эту слюну так, чтобы она, поднявшись вверх, укрепила мозг и, опустившись вниз, омыла пять внутренних органов³. «Необходимо протереть рот языком вверху, внизу и посередине, чтобы «нефритовый ликер» заполнил его, и проглотить три раза, что обеспечит долгую жизнь и продлит существование»⁴.

Что касается метода «глотания пневмы», необходимо было «постоянно концентрировать свое сознание на пневме, входящей в пять внутренних органов и циркулирующей там, затем проходящей через руки, ноги, сердце, затылок, „три преграды“, „девять отверстий“ и соединений и выходящей наружу»⁵.

¹ Фу ци фа // Ms. Pelliot, N 2459. См. также: *Journal Asiatique*, апрель—июнь 1937. P. 234.

² Ю-чжэнь Сянь шэн. Фу на юань ци цзюэ фа // Юнь цзи ци цян, цз. 60, 13b.

³ Юнь цзи ци цян, цз. 60, 21b; см.: *Journal Asiatique*, июль—сентябрь 1937. P. 362.

⁴ Нэй инь юй цзы // Сань дун чжу нан, цз. 10, 11b.

⁵ Янь лин сянь шэн цзи синь цзю фу ци цзин (*Дао цзан*, 570; *Wieger*, N 818), 19а; см.: *Journal Asiatique*, апрель—июнь 1937. P. 227. — Эта книга, написанная в конце эпохи Тан, следует доктрине циркуляции внутренней пневмы, которая отличается от более древнего учения о циркуляции внешней пневмы; но если учение о пневме изменилось, то практика оставалась той же самой там, где

Уничтожение червей — длительный процесс: Чжоу Ишань потратил пять лет, чтобы осуществить его. Освободившись от червей, необходимо способствовать возникновению в себе самом будущего бессмертного тела. На самом деле речь идет о рождении. Вначале формируется зародыш, который растет и шаг за шагом развивается, если известно, «как обновлять эссенцию ян, чтобы ее сущность не сворачивалась»¹. Для этого необходимо заставить «пневму циркулировать» через три киноарных поля.

Циркуляция пневмы была самой модной техникой достижения бессмертия у даосов, живших до эпохи Тан. Достаточно обратить внимание, какое место она занимала в даосских легендах (с вымышленными или реальными персонажами), чтобы понять ее значение для верующих той эпохи. Кроме того, режимы и снадобья рассматривались лишь как вспомогательные средства для методов введения пневмы.

Циркуляция пневмы в этот дотанский период заключалась главным образом в особом способе дыхания, так как касалась именно внешнего воздуха — этот воздух и есть жизненная пневма человека, и его следует пропустить через три киноарных поля.

Человек и мир для китайцев абсолютно тождественны не только в целом, но и в каждой детали: голова человека такая же круглая, как небо, а ноги такие же прямоугольные, как земля; пять внутренних органов соответствуют пяти элементам, двадцать че-

это было возможно. Три преграды такие: преграда Неба (*тянь гуань*, темечко), преграда Земли (*ди гуань*, ноги), преграда Человека (*жэнь гуань*, руки).

¹ Дай си цзин («Книга о зародышесвом дыхании») (Дао цзан, 5; *Wieger*, N 127).

тыре позвонка — двадцати четырем солнечным полумесяцам в году, а двенадцать колец трахеи — двенадцати лунным месяцам; триста шестьдесят пять костей — тремстам шестидесяти пяти дням в году; вены и кровь, которая в них находилась, — рекам и ручьям, и т. д. На самом деле Вселенная — это огромное тело, тело Высочайшего Старого повелителя (*Тай-шан Лао-цзюнь*), как говорят одни, и тело *Пань-гу*, который является не кем иным, как Небожителем Исходного первоначала (*Юань-ши тянь-цзунь*), как говорят другие.

Лао-цзы преобразил свое тело. Его левый глаз стал солнцем, правый глаз — луной; голова стала вершиной Куньлунь, борода превратилась в планеты и созвездия; кости стали драконами; плоть превратилась в стаи четвероногих животных; кишечник стал клубком змей; живот стал морем; пальцы стали пятью вершинами; волосы стали деревьями и травами; сердце стало (созвездием) Цветочного навеса; две его почки, соединившись, стали Отцом и Матерью Совершенного (*Чжэнь-яо фу-му*)¹.

¹ *Чжэнь Луань*. Сяо дао лунь («Трактат о насмешках над Дао») // Гуан хун мин цзи, цз. 9, 144b, Тайсё иссай кё, т. 52, № 2103. — Эта книга представляет собой антидаосский памфлет, составленный в 570 г. и содержащий множество отрывков из древних трудов, сегодня уже утраченных. Цитируемый отрывок — это резюме из «Первого воспоминания о творении Неба и Земли Высочайшим повелителем» (*Тай шан лао цзюнь цзао ли тянь ди чжу цзи*). Чжэнь Луань далее добавляет, что Лао-цзы создал из своей печени дворец Зеленого повелителя (*Цин-ди-гун*), а из своих легких — дворец Изысканного пурпура (*Цзы-вэй-гун*); он замечает, что если сердце, печень и легкие Лао-цзы находятся на небе (потому что они образуют созвездия), а голова на Земле (потому что она образует Куньлунь), то он оказывается в положении перевернутого вниз головой, ногами вверх человека, «низвергнувшего Небо на Землю».

Жэнь Фан в VI в. пересказывает точно такую же легенду о Пань-гу в своих «Волшебных рассказах»¹.

Едва Пань-гу умер, его голова стала четырьмя вершинами; глаза стали солнцем и луной; его жир превратился в реки и моря; волосы и борода стали травами и деревьями. В эпохи Цинь и Хань простолудины рассказывали, что голова Пань-гу стала Восточной вершиной, его живот — Центральной вершиной, левая рука — Южной вершиной, правая рука — Северной вершиной, ноги — Западной вершиной. Старые книжники рассказывают, что слезы Пань-гу стали реками, дыхание стало ветром, голос — громом, а зрачки его глаз — молниями.

Эта легенда не обязательно имеет даосское происхождение, так как сама концепция тела-микрокосма не имеет особой связи с даосизмом. Это универсально распространенное верование, которое в самом Китае встречается почти во всех светских и религиозных кругах, во все эпохи. Но по этому пути растворения тела в мире даосы пошли дальше, чем их современники.

Таким образом, мир идентичен человеческому телу — он так же наделен и дыханием. Подобно тому, как человек дышит, «отхаркивая старую пневму и вводя в себя пневму новую» (*ту гу на синь*), дышат Небо и Земля; и их пневма, которая и есть воздух, которым мы дышим, так же пригодна для вдоха и непригодна для выдоха. В этом общем дыхании мира, который рассматривается как живое существо, сутки естественным образом разделяются на две части: время «живого дыхания» (*шэн цзи*), когда мир вдыхает воздух, и время «мертвого дыхания» (*сы цзи*), когда мир его выдыхает. Только во время «живого дыхания»

¹ Жэнь Фан. Шу и цзи, цз. 1, 1а (изд. Хань Вэй цун шу). — От этой книги VI в. остались лишь фрагменты.

даосский адепт должен вдыхать воздух, чтобы заставить его циркулировать по телу; во время «мертвого дыхания» вдыхание приносило бы вред. Была дискуссия по поводу точного определения этих двух частей суток: одни видели в этом просто разделение суток на день (живой воздух) и ночь (мертвый воздух), другие старались сохранить единство суток, которые, как для нас, так и для китайцев, отсчитывались с первой минуты после полуночи, и для них время живого воздуха шло от полуночи до полудня, а время мертвого воздуха от полудня до полуночи¹. Но в теории правило оставалось тем же самым: дыхательные упражнения должны совершаться лишь во время живого воздуха, потому что это единственное время, когда воздух обладает живительной силой.

Воздух вдыхается носом и выдыхается ртом; путь от вдоха до выдоха очень долгий, и его надо пройти. Как и при обычном дыхании, воздух благодаря силе *инь* доходит до печени и почек. «От Длинной аллеи до Округа теней [пневма] совершает объезд Пригорода и Деревни», — говорит загадочным языком «Книга Желтого двора» (*Хуан тин цзин*)², одна из самых знаменитых и наиболее часто изучаемых в IV—VII столетиях даосских книг; на обычном языке это означает, что пневма спускается из носа (Длинной аллеи) в почки (Округ теней) и проходит через «пять внутренних органов» (Пригород) и «шесть вместилищ» (Деревню). Именно там она останавливается у обыкновенных людей, неспособных преодолеть Изначальную преграду (*гуань юань*), двустворчатая дверь которой,

¹ И те и другие совершали упражнения утром, сразу же после восхода солнца; но те, кто придерживался мнения о простом делении суток на день и ночь, добавляли к ним еще и вечерние упражнения на закате солнца (см.: Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 354).

² Journal Asiatique, апрель—июнь 1937. P. 233.

обитая красной материей, закрыта на ключ и охраняется богами селезенки. Даосы умели провести пневму через этот проход и вывести на располагавшееся в трех дюймах ниже пупка нижнее киноарное поле, где находится «океан пневмы» (*ци хай*). «Провести пневму» (*син-ци*) значило провести ее таким образом, чтобы «пневма девяти небес (вдыхаемый воздух), войдя через нос человека, сделала бы круг по телу и излилась во дворец Мозга». Пневму «проводят» посредством «внутреннего зрения» (*нэй гуань*), благодаря которому адепт видит внутренности своего тела. Концентрируя свое мышление, он направляет пневму и руководит ее движением, прослеживая ее путь по венам и всем органам тела. Таким образом, пневму проводят там, где пожелают. Если человек болен, т. е. если какой-то орган его тела засорен и препятствует регулярному прохождению воздуха, то именно к больному органу следует провести пневму, чтобы восстановить циркуляцию и обеспечить его выздоровление. Если адепт здоров и практикует «зародышевое дыхание» с целью развить в себе тело бессмертия, он выводит пневму из «океана пневмы» через переходы сзади, которые сообщаются с позвоночником, и через канал спинного мозга, чтобы привести ее в мозг головной: пневма входит в верхнее киноарное поле и в восемь точек внутри мозга, затем опускается в среднее киноарное поле, т. е. в сердце, и наконец выталкивается легкими и выходит через рот. Таким образом, путь пневмы начинается и завершается так же, как и путь обычного дыхания, но за это время пневма совершает по воле адепта особый маршрут.

Этот дополнительный маршрут дыхательной пневмы чрезвычайно удлиняет маршрут обычный. Более того, чтобы практиковать такое упражнение, необходимо уметь «задерживать заключенную внутри пневму» (*би ци*) так долго, как это возможно, не позволяя ей убежать ни вверх, ни вниз. Этому обучаются по-

степенно, последовательно усложняя упражнения, начинают с незначительного удержания пневмы и затем все больше и больше продлевают его, подсчитывая время, которое прежде занимало обычное дыхание. Адепт возвращается в уединенное помещение и, закрыв двери, ложится на лежанку, покрытую мягкой циновкой, головой на плотную подушку в два дюйма толщиной; затем, закрыв глаза, сложив руки, он медленно вдыхает пневму через нос и удерживает ее внутри как можно дольше¹.

Необходимо длительное обучение и ежедневные упражнения. Вначале учатся задерживать пневму на время, равное 3, 5, 7, 9 вдохам и выдохам; когда доходят до 12, достигают «малого ряда» (*сяо тун*). Время, равное 120 вдохам и выдохам, образует «большой ряд» (*да тун*). Достигший «большого ряда» ученик уже в состоянии сам себя лечить — он избавляется от болезни посредством дыхания. Большинство авторов советует ученику увеличивать это время каждый день, пока тот не дойдет по меньшей мере до 200 вдохов и выдохов. Но и это число не является окончательным достижением: лишь когда доходишь до 1000, достигнешь бессмертия. Такое удержание пневмы дается крайне нелегко, с огромным трудом, так как очень скоро наступает удушье вместе с гулом в ушах и головокружением. «Во время 300 вдохов и выдохов уши больше не слышат, глаза не видят, сердце не мыслит; тогда нужно на некоторое время прекратить [удерживать воздух]»; и когда долго задерживаешь воздух, «иногда струится пот, голова и ноги нагреваются — по ним проходит пневма»; в другой раз «через какое-то время начинает болеть живот». Несмотря на все эти боли, необходимо упорно продолжать задерживать пневму на все более и более длительное время с целью научиться все дольше и дольше заставлять ее циркулировать и

¹ Ibid. P. 203.

давать ей время «пройти по всему телу, начиная с носа и рта, вплоть до кончиков десяти пальцев»¹.

Все это, вместе взятое, называется «зародышевым дыханием» (*тай си*), которое в принципе должно воспроизводить дыхание эмбриона в утробе матери². Самое важное в нем излагается автором V в. в следующих словах: «Упражнения по удержанию пневмы (*би ци*) и глотанию (*дунь*) — это и есть то, что называют „зародышевым дыханием“»³. Данная формула прекрасно показывает, какими были две его стадии: вначале было необходимо вдохнуть пневму и задержать ее внутри как можно дольше, а затем использовать эту удерживаемую в теле пневму, глотая ее, т. е., пропуская через аппарат дыхания в пищевод так, чтобы можно было ею питаться. По представлениям китайцев, дыхание тесно связано с пищеварением и циркуляцией крови⁴. Тот, кто достигал совершенства в практике «зародышевого дыхания», не испытывал потребности в обычной пище — он осуществлял даосский идеал «глотания пневмы». Для него заканчивался длинный ряд практических методов, начинавшийся с отказа от злаков и приема снадобий. Теоретически, он должен был теперь продолжать практиковать «зародышевое дыхание» до тех пор, пока грубая пневма, образующая материю его тела, которое питается злаками, не будет заменена чистой пневмой, которой он питается каждый день, а его смертное тело, тяжелое и плотное, станет легким, тонким и бессмертным. Однако очевидно, что если не углубляться в агиографические легенды, то глотание пневмы всегда было режимом, за

¹ Ibid. P. 204—206, 232.

² Ibid. P. 198.

³ Хань у вай чжуань (Дао цзан, 137; *Wieger*, N 290); см. также: *Journal Asiatique*. P. 234.

⁴ *Journal Asiatique*. P. 182—186.

которым шли короткие перерывы; ведь если следовать ему долгое время, угроза смерти (или, если использовать даосское выражение, «освобождение от трупа») появлялась бы слишком регулярно уже на начальных стадиях этой практики, чтобы адепт даже не думал о таком опасном методе.

Удерживаемая пневма никогда не должна входить через рот, «врата выхода», и чтобы избежать этого, рот заполняют «нефритовым бульоном» (*юй цзян*), т. е. слюной. Время от времени «комки» пневмы необходимо поднять до горла, чтобы его проглотить; нужно суметь провести его из дыхательного канала в пищевод и оставить в глотке, не позволяя ему проникнуть в рот, так как воздух, входящий в рот, для этого глотания не подходит, и его следует вытолкнуть наружу. Этот «комки» пневмы глотают так, как делают большой глоток воды: его с усилием проталкивают в пищевод, сопровождая обильной слюной; он спускается через пищевод, а не через дыхательные пути, и используется для питания, а не для дыхания. «Отведывание пустоты» состоит из глотания «комков» пневмы до насыщения; у того, кто умеет это делать, пищевод заполнен так, словно в нем находится твердая пища, словно он не пуст; тем не менее даже когда совершают 30 или 50 «отведываний пневмы» в день, внутренности живота опустошаются и в голову постоянно приходят мысли о еде. Тот, кто чувствует пустоту в своем животе, когда занимается такой практикой, считается либо больным, либо невеждой: пусть он исправляется в процессе обучения, но не прекращает его. Глотание пневмы должно в конце концов заменить обыкновенное питание; идеал заключается в том, чтобы перестать есть пищу и «питаться» лишь пневмой.

Смысл «зародышевого дыхания» состоит в том, что тело человека создано из пневмы. В начале мира девять смешанных пневм породили хаос; когда хаос

исчез, они отделились друг от друга: чистые и тонкие пневмы поднялись вверх и породили небо, грубые и нечистые опустились вниз и стали землей. Первые боги, наиболее значительные, родились сами из смешения пневм, затем были произведены на свет и порождены боги меньшего ранга. Еще позже Желтый император (Хуан-ди) создал людей, соорудив из земли статуи в четырех концах света; он выставил их под истечение всех пневм на 300 лет; когда статуи пропитались пневмами, то приобрели способность разговаривать и двигаться и даровали рождение различным расам людей. Таким образом, тело человека создано из нечистых пневм, породивших землю, однако жизненная пневма, одушевляющая тело, — это чистая пневма, циркулирующая между небом и землей. Чтобы получить возможность стать бессмертным, необходимо полностью заменить нечистые пневмы чистыми; именно на это и направлено «зародышевое дыхание». В то время как обыкновенный человек, питаясь злаками, каждый день меняет материю своего тела на такую же грубую материю, даос, питающийся пневмой, заменяет ее материей все более и более чистой.

Сексуальные практики

Циркуляция пневмы дополняется циркуляцией эссенции-цзин. На самом деле у мужчин это сперма, у женщин — менструальная кровь. Когда в книгах слово «цзин» используется в материальном смысле, то, по всей вероятности, речь идет о разновидности невестественной сублимации, о чем-то таком, что способно смешиваться с пневмой: «в центре киноварного поля эссенция и пневма становятся очень тонкими»¹. На самом

¹ Хуан тин вай цзин юй цзин, 1а; Юнь цзи ци цянью, цз. 12, 32b; Journal Asiatique, апрель—июнь 1937. P. 243.

деле необходимо «обновить эссенцию» (хуань цзин), т. е. эссенцию, смешанную с пневмой, следует заставить циркулировать по телу, чтобы провести ее из нижнего киноварного поля в верхнее, где она должна «укрепить мозг» (бу нао)¹. Чтобы сподобиться на это, необходимо вначале развить свою эссенцию. Бессмертный Пэн-цзу² весьма категорично изрекает, что нужно делать, чтобы привести в движение эссенцию и подвергнуть ее воздействию пневмы инь, и вместе с тем не расходовать ее напрасно; это привело бы к ослаблению организма и сократило время жизни, так как «всякий раз, когда эссенция уменьшается, наступает болезнь, а когда она исчезает, человек умирает». Эссенция должна скапливаться в нижнем киноварном поле; когда эссенция сильна, она смешивается с пневмой.

Тот, кто постоянно удерживает пневму ниже пупка (т. е. в нижнем киноварном поле), сохраняет эссенцию в своем теле. Эссенция и пневма соединяются и даруют рождение Таинственному зародышу. Таинственный зародыш завязывается и дарует рождение телу. Это метод «внутренней киновари» (нэй дань), который приводит к бессмертию³.

Этот Таинственный зародыш и есть тело бессмертия.

Гимнастические практики

Дыхательные методы могли дать результат лишь тогда, когда адепт добивался, чтобы воздух цирку-

¹ Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 385—387, 410—411.

² Ibid. P. 380.

³ Тай си цзин. — О сексуальных практиках у даосов эпохи Хань см.: Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 409—411.

лировал свободно и без препятствий по всему телу. Действительно, любая задержка, вызванная тем или иным затруднением, считалась потерянным временем. Время было не безграничным и зависело от способности адепта удерживать пнеуму, даже для самых тренированных времени неизбежно не хватало; необходимо было спешить и использовать его как можно лучше. Не говоря уже о настоящих закупорках, которые требуется устранить, специально проводя пнеуму через большое место, во всяком теле существуют проходы, в которых сообщение затруднено. Чтобы проходы были открыты максимально широко и чтобы пнеума могла проходить без труда, адепт выполняет что-то вроде гимнастики, называемой *дао инь шэнь ти* (буквально «расширять и сжимать тело»), или просто *дао инь*. Такая гимнастика делается самостоятельно; это не только самодовлеющие упражнения, но и подготовка к циркуляции пнеумы, которая воздействует на внутренние органы, на внутреннюю пнеуму и т. д.¹

ВНУТРЕННЯЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ: БОГИ И ОТНОШЕНИЕ К НИМ АДЕПТА

Даосский пантеон

Все вышеизложенное относится лишь к внешней жизни и к внешним практикам адепта даосизма. Но они бессмысленны без религиозной жизни, разворачивающейся в его внутреннем мире. Было бы ошибкой считать даосизм чем-то вроде гигиенической дисциплины, сопровождаемой каким-то подобием науки.

Всякие упражнения, будь это даже простая гимнастика, содержат религиозный аспект, так как каждая

¹ См.: Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 413—427.

конечность и каждый орган имеют свое божество, и следует добиваться благосклонности этого божества, если упражнение его каким-то образом касается. Чем более важным является упражнение, тем большее значение имеет его религиозный аспект, так как количество богов, благосклонности которых необходимо добиться, возрастает. Все тело заполнено божествами и трансцендентными существами. Не только каждая ячейка трех киноварных полей, не только каждый из «пяти внутренних органов» и «шести вместилищ» имеют своего бога или даже нескольких богов, но еще и всякий орган или просто все то, что, как кажется, обладает индивидуальным характером, составляет отдельное целое, как например глаза, уши, волосы и др. У каждого из этих богов есть фамилия, имя, прозвище, титулы; у него есть костюм, место жительства, род занятий и особая роль в общей гармонии жизни тела. Все это даос должен знать, чтобы быть способным вступать с богами в отношения. Поэтому в книгах содержатся бесконечные списки их имен и титулов.

Да дун чжэнь цзин, труд, относящийся к временам, предшествующим эпохе Тан и не дошедший до наших дней, перечисляет тридцать богов, обитающих внутри тела¹.

Божество волос зовут Распущенным (*Сюнь-чжэ*); божество глаз зовут Обильным светом (*Ин-мин*); божество макушки носит имя Отец-царь Востока (*Дун-ван-фу*); божество «дверцы затылка» носит имя Повелитель (*Ни-хуань*); божество промежутка между бровями зовут Первоначальным блеском (*Юань-гуан*); божество ушей носит имя *Цяо-нюй*; имя главного божества человека — Великий Единый (*Тай-и*); божество ноздрей зовут Хижиной, общающейся с Тун-лу; божество, живущее во рту, носит имя Жемчужины киновари (*Дань-чжу*); Изначальное Верхнее божество (*Шан-юань*) зовут Величественным

¹ Да дун чжэнь цзин // У шан би яо, цз. 5, 12b—14b.

Завершением (*Вэй-чэн*); Изначальное Среднее божество Чжун-юань носит имя Желтый наставник (*Хуан-цзы*); Изначальное Низшее божество носит имя Наставник Сияния Судьбы (*Мин-гуан-цзы*)...

Список продолжается, переходя к обзору различных частей тела; затем автор *Дун чжэнь цзин* подходит к богам «пяти внутренних органов» и «шести вместилищ», и заканчивает следующими словами.

Эти боги управляют 18 000 богов. Когда человек концентрирует на них свое внимание, 18 000 богов не разбегаются по сторонам; когда они не разбегаются по сторонам, Небо отправляет 18 000 других богов, чтобы заполнить внутренности тела, и в целом получается 36 000 богов, которые занимают все тело и поднимают его к Трем Небесам. Тогда человек становится божественным бессмертным, его преобразование необратимо.

Число 36 000 соответствует 360 дням в году и встречается весьма часто; однако в других книгах его получают иначе, например «Книга запретов Трех Изначальных» (*Сань юань пинь цзе цзин*), написанная в то же самое время, или немного позже, что и *Дун чжэнь цзин*, делает это число числом богов, которые с самого начала обитают в теле¹.

В теле каждого человека есть 3 дворца, 6 канцелярий, 120 преград, 36 000 богов.

Другое известное собрание богов — это 24 божества, каждое из которых одновременно и управляет одной частью тела, и соответствует одной из 24 секций-цзе, которые в человеческом теле (микрокосме) суть 24 наложенные друг на друга кольца, разделяющие его на равные части от макушки черепа до ступней ног, а во Вселенной (макркосме) являются 24 солнечными полумесяцами, на которые делится

¹ У шан би яо, цз. 5, 12a—b (см. выше, с. 33).

год. И поэтому летнее солнцестояние — это вершина черепа, равноденствия приходятся на окрестности пупка, а зимнее солнцестояние совпадает со стопами ног. Один труд, написанный до эпохи Тан и, по-видимому, утраченный, перечисляет их, распределяя не на четыре группы в соответствии с четырьмя сезонами, а на три группы, совпадающие с тремя областями тела, но совпадающие не точно, а скорее приблизительно. Голова, разумеется, оказывается особой группой, а в две другие группы входят, с одной стороны, «пять внутренних органов», а с другой стороны, «шесть вместилищ» и некоторые иные органы живота. Каждому божеству дается личное имя и прозвище; я не знаю, почему у них нет родовых имен. Вначале идут боги верхней группы (головы)¹.

Бог мозга носит имя Изначально любознательный (*Цзюэ-юань*) и прозвище Родина Дао (*Дао-ду*); бог волос носит имя Цветок Таинственных знаков (*Сюань-вэнь-хуа*) и прозвище Ведущий к Дао (*Дао-син*); бог кожи носит имя Тот, кто общается со всеми богами (*Тун-чжун*) и прозвище Связь с Дао (*Дао-лянь*); бог глаз носит имя Смотритель пустоты (*Сю-цзянь-шэн*) и прозвище Юноша Дао (*Дао-тун*)², и т. п.

Нет смысла дальше продолжать этот перечень имен собственных, который к тому же мало интересен, так как подобный перевод, разумеется, весьма неточен; но того, что я процитировал, достаточно, чтобы показать, до каких мелочей уточнялись все подробности

¹ (*Дун чжэнь*) цзао син цзы юань эр ши сы эн цзин («Книга двадцати четырех Изначальных Пурпурных богов, которые сотворили тело») // У шан би яо, цз. 5, 8a—b.

² Слово *тун*, которое имеет значение «юноша» или «дитя» (лат. *purillus*), обозначает также зрачок глаза (лат. *purilla*).

поименования, потому что образованный адепт всегда знал, как обращаться к богам, когда он вступал с ними в коммуникацию. Перечисление завершает ряд богов головы: бог затылка по имени Навес Высочайших судей (*Лин-моу-гай*) и Башня Дао (*Дао-чжоу*), бог позвоночника по имени Слуга Навеса (*Гай-ли-фу*) и Столб Дао (*Дао-чжу*), бог носа, бог языка; затем перечисляются восемь богов второй группы — боги горла, сердца, печени, желчного пузыря, левой почки, правой почки и селезенки; заканчивается перечень восемью богами третьей группы: богами желудка, богами цюн-чан (?), толстой и тонкой кишки, мочевого пузыря, диафрагмы, ребер, левого и правого яичка (или яичника). Имена и прозвища всех этих богов в целом напоминают тот орган, которым они руководят, однако аллюзии не всегда понятны. Впрочем, эта ономастика в различных книгах является разной: когда речь идет о важных божествах, авторы проявляют усердие, дают списки их имен и сверяют их; но богов второстепенной значимости они не удостоивают таким вниманием.

Наконец, «Подлинная книга великой тайны», собрание строф, каждая из которых приписывалась какому-то одному богу, вместе с добавлениями и комментариями, в разных местах приводит разные имена и титулы богов¹. Легкие имеют шесть богов, Нефритовых повелителей простоты, Изначальных властителей (*Шан-юань су-юй-цзюнь*), которые охраняют Мост с двенадцатью пролетами шеи, т. е. трахею. Эта последняя, помимо всего прочего, имеет дюжину Совершенных привратников (*Тин-чжан чжэнь-жэнь*), по одному на пролет, которые «внутри руководят подъемом и спуском пневмы». Сердце имеет бога — Повелителя влаги Небесной эссенции (*Тянь-цзин и-цзюнь*); он обитает в четырех дюймах от верха

¹ Да дун чжэнь цзин // У шан би яо, цз. 5, 12b—15a.

грудной кости, ровно посредине пространства грудной клетки, выше сердца, и охраняет отверстия четырех краев груди. У селезенки пять богов — Повелителей, которые питаются светом (*Ян-гуан-цзюнь*) и охраняют последнюю дверцу основания глотки. У печени четыре бога — Повелители зеленого света (*Цин-мин-цзюнь*), охраняющие дверцу полости желудка под диафрагмой; две почки имеют семь богов, охраняющих дверцу Нефритовой преграды внизу спины. У желудка два бога, которые охраняют вход в него; у желчного пузыря — восемь богов; позвоночник разделен на четыре части, и у каждой свои боги, по одному на позвонок, и т. д.

Другие тексты сообщают нам о богах трех киноарных полей вместе с их дворцами в трех областях тела (по девять в каждой) и всеми окружающими их павильонами, залами, террасами, воротами, дверями, которые ими охраняются. Боги, живущие внутри, хозяева дворцов, суть великие боги, которые управляют всеми второстепенными божествами тела; боги павильонов и входных дверей являлись главным образом привратниками. Боги, охраняющие Пурпурную террасу и Желтые врата у входа в киноарное поле головы, позволяют проходить лишь божественным чиновникам девяти дворцов и посланникам Верховного владыки, Властителя Неба; как только последние приближаются, боги ушей бьют в гонги и колокола, чтобы передать сообщение об их прибытии в девять дворцов¹. Дворцы над глазами охраняются не меньше, чем уши. Зеленая канцелярия (левый глаз) — это резиденция Зеленого юноши (*Цин-тун*), канцелярия Белой чистоты (правый глаз) — резиденция Белой Нефритовой девушки

¹ Да ю мяо цзин, 17a (*Дао цзан*, 1026). См.: Maspero H. Les Dieux Taoïstes, comment on communique avec eux, dans Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1937. P. 366.

(*Бо-су юй-нью*)¹; кроме того, в каждом глазу имеются двенадцать Юных богинь и двенадцать Совершенных, которые сидят вокруг глаза и его защищают².

Во дворце Зала правительства находятся трое богов, похожих на новорожденных³. Слева — Совершенный правитель, Юноша света (*Мин-тун чжэнь-цзюнь*), который носит имя Таинственный ян (*Сюань-ян*) и прозвище Малый свет (*Шао-мин*); справа — Совершенная чиновница, Девушка света (*Мин-нью чжэнь-гуань*), которая носит имя Тонкая инь (*Вэй-инь*) и прозвище Изначальная малышка (*Шао-юань*); в середине — Божественный правитель, Зеркало света (*Мин-цзянь шэнь-цзюнь*), который носит имя Сияющая эссенция (*Чжао-цзин*) и прозвище Четыре Луча света (*Си-мин*). Все трое сообща управляют дворцом Зала правительства. У них голова и тело новорожденных детей, и все они одеты в голубые шелковые одежды; на поясе у них висят четыре колокольчика из красного нефрита; во рту они держат красное нефритовое зеркало. Считается, что они сидят лицом друг к другу, но смотрят в сторону; однако иногда они смотрят друг на друга.

В Тайной палате, во втором из девяти дворцов головы, находятся Трое Совершенных (*сань чжэнь*): слева Несравненный повелитель, (*У-ин-цзюнь*), справа Белый Изначальный повелитель (*Бо-юань-цзюнь*),

¹ Дун фан нэй цзин чжу, 2а.

² Тай шан хуан тин чжун цзин цзин, 2а—b (Дао цзан, 1050; *Wieger*, N 1382).

³ Общее описание богов девяти дворцов основано на: Тай шан дао цзюнь шу юань дань шан цзин // (*Дун чжэнь*) Тай шан су лин дун юань да ю мяо цзин, 12b—22a; см. также: *Тао Хунцзин*. Дэн чжэнь инь цзюэ, цз. 1 — здесь комментарии являются опытом интерпретации и классификации всех данных, в беспорядке изложенных правоверным даосом VI в.

в середине Желтый Старый повелитель (*Хуан-лао-цзюнь*), главное божество секты «Желтых повязок».

Кем были их отцы и их матери? Они были рождены сами по себе [из Пустоты].

С цветным головным убором, под пурпурным навесом, они носят на поясе колокольчики из чистого золота,

В одеждах, расшитых драконами, и с [амулетом] Тигра на [поясе], они читают «Дун чжэнь цзин». Они выходят из Желтой палаты и отправляются веселиться в киноварные поля;

Наверху они служат во дворце Величайшей Изысканности; [а иногда они входят в дворец Тайны тайн]¹.

Во дворце Живой жемчужины обитает Распорядитель судеб (*Си-мин*), который носит титул министра [дворца] Великой вершины (*Тай-цзи цин*). Он ведет реестр заслуг и прегрешений в верхней части тела. У того, кто совершает греховные поступки, будет сокращена жизнь; у того, кто совершает добрые деяния, смерть отодвигается, а жизнь удлиняется. Распорядитель судеб отправляет запрос Великому Единому и просит его увеличить или сократить определенное для каждого человека при рождении число дней жизни.

Трое Единых, высшие божества трех частей тела, также имеют соответствующие жилища в трех киноварных полях. Верхний Единый, называемый Повелителем, Новорожденным императором (*Чи-цзы ди-цзюнь*), обитает во дворце Ни-хуань. Средний Единый, носящий имя Совершенный человек (*Чжэнь-жэнь*), живет в Пурпурном дворце. Нижний Единый, которого называют Младенцем (*Ин-эр*), живет в нижнем «киноварном поле».

¹ Дун фан нэй цзин, 2b—3b (Дао цзан, 59).

Верховный властитель трех частей, Великий Единый, Повелитель всех богов тела, имеет резиденцию в особом дворце, дворце Таинственной киновари (*Сюань-дань-гун*), расположенном сразу же над дворцом Киноварного поля (дворцом *Ни-хуань*), третьим из девяти дворцов верхней части тела.

Это пурпурная комната в голубой обители, заполненная ароматом киновари. Великий Совершенный дворца Ни-хуань, который ею управляет, похож на только что родившегося ребенка. Сидящий на золотом троне, перед нефритовой портьерой, облаченный в шелковые одежды, расшитые пурпуром, он на поясе носит отливающий огнем колокольчик, который не сделан ни из какого вещества и является лишь красным огоньком, но его звон разносится на 10 000 ли: это драгоценный колокольчик Великого Единого, Желтого Совершенного человека Величайшей чистоты. В левой руке он держит рукоятку семи звезд Большой Медведицы, в правой руке — первый луч Северного созвездия, т. е. звезду, которая не движется (Полярную звезду). Он сидит посредине дворца Таинственной киновари и смотрит по сторонам. Справа и слева от него нет помощников: и как раз потому, что у него нет помощников, его называют Великий Единый, Совершенный повелитель¹.

Четыре других дворца головы, дворец Нефритового императора, последний в нижнем ряду, вместе с дворцами верхнего ряда, за исключением третьего (дворца Таинственной киновари), известны не

¹ Тай шан дао цзюнь шу юань дань шан цзин («Великая книга Стража Изначальной киновари, Высочайшего повелителя Дао») // (Дун чжэнь) Тай шан су лин дун юань да ю мяо цзин («Волшебная книга Великого Существа (Неба) Изначальной тайны и Высочайшей простоты, которого называют Высочайшим»), 12a—31b—35b.

так хорошо, потому что их книги не были доступны для людей. Это дворцы Женского Единого (*Цы-и*), так как божества, которые там обитают, являются богинями: во дворце Нефритового императора это Божественная мать Величайшей чистоты; во дворце Небесного двора — Совершенная мать Величайшей чистоты; во дворце Великой вершины — Супруга императора Великой вершины; наконец, во дворце Великого повелителя — Высочайшая императрица; им прислуживают 3000 Нефритовых девушек. Дворец Женского Единого существует у мужчин, подобно тому как дворец Мужского Единого существует у женщин.

Изучая имена богов, обитающих внутри тела, можно заметить, что они же являются и богами внешнего мира. В этом нет ничего удивительного: тело человека, как я уже говорил, является точным подобием мира; тело — это микрокосм, Небо и Земля — макрокосм, и они в точности подобны друг другу; само собой разумеется, что для того чтобы подобие было совершенным, необходимо, чтобы боги, управлявшие различными частями тела, в то же самое время управляли бы и соответствующими частями мира. Кроме того, чтобы верно понять божественное устройство человеческого тела, необходимо понять божественное устройство мира.

Я не могу привести здесь даже весьма краткий обзор космологического пантеона даосизма — божества всех видов весьма многочисленны, и перечисление бесконечных имен и титулов богов, в неизбежно неадекватном переводе, вызвало бы скуку. Я ограничусь тем, что сначала дам перевод одного текста, что-то вроде теогонии, взятой из древнего труда, написанного еще до эпохи Тан, «Высочайшей книги правильного закона Трех Небес» (*Тай шан сань тянь чжэн фа цзин*), составленной Небесным

Царем Малого неба, Чистой пустоты (*Цин-ской Сяо-ю-тянь Тянь-ван*)¹.

Совершенный царь девяти небес (*Цзю-тянь чжэнь-ван*) и Небесный царь Исходного первоначала (*Юань-ши тянь-ван*) родились еще до возникновения пневы. [В это время] небесный свет еще не сиял, нагромождения вещей еще не были расчищены, реки еще не текли, хаос был великой пустотой, и повсюду простиралась вода. Через 7000 калып тьма и свет впервые отделились друг от друга. Существовало девять пневы: каждую пневу отделяло [от других] 99 990 лет². Чистые пневы поднялись вверх, нечистые распространились вниз. Совершенный царь девяти небес и Небесный царь Исходного первоначала, получив учение о самоестественности, наделили себя титулом [Царей] девяти небес³. Непостижимым образом девять пневы сгустились и завершили пространство девяти небес; тогда засияли солнце, луна, планеты и созвездия.

Тогда появились Императоры девяти миров (*Цзю-чжэнь чжэ-ди*)⁴. Верхний, средний и нижний миры родились на Чистом Тонком небе Высокой

¹ Дао цзан, 876, 1a—2b (*Wieger*, N 1188); начало цитируется также в: Юнь цзи ци цян, цз. 21, 1a—b, но без комментариев.

² Комментарий (Дао цзан, 876): «Повелитель Зеленый юноша (*Цин-тун-цзюнь*) сказал: „В ту эпоху не было ни лет, ни месяцев; девять пневы уже существовали, каждая находилась в 99 990 ли от других. Один ли соответствует одному году“».

³ Комментарий: «Совершенный царь девяти небес и Царь исходного первоначала родились в самом центре пространства девяти пневы; пневы родились и приняли их вид».

⁴ Комментарий: «Повелитель Зеленый юноша сказал: „Девять миров — это места девяти дворцов, возникшие при сгущении чистой пневы девяти небес“».

вершины (*Цзи-шан цин-вэй тянь*)¹. Три мира появились друг за другом на небе Юй-юй². Внизу появились три мира, которые возникли на третьем Большом Красном небе (*Да-чи*)³.

Три Изначальные принцессы (*Сань-юань фу-жэнь*) родились из пневы: Небо было их отцом, а пнева была их матерью; поэтому их называют Тремя дамами Великой простоты (*Тай-су сань юань-цзюнь*). Каждая из них, благодаря самоестественной пневы, родила сына⁴. И именно потому, что [дети] родились от Трех принцесс, они получили женские

¹ Комментарий: «Чистое Тонкое небо — это небо, на которое поднимается пнева Начала (*ши ци*)».

² Комментарий: «Небо Юй-юй — это небо, на которое поднимается Изначальная пнева (*юань ци*)».

³ Комментарий: «Большое Красное небо — это небо, на которое поднимается Таинственная пнева». Здесь прерывается цитата из: Тай шан сань тянь чжэн фа цзин // Юнь цзи ци цян, цз. 21, 1a—b.

⁴ Комментарий: «Повелитель Зеленый юноша сказал: „Белая дама (*Бо-су юань-цзюнь*) была матерью Белого Изначального повелителя (*Бо-юань-цзюнь*), находившегося справа; Желтая дама (*Хуан-су юань-цзюнь*) была матерью Желтого Старого повелителя (*Хуан-лао цзюнь*), находившегося в центре; Пурпурная дама (*Цзы-су юань-цзюнь*) была матерью Несравненного Сияющего Повелителя (*Уин-цзюнь*), находившегося слева. Образовалась полость, пустота сформировалась в материю, и ею овладела пнева; и они родились“». См.: Дун шэнь гао шан юй ди да дун цы и цзянь у лао бао цзин (Дао цзан, 1925; *Wieger*, N 1294, см. ниже, с. 138), 5a: «Белая дама — это мать Изначального Белого повелителя, сидящего справа... Желтая дама — это мать Великого Желтого старца, сидящего в центре... Пурпурная дама — это мать Несравненного Сияющего повелителя, сидящего слева». Но эта книга добавляет еще одну ступень к генеалогии, делая трех Принцесс дочерьми другого божества — Великой принцессы, [матери] Трех [принцесс] (*Тай-су сань-юань-цзюнь*) (Ibid. 5b; я перевожу титул в соответствии с объяснениями из текста).

титулы. Каждая [из Трех принцесс] воздвигла дворец, и тогда в нем появились Чиновники Стража Великой чистоты (*Шан-цин ин-вэй чжэ гуань*)¹.

Три [повелителя] Дао², повзрослев, повысили свой титул и стали тремя Высочайшими повелителями Великого Дао (*Тай-шан да-дао-цзюнь*)³. Они построили Красный Нефритовый дворец (*Цюн-гун*): в Нефритовом зале (*Юй-дянь*) [этого дворца] жили Три Высочайших повелителя Великого Дао. Они управляли всей иерархией девяти небес и восьми областей. В восьми областях были посажены на трон восемь императоров-ди. Поэтому на трех верхних небесах было двадцать четыре императора, Нефритовых властителя (*Юй-хуан чжэ цзюнь*).

Во времена Желтого Императора (*Хуан-ди*) они создали «живых людей»⁴; они вдохнули в них

¹ Комментарий: «3000 Нефритовых юношей Золотой зари (?) (*Цзинь-чэнь (?) юй-тун*) и 3000 Нефритовых девушек Западного цветения (*Си-хуа юй-нюй*) должны были прислуживать трем Принцессам. Они были во дворце Тайной палаты (*дун-фан гун*). Гуань, «чиновник» — это один из титулов, которые давали бессмертным низшего ранга.

² Это были три сына Трех принцесс — *Бо-юань цзюнь*, *Хуан-лао-цзюнь* и *У-ин-цзюнь*.

³ Комментарий: «Три Высочайших повелителя Великого Дао занимали должность императоров всех Совершенных. Их пневма была чистой: поэтому их называли Высочайшими. Рожденные пневмой расчистили нагромождения вещей и постепенно приобрели свои титулы. И не только потому, что небо с самого начала было Высочайшим. Поскольку они получили титул Высочайших, они командовали всеми богами».

⁴ Комментарий: «Люди, которые жили позже, появились вместе с Хуан-ди. Хуан-ди создал людей и поставил их статуи в пустыне (*куан е*). Через 300 лет, благодаря трансформации пяти цветов, они научились разговаривать. Каждый был создан из [земли, цвет которой соответствовал] определенной области: поэтому существуют люди раз-

Изначальную пневму (*юань ци*); они одели их в одежды пяти цветов.

Из двух божественных существ, которых эта книга размещает в начале творения, только одно, Небесный царь Исходного первоначала, переходит в «Волшебную книгу Высочайшего о спасении бесчисленного множества людей» (*Юань ши у лян ду жэнь шан пинь мяо цзин*)¹, написанную в V в. и имевшую значительный успех. Это существо было единственным, кто реально вошел в даосскую религиозную жизнь. Его титул Небесного царя также был изменен под буддийским влиянием. Небесный царь (*Тянь-ван*) — это термин, посредством которого китайские переводчики передавали титул четырех богов (*дева-раджа*), располагавшихся в самом низу буддийских небес, по четырем сторонам горы Сумеру; было невозможно сохранить этот термин для самого великого из даосских богов, и ему был дан титул Небожителя (*Тянь-цзунь*), выражение, которым передавалось тогда значение санскритского термина *Бхагаван*, одного из титулов Будды.

ного вида, и они отличаются друг от друга, как китайцы от варваров. Пять врожденных качеств (*у син*) находились в гармонии с их добродетелями, пять дхарм (*у фа*) [зародились] сами по себе и восприняли пневму Высшего Совершенного; и тогда они стали людьми. У них было представление о жизни и смерти и имелась возможность получить вечную жизнь. Если кости и пневма [человека] становились совершенными, тогда он уже не умирал; он мог подняться на небо и стать бессмертным; если его деяния не были совершенными, человек умирал и возвращался в землю». Выражение «живые люди» означает, как видно, обыкновенных людей, а все персонажи, которые до этого упоминались, были божествами, созданными из одной только пневмы.

¹ Дао цзан, 1—15; *Wieger*, N 1. Ср. ниже, с. 148, прим. 1.

Вместе с тем в разных книгах часто можно встретить различные теогонии: например, «Драгоценная книга пяти старцев из Нефритового реестра Женского Единого Великой глубины, рассказанная знаменитым Нефритовым императором, [являющаяся частью раздела] Дун шэнь» (*Дун шэнь гао шан юй ди да дун цы и юй цзянь у лао бао цзин*), которая превратила Хуан-лао-цзюня и двух его помощников в детей Трех дам Великой простоты, добавила одну ступень в генеалогию, сделав из них трех дочерей другой богини, Дамы Великой Простоты, [матери] Трех [дам]¹.

Поскольку предшествующие книги стали доступными людям благодаря бессмертным, то каждая книга имела своего особого бога, который был по существу гарантом ее подлинности и эффективности тех рецептов, которые она предлагала. Некоторые из них были древними божествами, которым народная религия и даосизм даровали новую жизнь, не изменяя их характера; другие были новыми божествами, созданными даосским воображением; и потом верующие, практиковавшие рецепты из какой-либо книги, или размещали божество этой книги на самом вершине божественной иерархии, или отводили ему место среди богов, спонтанно зародившихся из пневмы, или делали их сыновьями или дочерьми какого-нибудь знаменитого божества; в конце концов иногда они ограничивались и тем, что отождествляли его с каким-либо другим божеством, которое уже было знаменитым. Так было с Матерью-царицей Запада (*Си-ван-му*), богиней эпидемий в древней религии, ставшей в даосизме царицей бессмертных, родившейся спонтанно из Изначальной пневмы Великой инь, богиней, которая передала огромное количество рецептов долголетия, диетиче-

¹ Дун шэнь гао шан юй ди да дун цы и юй цзянь у лао бао цзин (Дао цзан, 1025; *Wieger*, N 1294), 5а; см. выше, с. 135.

ских режимов, снадобий и др.; так было и с двойником этой богини, древним творением китайского духа симметрии — Отцом-царем Востока (*Дун-ван-фу*), а также с дочерьми Си-ван-му.

Было нелегко ориентироваться в этом сонме богов, тем не менее это необходимо было делать, чтобы не совершить ошибки при обращении к ним, когда удавалось вступить с ними в связь. Кроме того, и сами боги много раз приходили на помощь верующим, открывая им тайны небесного мира, его устройства, вместе с именами, титулами, обязанностями, костюмами и резиденциями трансцендентных существ.

К несчастью, эти откровения не всегда соответствовали друг другу. Одно из таких откровений, «Нефритовый список дворца Жемчужин Величайшего Старого повелителя» (*Тай шан лао цзюнь чжу гун юй ли*), или просто «Книга Лао-цзы»¹ (*Лао цзы чжун цзин*) в 55 примечаниях перечисляет целый ряд богов, вместе с молитвами, формулами заклинаний и церемониями, которые должны были сделать их благосклонными. Во главе пантеона ставится Великий Единый (*Тай-и*).

Он — Отец Дао, родившийся раньше Неба и Земли; он пребывает выше девяти небес, в великой чистоте, за пределами восьми туманностей (*лю мин*), внутри эфира (*си взй*). Я не знаю его имени; это Изначальная пневма (*юань ци*) [т. е. чистая пневма, которая оживляет мир и все живые существа]. У него человеческая голова и тело петуха с пятью цветами феникса; его темно-желтые одеяния усыпаны жемчугом.

Затем идет Высочайший Изначальный повелитель Беспредельного (*У-цзи тай-шан юань-цзюнь*), который является Повелителем Дао (*Дао-цзюнь*):

¹ Тай шан лао цзюнь чжу гун цзин (Дао цзан, 239; *Wieger*, N 1154). См.: Юнь цзи ци цянь, цз. 18—19.

У него одно туловище с девятью головами, и он принимает вид девяти людей, облаченных в жемчужные одеяния пяти цветов, с шапкой девяти добродетелей на голове; он сын Великого Единого и в то же время не его сын, так как рожден от Изначальной пнеумы.

На третьем месте — Отец-царь Востока (*Дун-ван-фу*), который и есть Изначальная пневма Зеленого яна:

Это первый из 10 000 богов. Он облачен в жемчужные одежды пяти цветов, на голове шапка с тремя швами. Над ним Туманный блеск Великой чистоты, переливающийся пятью цветами, а под ним — гора Пэнлай. Его имя — Недеяние (*У-вэй*), а его прозвище — Властитель освобождения (*Цзюнь-цзе*). Он управляет Востоком.

Мать-царица Запада (*Си-ван-му*) — Изначальная пневма Великой инь; ее имя — Спонтанность (*Цзы-жань*), ее прозвище — Властительница мысли (*Цзюнь-сы*). Внизу она управляет горой Куньлунь вместе с Металлическим городом в девять этажей; наверху она управляет Пурпурной палатой Цветочного навеса Большой Медведицы, которая находится под Северным полюсом.

Помимо Великого Единого и его помощников существуют еще Трое Единых. Первый Единый — это Повелитель Дао (*Дао-цзюнь*), Верховный владыка Высочайшего неба (*Хуан-тянь шан-ди*); это центральная звезда Северного полюса (*Чжун-цзи бэй-чэнь чжун-ян*); он находится выше девяти небес и всегда пребывает в Пурпурной палате Великой бездны (*Даюань цзы-фан*); он облачен в одеяния пяти цветов, на голове шапка девяти добродетелей; над ним Цветочный навес пяти цветов; он всегда в сопровождении Верхней души (*Тянь-хунь*) и Нижней души Неба (*Тянь-по*), Нерожденных властителей, которые прислуживают ему, один слева, другой справа: первая Душа — это

Лао-цзы, вторая — Великая гармония (*Да-хо*). Вторым Единым — это Южный полюс (*Нань-цзи*), это Великий правитель Неба (*Тай-вэй*), или один из трех вельмож; он управляет бедствиями, судьбой государства и династий, счастьем и несчастьем. Третий Единый является Желтым старцем Центрального полюса (*Чжун-цзи Хуан-лао*), властителем Большой Медведицы, но в тексте он в своем проявленном состоянии не обозначается как один из троих Единых. Солнце и Луна суть два других из троих Вельмож, соответственно Распорядитель пеших (*Сы-ту*) и Распорядитель работ (*Сы-кун*); они отвечают за исправление ошибок земного властителя. Далее располагаются Щедрая эссенция Солнца и Щедрая эссенция Луны (*Ши-жэ ши-юэ чжэ цзин*), которые вызывают затмения солнца и луны, и т. д. По этому перечислению прекрасно видно, как обновлялся даосский пантеон: в нем сочетаются древние китайские божества, такие как Верховный владыка Высочайшего неба, который является высшим властителем звездных богов, и новые божества, порожденные даосским воображением, такие как Великий Единый, Хуан-лао цзюнь и др.

«Подлинная книга великой тайны» (*Да дун чжэнь цзин*) — любопытное собрание 39 поэм, каждая из которых была открыта особым божеством, рассказывавшим в загадочных выражениях о своей деятельности, — свидетельствует, по меньшей мере, об эклектизме¹. Здесь также во главе списка находится Великий Единый, под именем Высочайшего верхов-

¹ Да дун чжэнь цзин (Дао цзан, 16—17); *Wieger*, N 6. — Юнь цзи ци цян (цз. 8, 1а—15а) дает в тексте изначальный комментарий, который в различных изданиях, собранных в *Дао цзане*, приводится лишь в обрзанном виде или вообще отсутствует. Именно им я и пользовался.

ного властителя пустоты (*Гао-шан сюй-хуан цзюнь*). Это Изначальная пневма; он рожден над девятью небесами, там и пребывает, за воротами И-ю, которые являются северо-западными воротами Неба. За ним следуют Высочайшие Нефритовые повелители пустоты (*Тай-хуан юй-сюй-цзюнь*), которые олицетворяют мужской и женский принципы Единого властителя. Затем идет Высочайший повелитель, Нефритовый император (*Хуан-шан юй-ди цзюнь*), обладатель знамени Высшего Непостижимого, под которым он созывает бессмертных, дает им поручения и управляет всеми ступенями иерархии девяти небес; он вызывает к себе богов четырех морей и пяти гор, совершенных богов девяти небес и т. д. Он находится на небе Нефритовой чистоты (*Юй-цин тянь*), и на его террасе растут деревья, похожие на сосны, их цветы сверкают золотом, и ими можно питаться. Затем эта книга упоминает Высочайшего Перворожденного повелителя Пурпурной зари (*Шан-хуан сянь-шэн цзы-чэнь цзюнь*), который также пребывает на небе Нефритовой чистоты; потом — Императора Тонкого неба (*Тай-вэй тянь-ли-цзюнь*), который сидит во дворце Величайшей Изысканности, за воротами из красного нефрита; и Трех Изначальных повелителей Пурпурной эссенции (*Сань-юань цзы-цзин-цзюнь*), дворец которых находится на небе Нефритовой чистоты и которых нельзя путать с Тремя Изначальными повелителями Великой простоты (*Шан-юань тай-су сань-юань-цзюнь*); Повелителя Великого Дао Великой чистоты (*Тай-цин да-дао-цзюнь*), который управляет царями трех небес; Распорядителя судеб (*Сы-мин*), обитающего во дворце Нефритовой пустоты; Повелителя Золотой двери (*Цзинь-цзюэ*); Царя бессмертных под защитой Нефритового наставника Высокой зари дворца Луны восточных цветов (*Дун-хуа фан-чжу-гун гао-чэнь-ши юй-бао сянь-ван*), который восседает во дворце Бессмертных, и др.

Один из самых осведомленных даосских адептов V—VI вв. попытался классифицировать эту толпу богов, совершенных и бессмертных в труде под названием «Таблица иерархии Совершенных Священной драгоценности, [которая принадлежит отделению] Тайны среди [трех] секретов» (*Дун сюань лин бао чжэнь лин вэй е ту*)¹. Боги и бессмертные разбиты им на семь рангов, каждый из которых подразделяется на три части: в центре находится главный бог этой иерархии, который управляет другими богами; места справа и слева заняты многочисленными богами, оказывающимися все ниже и ниже по статусу по мере того, как они удаляются от центра; наконец, начиная с пятого ряда, идут персонажи, не занимающие определенного места, следующие друг за другом различные бессмертные, которые входят в ряды как справа, так и слева.

Каждый ряд соответствует одному небесному дворцу и включает в себя богов и бессмертных этого дворца. Первый ряд — это ряд дворца Нефритовой чистоты, где центральное место занято Повелителем Дао Высочайшей пустоты, которого также называют Небожителем Исходного первоначала. Второй ряд — это ряд дворца Высшей чистоты, и центральное место в нем принадлежит Высочайшему повелителю Великого Дао, Таинственному властителю Нефритовой зари, Славному святому Высшей чистоты. Третий ряд — это ряд дворца Великой вершины, с Императором Золотых ворот Великой вершины. Четвертый ряд — это ряд дворца Великой чистоты, где центральное место занято сразу двумя божествами, Высочайшим Старым повелителем (*Лао-цзюнь*) Великой чистоты и Высочайшим властителем

¹ Дао цзан, 73; *Wieger*, N 164. — Это опус в 28 страниц, состоящий из одной части. Его автор Тао Хунцзин жил с 452 по 536 г.

Великого Безначального Дао. В шестом ряду находятся девять дворцов, большие канцелярии, которые я уже описывал, под управлением министра-бессмертного по имени Чжан Фун, который ранее был Распорядителем судеб к северу от реки Хэбэй, а теперь является бессмертным дворца Великой вершины, которому поручено управление девятью дворцами. Наконец, в седьмом ряду находится Великий повелитель Северной инь (*Фун-ду*), небесный заступник, который управляет адом при помощи всех китайских императоров, занимающих места слева — Цинь Шихуанди, основатель единой империи в III столетии до н. э. (221—210), ставший министром Северного императора, император Вэнь из Вэй (220—226), великий опекун Северного императора, далее цари Вэнь и У из династии Чжоу, первый из которых стал опекуном второго, а второй — властителем Северного созвездия, император Гуан-у из династии Поздняя Хань (25—57 н. э.), а также древние принцы — Хуань из Цзи, Вэнь из Цзинь и др.

Во дворце Нефритовой чистоты находятся, разумеется, более высокопоставленные боги: слева от Небожителя Исходного первоначала пребывает Высочайший рожденный из хаоса повелитель Дао Пяти высочайших и Семи просветленных (т. е. пяти планет и семи звезд Большой Медведицы); затем четыре Высочайших повелителя Дао Высочайшей пустоты, которые управляют, каждый в одной из четырех сторон света, одним из небесных дворцов, где обитают бессмертные — такие как Свет Востока, Цветок Запада, Тайна Севера, Киноварь Юга; наконец, целый ряд повелителей Дао для трех дворцов Нефритовой чистоты Трех Изначальных: четверо для дворца Верхнего Изначального и для дворца Нижнего Изначального и шесть для дворца Среднего Изначального; во дворце Трех Изначальных было также много и других богов, из числа тех, кто находился справа от Небожителя

Исходного первоначала, и среди них можно обнаружить двух властителей Великого Единого: Властителя Великого Единого Нефритового неба и Нефритового властителя Великого Единого. Повелители пяти вершин подчиняются дворцу Высшей чистоты. Небесный царь Исходного первоначала, который не считается Небожителем, располагается слева, в четвертом ряду классификации, во дворце Великой чистоты, так же, как и Чжан Даолин.

Именно во дворце Великой вершины (третий ряд) находится большинство святых царей древности — Яо, Шунь и Великий Юй; они соседствуют с Конфуцием, у которого имеется титул Совершенный властитель Великой вершины (*Тай-цзи шан-чжэнь гун гун цю*). Лао-цзы, под именем Лао-цзы Северного полюса, Высочайшего Непостижимого бессмертного, располагается в классификации среди бессмертных слева, а под именем Лао Дунь — справа; он же, под титулом Высочайший Старый повелитель Великой чистоты (*Тай-цин гао-шан лао-цзюнь*), занимает центральное положение в четвертом ряду.

В этом списке Тао Хун-цзина рядом с великими богами, святыми и самыми знаменитыми бессмертными есть персонажи менее значительные, как например десять властителей, не занимающих закрепленного за ними положения в Чистом Нефритовом дворце, имена которых, прозвища, обязанности неизвестны, или даже простые служащие канцелярий, как например 24 и 1200 посыльных Старших чиновников во дворце Великой чистоты (четвертый ряд), или целый ряд курьеров, курьеры девяти местностей, курьер Великой чистоты, курьер шести дней *и*, шести дней *бин*, шести дней *дин*, шести дней *жэнь*, шести дней *гуй* из цикла в шестьдесят дней и др.

Мы не будем удивляться этой путанице, если поймем, что почти каждая даосская книга считалась

продиктованной каким-либо божеством или бессмертным и включала в себя имена одного или многих других богов или бессмертных, в равной степени неизвестных. Древняя даосская литература — это большей частью произведения медиумов, и достаточно бегло просмотреть то, что от них осталось, чтобы констатировать, что авторы этих книг не были ни слишком образованы, ни чересчур умны; как и медиумы наших дней, каждый из них имел своего или своих особых духов-вдохновителей, которые никогда не пытались представить о себе точные сведения, — привести в порядок все эти имена неясного происхождения было бы непосильной работой. Боги часто помогали и самому Тао Хунцзину при редактировании его различных трудов; однако в своих предисловиях он ничего не сообщает нам о сверхъестественной помощи в своей работе над даосским пантеоном. Между тем это тот случай, где она была бы полезна.

Фактически, несмотря на различные попытки, никогда не удавалось прийти к окончательной иерархии, принимаемой всеми, — было слишком много несоответствий, чтобы появилась такая возможность; и, кроме того, весь этот пантеон всегда находился в процессе становления, а книги всякий раз привносили в него новые имена или уточнения относительно богов, известных с древности. В лучшем случае можно было начертить что-то вроде общей схемы небесной иерархии. Самые высокопоставленные боги образовывали группу Трех Чистых (*Сань-цин*), которые, соответственно, управляли миром Нефритовой чистоты (*Юй-цин*), миром Высшей чистоты (*Шан-цин*) и миром Великой чистоты (*Тай-цин*). Назвать всех богов, управляющих каждым из этих миров, было нелегко, так как наряду с книгами, которые скромно ссылаются на богов или бессмертных среднего уровня, есть также труды, упоминающие множество богов, которые считаются высшими божествами; потребовалось бы немало

изобретательности, чтобы научиться отличать их друг от друга и разобраться в их рангах.

Все согласны, что во главе списка богов следует поставить Небожителя Исходного первоначала (*Юань-ши тянь-цзунь*); но в вопросе о том, какое место отвести ему в классификации, такого единодушия нет. Одни, вместе с Тао Хунцзином, делают его первым из трех богов, которые руководят тремя палатами Нефритовой чистоты, и ставят во главе мира Нефритовой чистоты, предполагая, что выше его никого нет; согласно этим авторам, небо Великая сеть (*Да-ло тянь*), образующее границу, отделяющую все другие небеса и миры от Великой тьмы, само совершенно пусто и никем не населено¹. Другие, напротив, размещают Небожителя Исходного первоначала отдельно, над Тремя Чистыми, в Великую сеть². Еще более колебаний, согласно книгам и эпохам, — в том, что касается имен богов, идущих сразу же вслед за ним, богов, которые почти не учитываются в религиозной жизни. Необходимо, с одной стороны, добраться до Матери-царицы Запада и до Нефритового владыки (*Юй-хуан*), с другой стороны, обнаружить богов, у которых было бы что-то еще, кроме имен или, скорее, титулов. Си-ванму остается царицей бессмертных, а Нефритовый владыка, обязанный руководить всеми богами и всеми бессмертными чиновниками небесной канцелярии, в глазах народа постепенно превратился в божественного царя мира — в эпоху Шести династий ему даже воздвигали памятники. Он был одним из повелителей Дао (*Дао-цзюнь*), поэтому многое за-

¹ Юань ши цзин («Книга Исходного первоначала») // Юнь цзи ци цянью, цз. 21, 2а.

² Юнь цзи ци цянью, цз. 21, 4а; ср. Юй цзин шан цзин [«Книга горы Нефритовой столицы»] // Юнь цзи ци цянью, цз. 21, 1б.

висело от его приказов и вся административная иерархия подчинялась ему. Ее реестры насчитывали не менее 108 повелителей Дао, глав различных небесных служб; те из них, кто был обязан управлять дворцом в целом, со всеми слугами, которые в нем находились, получали титул Высочайших (*Тай-шан*). Бессмертные, разделенные на три класса — повелители-цзюнь, совершенные-чжэнь жэнь и бессмертные-сянь, — распределялись по различным отделам и выполняли там свои обязанности.

Все это образует огромную администрацию, организованную так же, как администрация китайской империи, разделенную на дворцы, службы, канцелярии и т. д., с множеством чиновников всех рангов. Даосский писатель VIII в. Янь Дун приводит следующее ее описание, когда резюмирует древний труд «Книга заветов Трех Изначальных» (*Сань юань пинь цзе*)¹.

Когда Изначальная пневма (*юань-ци*) сгустилась и завязалась в первый раз, [образовав] три пневмы — зеленую, желтую и белую, — были основаны три дворца Изначальных правителей (*Шан-юань*).

¹ Лин бао у лян ду жэнь шан пинь мяо цзин сы чжу (Дао цзан, 38; *Wieger*, N 85), цз. 2, 1b, комментарий Янь Дуна. Эта книга — сборник четырех комментариев к первой части «Волшебной книги Высочайшего о спасении бесчисленного множества людей, написанной [Небожителем] Исходного первоначала» (Юань ши у лян ду жэнь шан пинь мяо цзин), уже цитированной выше; «Государь Лин-бао» — это один из титулов Небожителя Исходного первоначала. Янь Дун, *дао ши* Хэн-юэ, жил во второй половине V в.; он стал даосом в возрасте сорока лет, в период Цзянь-юань династии Южная Ци (479—483).

Первый дворец называется дворец Пурпурной изысканности¹, или дворец Семи сокровищ, Изначального яна, Таинственной столицы (*Сюань-ду юань-ян ци-бао цзы-вэй-гун*). Высочайший император, Совершенный повелитель, Безначальность, Пустота, [чистый как] нефрит (*Шан-чжэнь цзы-жань юй-суй гао-хуан шан-ди*), управляет всеми императорами и небесными царями, святыми властителями, великими богами, [вышедшими] из пневмы Изначального яна. Это дворец в 555 555 мириад этажей. Это пневма Зеленого яна. Чиновники и служащие, которые там находятся, — 555 555 мириад существ, ставшие людьми благодаря спонтанному зазыванию пневмы Зеленого яна. Их одежды украшены зелеными перьями. В этом дворце есть волшебство, способное продлить жизнь (*янь мин чжэ фу*), — когда туда с восьми сторон света собираются летучие пневмы, они превращаются в людей; если разрушить волшебство и сжечь тела [этих людей], то вместо дыма вверх поднимется фимиам и преображенные люди станут пневмой.

Во дворце Пурпурной изысканности, Верхнем дворце Великой тайны (*Тай-сюань шан-фу*), есть три зала — слева, справа и в центре.

Левый зал (*цзо-фу*), ведает дворцом Жизни (*Шэн-гун*). Им управляет чиновник Огня (*Хэ-гун-ань*), Великий ян.

Правый зал (*ю-фу*) ведает дворцом Смерти (*Сы-гун*). Им управляет чиновник Воды (*Шуй-гун-ань*), Великая инь.

Центральный зал (*чжун-фу*) ведает реестром грехов жизни и смерти (*шэн-сы цзуй-лу*). Им управляет Сабля Ветра (*Фун-дао*)².

¹ Это имя дворцу Пурпурной изысканности (*Цзы-вэй-гун*) было дано астрономами IV или III в. до н. э. центральной части неба, окружавшей полюс.

² Сабля Ветра — это пневма, обрывающая все жизненные связи в момент смерти.

В каждом из трех залов — 9000 мириад чиновников. Они управляют 12 канцеляриями (*цао*) жизни, смерти, греха, счастья и др.

Левый дворец называют дворцомлевой стороны, Великой вершины, Желтого Изначального, Столицы Великой тайны (*Тай-сюань-ду юань-хуан тай-ци цзо-гун*). Это Желтая Изначальная пневма. Она управляет всеми совершенными во вселенной, теми, кто обрел Дао, и теми, кто еще не обрел; в этом дворце ведется реестр совершенных мужчин и женщин. В нем есть волшебство, позволяющее вызывать Дух (*чжао лин чжэ фу*).

Правый дворец называют дворцом правой стороны, Великой вершины, Белой глубины, Столицы Великой тайны (*Тай-сюань-ду дун-бо тай-ци ю-гун*). Это Белая Изначальная пневма. Она управляет всеми совершенными во вселенной, достигшими или не достигшими Дао. В этом дворце ведется реестр мужчин и женщин, которые, практикуя совершенство, получают спасение и станут бессмертными, а также хранятся дощечки грехов вместе с книгой смерти. В этом дворце есть волшебство, позволяющее давать просветление совершенным (*мин чжэнь чжэ фу*). Чиновники и служащие [этого дворца] во всем похожи на чиновников и служащих дворца Пурпурной изысканности.

Небесные чиновники уровня Верхнего Изначального располагают тремя дворцами. Каждый дворец имеет три зала-*фу*; каждый зал управляет двенадцатью канцеляриями-*цао*. В каждом дворце, таким образом, в общей сложности находится тридцать шесть отделов, которые занимаются теми, кто превосходит уровень Изначального яна и находится в середине Великого пространства, или Спонтанности, и управляет всеми высшими совершенными, уже достигшими Дао. Три Изначальных собираются каждый день и управляют *инь* и *ян*. Трое слуг Воды, Огня и Сабли Ветра экзаменуют тридцать шесть отделов. Два реестра, зеленый и черный, представляются в три дворца, в правый, левый и центральный,

которые [называются] Великой изысканностью, Малой изысканностью и Пурпурной изысканностью.

Все это взято из «Книги запретов Трех Изначальных», которые я коротко изложил¹.

Вся эта божественная администрация, вместе с дворцами, службами и отделами, ее чиновниками и служащими находится не только во Вселенной (на «Небе и на Земле»), но и в человеческом теле. И все боги, спонтанно порожденные пневмой, также там имеются, за исключением, может быть, Небожителя Исходного первоначала; по крайней мере, я не встречал его имени среди имен богов, обитающих внутри тела.

Верховные божества и мистическая медитация

Даос находится на совершенно особом положении, отличном от положения верующего любой иной религии откровения. В его распоряжении нет ни

¹ Одна часть этого текста цитируется в *Сяо дао лунь Чжэнь Луаня* (см.: Гуан хун мин цзи, цз. 9, *Тайсэ иссай кэ*, т. 52, № 2103) под заголовком «[Книга] ступени Трех Изначальных, [продиктованная] Высочайшим» (*Тай шан сань юань пинь*). Полное заглавие труда было «Волшебная книга запретов первой ступени Трех Изначальных, стирающих грехи, написанная Высочайшим Нюй-цин Великой Тайны» (*Тай шан тай сюань нюй цин сань юань и пинь цзе ба цзуй мяо цзин* (Дао цзан, 28; *Wieger*, N 35)). Эта книга была популярной в VI и в VII столетиях; помимо *Сяо дао луня*, ее цитирует *Хань фа бэнь нэй чжуань*, которая также относится к VI в. (см.: *Сюй цзи гу цзинь фо дао лунь хэн*, цз. 3, 398b, *Тайсэ иссай кэ*, т. 52, № 2105), под сокращенным заглавием *Сань юань цзе пинь*, а также *У шан би яо* (цз. 5, 12a—b, цз. 34, 8a—b, цз. 66, 1a—2a), которая относится к VII или к началу VIII в.

целостной доктрины, ни совокупности практик, полностью законченных, данных раз и навсегда внешним откровением, исходящим от бога или пророка, который больше не возвратится. На самом деле такая совокупность практик существует, но знание о ней доходит до людей лишь по частям, постепенно. Каждый должен найти для себя учителя, и эти учителя, если ученик сумеет их разыскать, окажутся великими богами или бессмертными любого ранга, всегда готовыми «передать» ему полезные наставления. У ученика есть два способа вступить в контакт со своими учителями: один — внешний, состоящий в том, чтобы отправиться на поиск бессмертных в горы, где они ведут одинокий образ жизни; другой — внутренний, когда до них пытаются добраться внутри своего тела, в различных его частях, служивших им жилищем. Автор «Жизнеописания совершенного из Пурпурного яна», которое я уже неоднократно цитировал, прекрасно это демонстрирует. Его герой, Чжоу Ишань, потратил много лет, путешествуя по миру в поисках богов Великой триады, взбираясь на горы и исследуя пещеры; в конце концов он их находит и падает перед ними ниц.

Тогда Чжоу Ишань закрыл глаза и углубился в созерцание самого себя. Прошло немало времени, и он на самом деле увидел, что внутри Восточной палаты (одна из точек головы) находятся два великих бога [Триады], своим внешним видом и одеяниями полностью похожих на тех, что жили на горе Кунь [в горной пещере].

Старый Желтый повелитель рассмеялся и сказал: «Ловкий! Сильный! Используй медитацию! Это способ подняться на небо среди бела дня!»¹

В конце концов вместо того чтобы, растрачивая последние силы, разыскивать богов по всему миру,

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 11в.

посвященный может искать их внутри себя, и он находит их там, так как они всегда обитают в его теле. Посвященный ищет и находит их посредством медитации и экстаза, посредством того, что называют «концентрацией на Едином» или «концентрацией своего Единого». Как и все даосские божества того времени, Единый одновременно находится и вне, и внутри человека¹. Буквальный смысл этого выражения — «сохранение Единого» (*шоу и*).

Это Единое, которое нам следует хранить, описывается в трех ипостасях. Но я считаю, что это результат более поздней переработки, а изначально он был действительно в одном лице. Как указывает знаменитая фраза из *Дао дэ цзина*, Единое было первой ступенью эманации Дао.

Дао порождает Единое; Единое порождает Два (*инь* и *ян*); Два порождают Три (Небо, Землю и Человека); Три порождают десять тысяч вещей².

Вместе с тенденцией персонифицировать даосские абстракции Единое скоро начинают представлять как личное божество: начиная с эпохи Ранняя Хань его называют Великий Единый (*Тай-и*). То, что Великий Единый был даосским божеством, важным в поисках бессмертия, достаточно убедительно показывает тот факт, что именно даосские маги — сначала Мю Цзи, затем Шао-вэн — учредили его культ³; ему приносили жертвы во дворце Долголетия, а его помощ-

¹ Позже от Великого Единого, от Распорядителя судеб произвели имена четырех Совершенных, обитающих в созвездии Большой Медведицы. В теле человека Великий Единый находится в мозге, Распорядитель судеб — в сердце. См.: *Се Цзичжао*. Юань ши у лян ду жэнь шан пинь мяо цзин чжу цзе, цз. 2, 31а (Дао цзан, 46; *Wieger*, N 90; книга представлена императору в 1304 г.).

² Дао дэ цзин, ХЛII.

³ Ши цзи. Т. III. P. 466—470 (ок. 130 г. до н. э.).

никами были Великий запрещенный (*Да-цзинь*), о котором, впрочем, мало что известно, и Распорядитель Судеб (*Сы-мин*), божество, которое, возможно, и не имело даосского происхождения, но весьма рано было принято в даосизме¹. Он был верховным божеством, обитавшим в Полярном созвездии², и Пять императоров, правители пяти областей неба, были его подчиненными³.

С этого времени он является уже частью Трех Единых (*Сань-и*), в которую входят Небесный Единый (*Тянь-и*), Земной Единый (*Ди-и*) и Великий Единый (*Тай-и*)⁴; несмотря на различие имен, едва ли, как мне кажется, можно допустить, что эти Трое Единых, которым вслед за своими даосскими магами приносил жертвы император У в 130 г. до н. э., не были прототипами Трех Единых эпохи Поздней Хань, богов, каждый из которых обитал в одном из трех киноарных полей, где они играли благотворную роль, противоположную злой роли Трех червей. Это преобразование Единого в Трех, сохранивших, впрочем, его древнее имя, объясняется необходимостью согласовать две обычно независимые практики: практику медитации, экстаза и соединения с невыразимым Дао, завещанную древней мистической школой Лао-цзы, Чжуан-цзы, Гуань-инь-цзы, и возможно более позднюю практику циркуляции пневмы в трех киноарных полях. Необходимо было иметь Трех Единых, так как

¹ Там же. Т. III. Р. 473.

² Там же. Т. III. Р. 389.

³ Там же. Т. III. Р. 485.

⁴ Там же. Т. III, Р. 467; и Цянь Хань шу, цз. 25а, 8в: «Императору принесли сообщение, гласившее: «Ранее император приносил жертвы (*тай лао*) Трем Единым — Небесному Единому, Земному Единому и Верховному Единому». См. также: Люй ли чжи, цз. 21а, 3в: «Изначальная пневма Великой вершины содержит Трех в Одним».

существовало три киноарных поля. Но некоторые еще сохраняли воспоминания об их первоначальном единстве. Так, «Книга восхождения к тайне» (*Шэн сюань цзин*), относящаяся к III или IV в., содержит ясное утверждение об их единстве.

Бессмертный Доу Цзымин спросил: «Я обращаюсь к учителю закона и хочу послушать его объяснения по поводу Совершенных Единых и Великих Единых. Я никогда не понимал объяснения по поводу Трех Единых. Как, если есть Единый, можно говорить о Трех? Это тот Единый, который в Трех? Это те Трое, которые и есть Единый? Хотя я с уважением отношусь к практике „сохранения“ Трех Единых, я никогда не мог ее понять. Я хочу, чтобы вы мне ее объяснили и чтобы теперь я смог изучить и понять ее суть».

Учитель закона сказал: «Трое Единых — это лишь один Единый. Именно потому, что в трех [разных] местах [где он обитает] ему дают [разные] имена, его и называют Трое Единых»¹.

Другой учитель закона, некий Мэн, пытался объяснить отношение Единого и Трех посредством понятий и терминов, заимствованных в буддийской философии².

Хотя Трое и отличаются друг от друга, их нельзя окончательно разделить; хотя Единые субстанциально одинаковы, их нельзя окончательно друг с другом смешать. Они смешиваются, не смешиваясь, — именно поэтому они оказываются Тремя разделенными; они разделяются, не разделяясь окончательно, — именно поэтому субстанции

¹ Шэн сюань цзин. Цитируется в: Сань и цзюэ («Формула Трех Единых») // Юнь цзи ци цянь, цз. 49, 3б.

² Сюань мэнь да лунь сань и цзюэ («Большое сочинение о формуле Трех Единых, написанное [учителем] Тайных врат») // Юнь цзи ци цянь, цз. 49, 4а—б.

ально они смешиваются в Единое. Поскольку Трое смешанных становятся Единым, Трое — это не Трое; поскольку Единое, разделившись, становится Тремя, Единое — это не Единое. Если они являются Тремя, не будучи Тремя, если они являются Единым, не будучи Единым, то это значит, что Трое на самом деле являются Тремя, которые не есть Трое, и что Единое на самом деле является Единым, которое не есть Единое. Трое, которые не есть Трое, не только не есть не-Трое, они также есть не-не-Трое; Единое, которое не есть Единое, не только не есть не-Единое, оно также есть не-не-Единое. Это высшая степень двойной тайны.

Я не знаю, считал ли учитель закона Мэн, что у галиматэи, которую он написал, имеется смысл; но мы можем быть уверены, что большого значения он ей не придавал. Адепт должен придерживаться определенной практики, но для него нет никакой необходимости сразу все понимать; понимание придет постепенно, по мере того, как его практика начнет приносить плоды. Кроме того, если было трудно понять, как Единое могло быть Тремя, то констатировать сам этот факт получившим наставления адептам было не трудно. На самом деле много раз в году Великий Единый и Трое Единых, вместе с богами пяти внутренних органов, смешивались друг с другом и превращались в одного-единственного великого бога, который всякий раз принимал новое имя. Этот бог по одному разу оказывался в каждом из пяти внутренних органов: в первый месяц и в дни *цзя цзы* и *цзя сюй* (1-й и 2-й дни цикла), утром в час мао (между 5 и 7 часами) он находился в сердце и принимал имя Повелителя Небесной эссенции (*Тянь-цзин-цзюнь*); в 6-й месяц, в день *цзя шэнь* (21-й день цикла) в час *чэнь* (с 7 до 9 часов утра) он находился в печени; в 7-м месяце — в селезенке; в 8-м месяце — в легких, в 9-м месяце — в двух легких. Кроме того, во 2-м месяце он находился в

мозгу, во дворце Ни-хуань; в 3-м и 4-м месяце, после превращения в одного-единственного бога, он разделялся и отправлялся в разные части тела, в 3-м месяце он путешествовал по всем костям, которые укреплял (тогда его называли Твердый нефритовый повелитель (*Цзянь-юй-цзюнь*)), а в 4-м месяце он входил в семя и в кровь; и лишь во 2, 5 и 12-м месяцах подобных превращений не происходило¹.

Первоначальное единство Трех Единых упоминалось всякий раз посредством термина, который обозначал концентрацию и медитацию, завершившиеся экстазом. Это выражение — «сохранение Единого» (*шоу и*), — которое, как почти все, что имело отношение к мистике в даосизме эпохи Хань, было заимствовано из школы Лао-цзы и Чжуан-цзы. Оно не слишком часто встречается у Чжуан-цзы, но в кругах мистиков было настолько привычным, что вышло за пределы чисто технического применения и использовалось светскими людьми для обозначения простой концентрации, непрерывного внимания. Достижение Единого (*дэ и*), т. е. достижение мистического единства с Дао или, по меньшей мере, с его первой манифестацией, с Единым, предоставляло сверхчеловеческие возможности.

Небо является чистым, чтобы мы могли достичь Единого. Земля устойчива, чтобы мы могли достичь Единого. Дух является священным, чтобы мы могли достичь Единого².

«Сохранение» Единого дает долгую жизнь.

Я оберегаю единство всех вещей и в себе храню вселенскую гармонию. Я совершенствуюсь уже

¹ [Дун чжэнь] Цзянь чжэнь чжун цзин // У шан би яо, цз. 5, 9b—11a. — Мэн пропускает 10-й месяц.

² Лао цзы, XXXIX.

тысячу двести лет, и тело мое до сей поры не одряхлело¹.

Кроме того, «сохранение Единого» остается названием не самой техники экстаза, которую именуют «сидеть в забытии» (*цзо ван*) — (старое название, взятое также у Чжуан-цзы² — но всех мистических практик.

Экстатическая медитация также расценивалась как «поддержание мысли».

Для совершенствования важнее всего экстатическая медитация (*цунь сы*). Когда экстатическая медитация не ведет к совершенству и пренебрегает концентрацией, она бесполезна... Когда она ведет к совершенству, то возникает необходимость в созерцании. Когда созерцание приводит к ясным картинам, открывается понимание, и мы делаем шаг вперед³.

Внутренний механизм, порождающий это созерцание, объясняется с точностью, если даже не с ясностью, в написанной в середине IV в. «Книге Трех Изначальных Совершенных Единых, открытой повелителем Золотых ворот» (*Цзинь цюэ ди цюнь сань юань чжэнь и цзин*).

Если вы способны надежно хранить Единое, ваша эссенция, расширяя свое влияние, распростра-

¹ Чжуан цзы, XI.

² Чжуан цзы, VI. — Ни Чжуан-цзы, ни его предшественники из числа мистиков не изобрели этот термин — он, как и сама техника экстаза, пришел, по-видимому, из шаманизма. См.: *Le Saint et la Vie Mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu // Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient, 1922* [см. ниже, с. 269, ср. также том I этих «Посмертных записок» (*Mélanges posthumes. Vol. I. P. 34, 53—54*). — *Прим. П. Демьевиля*].

³ Лао цюнь сы ту ши ба пянь // Юнь цзи ци цянь, цз. 43, 3а (Предисловие). — Этот труд, вероятно, эпохи Тань.

няется повсюду. Когда ваша эссенция распространится повсюду, Трое Изначальных (т. е. Трое Единых) станут видимыми. Когда Трое Изначальных станут видимыми, Белая пнезма преобразится. Когда Белая пнезма преобразится, Зародыш зародится сам по себе. Когда Зародыш зародится сам по себе, внезапно появятся тысяча колесниц и десять тысяч всадников. Тогда вы окажетесь под Цветочным навесом, вы сядете в колесницу облаков и подниметесь на Небо...¹

И та же книга в деталях описывает само это созерцание².

Метод сохранения Единого. В день прихода весны, в полночь, я сажусь, повернувшись лицом на Восток; я вдыхаю пнезму девять раз, я глотаю слюну тридцать пять раз. Закончив это, я концентрируюсь на семи звездах Большой Медведицы — постепенно они спускаются на макушку моей головы. Тогда я поворачиваюсь к Небу, к Рукоятке [Большой Медведицы], которая находится передо мной на Востоке. Я концентрируюсь на двух звездах Совершенных мужей эссенции инь (*Инь-цзин чжэнь-жэнь*), и они приближаются к моей макушке. Две звезды Ясности яна (*Ян-мин*) и Таинственной туманности (*Сюань-мин*) тогда оказываются выше; две звезды Ясности яна и Эссенции инь оказываются сзади, Совершенной таинственной туманности (*Сюань-мин чжэнь-жэнь*) — впереди. Тогда, распустив волосы, я твердо концентрирую свои мысли.

Затем я думаю о Трех Единых Небесных Властителях. Внезапно я вижу, как они рождаются, преобразуясь; они все вместе выходят из меня самого. Через мгновение Три министра, как и они, сидят подобно Трем Небожителям. Еще через мгновение я вижу, как поднимаются шесть человек; направляясь на

¹ Цзинь цюэ ди цюнь сань юань чжэнь и цзин // Юнь цзи ци цянь, цз. 50, 11а.

² Там же. 16а—17а.

восток, достигают небесных врат и останавливаются; они направляются к моему рту. Тогда я вижу, как Верхний Изначальный (*Шан-юань*) прикасается к руке Верхнего министра, Средний Изначальный (*Чжун-юань*) прикасается к руке Среднего министра, Нижний Изначальный (*Ся-юань*) прикасается к руке Нижнего министра. Тогда я вдыхаю пневму один раз, делаю долгий вдох. Верхний Изначальный и министр следуют за пневмой, входящей в мой рот; они поднимаются во дворец Ни-хуань [в голове]. Я во второй раз вдыхаю пневму, делаю долгий вдох. Средний Изначальный и его министр следуют за пневмой, входящей в мой рот; они отправляются в Атласный дворец (*Цзян-гун*) [в груди]. В третий раз я вдыхаю пневму, делаю долгий вдох. Нижний Изначальный и его министр следуют за пневмой, входящей мне в рот; они спускаются в нижнее киноварное поле (*ся дань тянь*).

Затем я концентрируюсь на Звезде Небесных врат (*Тянь-гуань син*) и приказываю ей расположиться в семи шагах от моего рта. Звезда оказывается перед моим ртом; Трое Изначальных находятся в трех моих дворцах. Все закончено.

Мы видим, что боги спускаются с Большой Медведицы по воле адепта. Дело в том, что Человек и Небо подобны друг другу; и боги, которых адепт видит посредством медитации и которые пребывают в нем самом, являются также великими богами, пребывающими на Небе и управляющими миром. Автор жизнеописания Чжоу Ишаня демонстрирует способ, на который я уже указывал выше. Его герой, который является не простым верующим, стремящимся к «освобождению от трупа», а высокопоставленным адептом, ищущим самые высокие формы бессмертия, увидев Трех Единых, узнает у учителя, что «сохранение Единого — это прекрасное средство земного совершенного бессмертного, которое дает ему возможность приветствовать тысячу горных богов, помогать

эссенции озер и рек, выплевывать старую [пневму] у подножия Семи цветов (т. е. Большой Медведицы), вводить новую пневму в три дворца и т. д., но не это главное для высшего совершенства»¹. Затем он отправляется на поиски Великой триады, и, после многолетних путешествий по всему миру, он в конце концов находит ее в самом себе, в своей собственной голове, с чем его и поздравляет Старый Желтый повелитель (*Хуан-лао-цзюнь*).

Один из этих трех верховных богов — не кто иной, как Хуан-лао-цзюнь, имя которого я перевел буквально как Старый Желтый повелитель; однако это имя не следует понимать в буквальном смысле слова. В системе соответствий между пятью элементами, пятью сторонами света, пятью цветами, пятью органами чувств и т. д., в системе, имеющей для китайцев универсальное значение, желтый цвет — это цвет, соответствующий пятой стороне света, которая находится в центре мироздания. Это имеет наиболее важное значение, так как мир делится на пять областей, четыре периферийных и одну центральную, и верховный учитель находится, разумеется, в центральной части. Именно этой идее превосходства центра соответствует термин «желтый» из данного выражения. Что касается слова «старый», то оно просто обозначает бессмертие личности — точно так же и в Апокалипсисе Бога называют «Предвечный». Таким образом, Хуан-лао, или Желтый старец, обозначает, в сущности, верховного бессмертного учителя.

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, ба. — Этот отрывок — краткое изложение *Цзинь цюэ ди цзюнь сань юань чжэнь и цзин* (см. выше, с. 159—160). Различаются: медитация на семь звезд Большой Медведицы, или «выталкивание старой пневмы к подножию [навеса] Семи цветов», и метод введения новой пневмы вместе с Тремя Едиными в «Три дворца», т. е. в три киноварных поля.

На самом же деле в первые века нашей эры Хуан-лао был одним из верховных богов даосизма. Автор жизнеописания Чжоу Ишаня говорит о нем:

Наверху он управляет девятью небесами; в среднем мире он прогуливается по горе Куньлунь; через Желтые врата он выходит наружу, через Пурпурные врата он заходит внутрь; внизу, вместе с двумя другими повелителями [из Великой триады] он входит в Восточную палату [мозга] и величественно управляет тремя пространствами (киноварными полями)¹.

И это не было проявлением позднего развития культа Хуан-лао — еще двумя веками ранее некоторые императоры династии Хань воздвигали ему алтари и совершали жертвоприношения во дворцах; знаком приписываемого Хуан-лао высшего ранга служил тот факт, что император предоставлял ему Цветочный навес, или беседку в пять этажей, каждый из которых был окрашен особым цветом, беседку, которая была не чем иным, как навесом самого императора². Принц из императорской семьи, царь Чэнь, который в 173 г. был обвинен в применении колдовства против императора, утверждал в свою защиту, что он приносил жертву Хуан-лао, желая получить бессмертие и счастье³. Тот был богом, пользовавшимся особым почитанием в секте «Желтых повязок»⁴, которая подняла восстание в 184 г. Он управлял миром, но не гнушался принимать и вид человека, чтобы помогать людям и руководить их спасением. *Бао пу цзы*, труд IV столетия, из которого я уже цитировал несколько отрывков, изображает его под видом какого-либо из двенадцати

¹ Цзы ян чжэнь жэнь нэй чжуань, 11а.

² См.: Journal Asiatique, июль—сентябрь 1934. P. 90, п. 1.

³ Хоу Хань шу, цз. 80, 1б.

⁴ Там же. Цз. 101, 1а.

даосских наставников (одним из которых был Лао-цзы), с самого сотворения мира спускавшихся на землю, чтобы проповедовать свое учение. Это не так, как в буддизме, где могущественное существо заставляет проявляться свои призрачные подобию; это он сам покидает свой небесный трон и спускается в мир.

В народном культе был известен лишь он один, лишь ему одному этот культ был адресован. Однако священные книги присоединяют к нему двух других персонажей — Несравненного повелителя (*У-ин-цзюнь*) и Белого Изначального повелителя (*Бо-юань-цзюнь*). Следует ли в этом усматривать развитие замысловатых религиозных спекуляций вокруг древнего популярного божества? Ясно, что существование Триады упрощало положение дел в тот момент, когда Единый становился Тремя Едиными, становился, как я уже показал, под влиянием учений о дыхательных практиках, когда вся даосская мифология стремилась быть организованной и упорядоченной в триадах. Я склонен так считать, потому, что, видимо, существовали колебания при определении ранга этих трех богов; их располагали таким образом, что У-ин-цзюнь оказывался верховным богом — он находился в середине; слева от него располагался Бо-юань-цзюнь, а справа — Хуан-лао-цзюнь, который становился низшим божеством этой группы; но вместе с тем в практиках поиска бессмертия созерцание Бо-юаня-цзюня приводило к тому, что даос становился низшим совершенным, созерцание У-ин-цзюня делало его средним совершенным и лишь переход к созерцанию Хуан-лао-цзюня позволял стать высшим совершенным. Если в действительности и существовало колебание в вопросе о старшинстве этих богов, то оно не могло длиться долго — вскоре триумф школы линбао заставил даосский мир согласиться с тем, что все остальные боги ниже богов, образующих Великую триаду; и древние божества были отброшены в тень забвения.

Эти древние божества не исчезли полностью из дальнейшей истории даосизма. Но присутствуя в виде имен в различных каталогах, они утратили свое первенство. В книгах линбао эти божества упоминаются, но уже не играют никакой роли. Вместе с тенденцией к коллективным, публичным отправлениям культа, и не без влияния буддизма, поиск бессмертия из внутреннего мира переносится в мир внешний. Теперь адепт не только учится постепенно находить богов в себе самом, но и стремится вступить в контакт с великими божествами новой Великой триады во внешнем мире. Очевидно, что этот контакт устанавливается всегда только посредством медитации и экстаза; но речь теперь идет уже не о том, чтобы созерцать в себе самом то, что там уже имеется; необходимо посредством экстаза увидеть во внешнем мире верховных богов, Трех Небожителей (*Тянь-цзунь*), Трех Чистых (*Сань-цин*).

Кроме того, уже в древние эпохи лишь немногим было дано увидеть Великую триаду Восточной палаты, в первую очередь, ее верховного бога Хуан-лао-цзюня; каждый видел богов более или менее высокого ранга в соответствии с той ступенью, которой достиг в религиозной жизни. Но все должны были научиться достигать экстаза по собственной воле и созерцать в себе самом какого-либо из великих богов — только за счет этого можно было в конце концов достичь бессмертия.

Таким, в основных чертах, был личностный, индивидуальный аспект даосской религии в первые века нашей эры; активная и созерцательная жизнь были представлены в ней хотя и в неравных, но в разумно пропорциональных частях. Однако образ существования, предлагавшийся даосизмом, был доступен не многим — на него не хватало ни времени, ни средств. Полностью посвятить себя поискам бессмертия могли

лишь избранные; в основной же своей массе верующие никоим образом не могли на это претендовать. Чем же даосская религия могла привлечь к себе и удержать всех тех, кто не мог стремиться к бессмертию?

ДАОССКИЕ ОБЩИНЫ И ПУБЛИЧНЫЙ КУЛЬТ

Если бы даосизм сводился только к тому, что описано выше, если бы он был обращен лишь к тем, кто мог жить сложной и всепоглощающей жизнью искателя бессмертия, то у него было бы мало приверженцев и он не смог бы оказывать на народные массы того влияния, которое отмечалось в эпоху Хань. Даосизм стал бы сектой богатых и праздных людей. Дело не только в том, что даже для небольшого шанса на успех в поисках бессмертия необходимы свободное время и состояние (снадобья стоят дорого), но еще и в том, что с самого начала добродетели, которые требовались от адепта, были добродетелями богатого человека. Чтобы раздать свое состояние беднякам, надо прежде его получить и не быть бедняком самому. Чтобы пренебрегать мнением других людей и отказываться от выполнения публичных обязанностей, необходимо принадлежать к такому социальному рангу, который позволял бы эти обязанности искать и получать; действительно, о каких заслугах может идти речь, если адепт отказывается от того, что и так ему недоступно? Кроме того, разнообразные упражнения, которых требовал даосский образ жизни, были почти несовместимы с жизнью крестьянина или ремесленника¹.

¹ Сюй Хань шу // Хоу хань шу, цз. 8, 5а. — В эпоху Хань Китай был разделен на двенадцать провинций-чжоу; таким образом, восемь провинций составляли две трети империи.

Несмотря на все это, во II в. н. э. даосская религия была весьма распространена среди простых людей. Когда в 184 г. вспыхнуло восстание «Желтых повязок», то взбунтовалось не несколько тысяч практикующих алхимиков, а все население восьми провинций северо-востока и центра страны. Историк III в. сообщает, что Чжан Цзюэ, глава «Желтых повязок», имел тогда 360 тысяч вооруженных последователей.

Организация общин в эпоху «Желтых повязок»

Организация даосской церкви в эпоху «Желтых повязок» (*Хуан-цзинь*) изучена довольно плохо из-за отсутствия документов, созданных самими верующими; здесь нет ничего аналогичного бесчисленным почитательным записям в сектах римского мира. Тем не менее историки сохранили некоторые сведения. Один из последних руководителей этого великого движения, Чжан Лу, побежденный и сдавшийся в 215 г. генералу Цао Цао (Цао Цао заложил фундамент династии Вэй и умер в 219 г., за несколько месяцев до того, как смог бы реализовать свои амбиции и подняться на трон, свергнув последнего императора Хань), был доставлен в столицу, где его победитель осыпал его почестями, пожаловал титул «генерал-укротителя юга», возвысил до ранга маркиза с состоянием в 10 тысяч дворов, даровал ранг маркиза его пяти сыновьям, наконец породнился с семьей Чжан Лу, попросив одну из его дочерей выйти замуж за одного из своих сыновей. Чжан Лу прожил несколько лет при дворе династии Вэй¹; он принял участие в дискуссии, организованной императором в 220 г. Чжан Лу полностью посвятил

¹ Вэй чжи, цз. 1, 16а; цз. 8, 9б; Хоу хань шу, цз. 9, ба; цз. 105, 2б; Хуа ян го чжи, цз. 2, 3а // Сы бу цун кань. Упоминается также, что Чжан Лу принимал участие

себя религиозным практикам. Все это уже через пятьдесят лет было описано историком династии Вэй Юй Хуанем, который к 270 г. составил историю конца династии Хань, *Дянь люэ*, а немного позже — историю начала династии Вэй, *Вэй люэ*; в первом труде Юй Хуань в общих чертах, коротко, но точно изложил организацию и учение Чжан Лу¹. Эта организация пережила дело «Желтых повязок», так как ее структуры были достаточно сильны, чтобы сопротивляться подавлению восстания. И буддийским полемистам V и VI вв. она была известна как действующая. Один из таких буддийских полемистов, Чжэнь Луань, автор *Сяо дао лунь*, сначала был даосом и, описывая некоторые церемонии, заявлял, что сам принимал в них участие. Даосские писатели более сдержанны. Очевидно, в эпоху Тан, когда Китай пребывал в состоянии мира, даосизм должен был приспособливаться к новым условиям, и его приверженцы предпочитали не слишком часто вспоминать о гражданской войне, для того чтобы заставить всех позабыть о мятежном прошлом. Но и того, что они говорят о войне, достаточно, чтобы подтвердить слова других, не даосских, авторов.

Когда в конце II в. разгорелось восстание «Желтых повязок», даосская церковь представляла собой сильную иерархическую организацию с дисциплиной, сочетавшей отеческую заботу с элементами суровости. Даосские общины разделялись тогда на две главные группы. Восточные общины, на огромной

в дискуссии 220 г. (Вэй чжи, цз. 2, 2б); это последняя дата, когда встречается его имя.

¹ *Дянь люэ*, текст в 39 частях, охватывает период конца эпохи Хань. Эта книга не доводит свое изложение до 219 г.; труд утрачен, но он обильно цитируется в комментариях к *Сань го чжи* и *Хоу Хань шу*. Именно там встречаются отрывки и о «Желтых повязках»: Вэй чжи, цз. 8, 9б; Хоу Хань шу, цз. 105, 2б.

равнине от Желтой реки и до реки Хуай, подчинялись руководителям, известным как «трое Чжан», потому что верховный руководитель, Чжан Цзюэ, пользовался помощью двух своих младших братьев-преемников — Чжан Ляна и Чжан Бао. Западные общины, на юге Шэньси и на севере Сычуани, вначале повиновались человеку по имени Чжан Сю, который, кажется, не был родственником братьев Чжан, как, впрочем, и Чжан Лу, который казнил Чжан Сю и занял его место. Эти две общины географически были весьма удалены друг от друга. Но несмотря на разделявшее их расстояние, это была, в сущности, одна и та же организация, только под разными названиями.

Чжан Цзюэ, глава «Желтых повязок» Востока, распределил верующих тех восьми провинций, где он обладал властью, — а это было почти две трети Китая, — на тридцать шесть округов, и во главе каждого из них поставил адепта, которому дал титул *фан*. Этот термин, обозначающий магические рецепты, здесь, видимо, обозначал мага, но полностью я в этом не уверен; историки не дают ему объяснений и ограничиваются заявлением, что он эквивалентен званию генерала в имперской иерархии¹. У «великих магов» (*да фан*) в распоряжении находилось более 10 тысяч приверженцев; «малые маги» (*сяо фан*) имели от 6 до 8 тысяч. В их распоряжение, для командования этими толпами, маги направляли «великих вождей» (*цюй шуай*)². Выше магов был лишь Чжан Цзюэ, который носил титул «генерал-повелителя Неба» (*тянь-гун цзян-цзюнь*), и два его брата, которым были присвоены титулы «генерал-повелителя Земли» (*ди-гун цзян-*

¹ О другой интерпретации этого термина («Глава региона») см.: «Даосизм в религиозных верованиях китайцев в первые века нашей эры». См. выше, с. 40.

² Хоу Хань шу, цз. 101, 1а.

цзюнь) и «генерал-повелителя людей» (*Жэнь-гун цзян-цзюнь*)¹. Небо, Земля и Человек представляли собой в китайской философии триаду: Небо покрывает и творит мир, Земля несет и питает мир, Человек, первое их порождение, служит посредником между ними.

Чжан Сю, глава «Желтых повязок» Запада, и сменивший его Чжан Лу имели похожую организацию². В этой организации новых обращенных называли «солдатами-демонами» (*гуй цзю*), в то время как верующие были «народом-демоном» (*гуй минь*). Над ними стояли «офицеры-демоны» (*гуй ли*) двух степеней. Низших именовали *цзянь лин*, что приблизительно можно перевести как «командиры преступников». Они читали молитвы и управляли церемониями выздоровления больных; а поскольку болезнь рассматривалась как естественное следствие греха, то больные считались дурными людьми, преступниками. Выше *цзянь-лин* стояли *цзи цзю*, или буквально «те, кто совершал жертвоприношения», возлияние вина, виночерпии. Эти более высокие руководители командовали адептами одного округа-бу; существовали двадцать четыре метрополии-чжи, каждая, вероятно, с неким виночерпием во главе, «митрополитом» (*чжи тоу*)³. Они почти полностью соответствовали магам-фан у трех Чжанов, а *цзянь лины*, или командиры преступников, были эквивалентом «Великих вождей» (*цюй шуай*) Востока. Стоявший на вершине иерархии Чжан Лу принял титул «Великого небесного учителя» (*тянь ши цзюнь*). Слово «учитель» следует понимать как «наставник», а не как «вождь».

¹ Хоу Хань шу // Там же.

² Дянь люэ // Вэй чжи, цз. 8, 9б; см. также: Хоу Хань шу, цз. 105, 2б; Сюань-гуань. Бянь хо лунь // Хун мин цзи, цз. 8 (Тайсэ иссай кё, т. 52).

³ Шу цзи // Гуан хун мин цзи, цз. 8 (Тайсэ иссай кё, т. 52); Сань дун чжу нан, цз. 7.

И на Востоке, и на Западе роль руководителя была в первую очередь религиозной. У братьев Чжан, т. е. у «Желтых повязок» Востока, грандиозные праздники солнцестояний и равноденствий, которые я еще буду описывать, назывались «делом генералов, офицеров и солдат», т. е. проводились под руководством магов-фан и «великих вождей». У Чжан Лу командиры преступников были знахарями и исцеляли больных. Виночерпии командовали войсками, но в то же время отвечали за религиозное образование; они должны были знать наизусть *Дао дэ цзин* Лао-цзы. *Дао дэ цзин*, сама по себе особенная книга, без каких-либо изменений в тексте, лишь благодаря объяснениям, которые ее сопровождали, стала изложением доктрин и культовых практик «Желтых повязок». Сохранилось несколько предложений из комментария к *Дао дэ цзину*, приписываемых братьям Чжан, — они весьма любопытны¹. Все знают первую фразу книги: «Путь, который может быть пройден, не есть вечный Путь». Вот как ее трактовали: «Путь, который может быть пройден, — это хороший утренний завтрак; Путь, который не вечен, — это вечерние испражнения». И еще: «Таинственный и еще более таинственный — это нос и рот». Именно таким или аналогичным способом маги и виночерпии понимали *Дао дэ цзин* и, без всякого сомнения, таким же образом как одну из важнейших религиозных книг

¹ *Фа-линь*. Бянь чжэн лунь, цз. 6, 532а (Тайсэ иссай кё, т. 52, № 2110). — Есть также и иные объяснения, выдержанные в том же духе, согласно другим даосским книгам (Там же, цз. 2, 500b.). Разумеется, эти тексты не принадлежат братьям Чжан и эпохе Хань, но они демонстрируют, как интерпретировали *Дао дэ цзин* в соответствии с доктриной поисков вечной жизни. Автор «Книги Желтого двора» (Хуан тин цзин), конечно же, понимает *Дао дэ цзин* аналогичным образом, если судить по использованию выражений, заимствованных из этой книги.

преподносили ее и другим, поскольку были миссионерами; их войска рекрутировались благодаря новым обращенным.

Администрация была фактически полностью религиозной. Право и нравственность смешивались друг с другом — преступлений не было, были только грехи; и наказания заменялись раскаянием. У Чжан Лу пьянство, разбой и воровство уравнивались друг с другом и искупались исповедью, покаянием и благотворительными актами, например ремонтом дороги длиной в 100 шагов, собственноручным или за свой счет. И только к рецидивистам, совершившим преступление в третий раз, применялись наказания. Однако, в принципе, в этом не было необходимости — всякий грех, например воровство, находил, как Иерихон, свое естественное наказание в болезни, которая рано или поздно поражала виновного. Кроме того, болезни были предметом более серьезных санкций, чем сами грехи. Тюремь, упраздненные для обыкновенных преступников, были восстановлены Чжан Сю для больных; их называли «домами уединения» (*цзин ши*), больных отправляли туда размышлять над своими грехами. Более того, они и их потомки должны были платить налог — пять ведер риса в год. Пять ведер риса стали в глазах не обращенных в даосизм одним из его характерных признаков — вплоть до эпохи Тан даосов обозначали именно как «адептов доктрины пяти ведер риса, сектантов Хуан-лао» (*фун у доу ми дао Хуан-лао чжи ту*)¹.

Все это исправно функционировало. Именно благодаря этой организации за двенадцать лет Чжан Цзюэ обратил в даосизм и подчинил себе три четверти империи — как всю великую равнину северо-востока и востока, так и центральные долины. А на запа-

¹ *Фа юань чжу линь*, цз. 13, 383b—с (Тайсэ иссай кё, т. 53, № 2122).

де Чжан Лу приблизительно тридцать лет, до 214 г., почти мирно управлял регионом, простирающимся от Ханьчжуна до верховья реки Хань; историк Юй Хуань, почти его современник, говорил о нем: «Даже те, кто был в его краях лишь проездом, не осмеливались не подчиняться ему».

Впрочем, цель этой организации не сводилась к простому управлению страной и к замене имперских чиновников чиновниками даосскими. Она стремилась быть чем-то совершенно иным, чем обычная администрация. Главная задача, которую эта организация ставила перед собой — добиться прогресса в религиозной жизни всей массы верующих и постепенно привести их к более совершенному религиозному сознанию и практике.

Чжан Лу (в этом он только и делал, что подражал общинам Востока) как мог поощрял благочестие верующих. Он учредил степени и титулы, соответствующие ступени, достигнутой в религиозной практике. Верующие должны были заниматься практикой «зародышевого дыхания», глотать пневму и заставлять ее циркулировать: не столько для того, чтобы достичь вечной жизни, сколько с целью продлить жизнь и избежать внезапной смерти. Начинающих называли «сыновьями и дочерьми Дао» (*дао нань* и *дао нюй*). Высшей ступенью была ступень «владельца головного убора» (*нань гуань*) и «владелицы головного убора» (*нюй гуань*), которую иногда записывали иероглифом с тем же самым произношением, что и иероглиф, обозначающий мандарина (*нань гуань, нюй гуань*). Новые достижения давали право на титул «отца» и «матери Дао» (*дао фу, дао му*). Все эти ступени были доступны как женщинам, так и мужчинам: кажется, здесь не было различий, и религиозная жизнь была открыта обоим полам в равной мере. И все же для титула, который, по-видимому, был самым высоким, титула бо-

жественного повелителя (*шэнь цзюнь*), не находится женского соответствия.

Верующему в конечном счете следовало вести религиозную жизнь в соответствии с теми же самыми методами, что и у адептов, которым было предназначено стать бессмертными, но с меньшей строгостью. Тем не менее титулы, которые им присваивались, доказывают, что от них требовались не только внутренние достижения, но еще и публичные подтверждения этих достижений.

Праздники и коллективные церемонии

Даосская религия предлагала обыкновенным верующим, тем, кто не желал становиться святым, здоровье, долгую жизнь, счастье и потомство, поскольку дыхательные упражнения и отказ от знаков освобождали от болезней, практика добрых дел приносила счастье, а сексуальная гигиена тому, кто ее соблюдал, сохраняла молодость и позволяла иметь много детей мужского пола. Но какими бы соблазнительными ни были для китайцев перспективы составить благодаря даосской религии идеал счастья, едва ли можно понять, как они могли пробудить энтузиазм и пыл восстания «Желтых повязок». Эта подслащенная и упрощенная форма даосской религиозной жизни была слишком мягкой и слишком тусклой, чтобы суметь поднять народные массы и обратить их в свою веру — обратить, может быть, не столько тех, кто не был даосом, сколько самих даосов, создав из них новую секту.

Итак, чтобы объяснить движение «Желтых повязок» в середине II столетия, следует признать массовые обращения в даосизм. Действительно, отряды верующих 184 г. не создавались постепенно, на основе индивидуальных обращений, к которым подталкивала длительная пропаганда, — для этого не хватало вре-

мени. Чжан Цзюэ призвал их под свои знамена за десять лет.

Чжан Цзюэ придерживался учения Хуан-лао и имел много учеников. Те становились на колени и каялись в своих грехах, и больные среди них выздоравливали. Народ верил ему. Тогда Цзюэ заставил восемь своих учеников отправиться на все четыре стороны, чтобы обучать людей совершенной религии и обратить их в истинную веру; через десять с небольшим лет число обращенных возросло до нескольких десятков тысяч; они разошлись по всем царствам и провинциям. Весь народ восьми провинций — Цзин, Сюй, Ю, Цзи, Цзин, Ян, Юэ и Юй — подчинился ему¹.

У Чжан Цзюэ, как мы видели, было до 360 000 последователей. Подобные цифры предполагают массовое обращение. Такой быстрый расцвет движения можно объяснить лишь взрывом религиозного энтузиазма.

Даосские миссионеры занимались организацией грандиозных коллективных церемоний. Религиозность китайцев, в обычное время весьма слабо выраженная, достигала экзальтации в больших праздниках равноденствия и солнцестояния с раздачей исцеляющих талисманов; некоторые из них сопровождались оргиями. Помимо этих праздников проводились собрания для молитв о спасении верующих; там же главным образом происходили исповеди и публичные покаяния. Известно, до какой степени заразной становится публичная исповедь в толпе, охваченной фанатизмом. Нет необходимости обращаться к Древнему Китаю, чтобы в этом убедиться. Еще и в наши дни в протестантских общинах практикуют сеансы публичной исповеди — «свидетельства», говоря возвышенным

¹ Хоу Хань шу, цз. 101, 1а.

языком. Именно эта разновидность заражения религиозной экзальтацией, на мой взгляд, и объясняет необычайный успех даосизма в народных массах этой эпохи.

Коллективные церемонии назывались постами (*чжай*) или собраниями (*хуэй*); первый термин обозначает те из них, которые праздновались под руководством наставника с ограниченным числом участников, тогда как на собраниях их число не фиксировалось. Слово «пост» было заимствовано из официальной религии, где оно применялось к воздержанию от питания в период, предшествующий жертвоприношениям; но в даосизме оно служило для обозначения церемонии в целом и не применялось исключительно к пищевым ограничениям¹.

Насколько известно, большие даосские праздники были отмечены настоящим взрывом религиозного чувства. Самыми грандиозными ежегодными праздниками были равноденствие и солнцестояние.

Согласно правилам братьев Чжан, говорит писатель VI в., при весенних и осенних равноденствиях

совершали приношения богу очага и приносили жертвы богу земли. При солнцестояниях, летом и зимой, совершали жертвоприношения умершим, как это делали и миряне. До [жертвоприношения] принимали благословения целителей, военные амулеты, заключали соглашения с богом земли².

¹ Сюань мэнь да лунь // Юнь цзи цз цян, цз. 37, 8а, где слову *чжай* дается следующее широкое определение: «Существуют девять правил поста: грубая пища; постная пища; простая пища; глотание эссенции; глотание слоновой кости (?); глотание света; глотание пневмы; глотание Изначальной пневмы; зародышевое питание».

² Дао-ань. Эр цзяо лунь («Описание двух религий», т. е. буддизма и даосизма; 570 н. э.) // Гуан хун мин цзи, цз. 8, 140с (Тайсё иссай кё, т. 52, № 2103); см.: Сяо дао лунь (того же времени) // Там же, 149а.

«Благословения целителей» требовали «освященной воды», о которой говорят историки, описывая церемонию.

Наставник, держащий в руках бамбуковую трость с девятью суставами (девять — это число Неба. — А. М.), произносил заклинания и читал вслух формулы [над водой]. Он заставлял больных лечь лицом на землю и размышлять о своих грехах. Затем они пили воду, освященную наставником.

«Военные амулеты» предназначались для сражений с демонами, как и те, о которых рассказывает следующий сохранившийся текст¹.

Слева я ношу печать Великой вершины. Справа я ношу саблю Гунь-у. Когда я поднимаю ее на солнце, солнце перестает сверкать! Когда я протыкаю ею демона, кровь брызжет на тысячу ли!

Что касается «соглашений с богом земли», то это были настоящие договоры, в которых верующий покупал у этого бога полоску земли для своей могилы и приобретал таким образом счастливую жизнь собственника в ином мире; поскольку, чтобы эти соглашения были долговременными, их иногда вырезали на металле или даже на нефрите, то некоторые из них, относящиеся к III или IV вв., обнаруживаются и сейчас.

Не следует считать, что в эту древнюю эпоху, как и в последующие времена, даосизм, вместе со своими ритуалами и праздниками, был одним и тем же в разных концах Китая; напротив, каждая секта должна была иметь свои собственные церемонии. Праздник Трех сил (*сань юань*) вначале относился, кажется, только к секте Чжан Лу; впрочем, он пользовался

¹ *Дао-ань*. Эр цзяо лунь, 140с; ср.: Сяо дао лунь, *ibid.*, 149с.

таким успехом, что вскоре распространился по всему Китаю, а в III и в IV вв., принятый повсеместно, был даже включен в шесть постов «священной драгоценности» (*Лин бао чжай*), когда некоторые круги стали испытывать потребность реформировать, кодифицировать и реорганизовать несколько беспорядочное множество древних праздников. Три силы — это Небо, Земля и Вода. Этот праздник у Чжан Лу был нацелен на излечение больных.

Способ, которым командиры преступников молились за больных, заключался в следующем. Говоря о намерении больных раскаяться в своих грехах, они трижды записывали их фамилии и имена. Один экземпляр послания должен был подняться на небо: его помещали на вершине горы. Второй экземпляр закапывался в землю. Третий — топили в воде. Это и называли рукописными посланиями Трем силам¹.

Речь шла также, только без указания даты, о великом жертвоприношении Небу, в ходе которого приносились человеческие жертвы. Впрочем, ни один праздник не отмечался в строго установленное время, многое зависело от случайностей. Пост Угля и Грязи (*ту тань чжай*)² должен был устранить болезни, явившиеся следствием греха: он сводился к раскаянию

¹ О сань-юань чжай, см.: У шан би яо, цз. 52.

² Можно также услышать о «посте, на котором мазались углем». Это был один из тех праздников, которые даосская традиция IV и V вв. классифицировала как «посты Трех Небесных (наставников)» (*сань тянь чжай*). Комментарий к *Тай чжэнь кэ* (Сань дун чжу нан, цз. 1, 23b) — к труду, уже включенному в каталог Лу Сюэзина (*Bibliothèque Nationale. Ms. Pelliot, N 2861*), располагает его среди «постов *чжи цзяо цзин*», термин, который, согласно *Цзо сянь гун цин вэнь цзин* (см.: У шан би яо, цз. 47, 2а), книге, цитируемой Хань фа бэнь нэй чжуань (*Тайсэ иссай кё*, т. 52, 398с), обозначает посты Трех Небесных наставников. Существовал *чжи цзяо чжай*, или

в своих ошибках и к просьбам о счастье и долгой жизни¹. Молитва, имевшая часто встречающуюся у даосов форму просьбы к верховным богам, кратко его описывает.

Нас почтительно ведут за руку, и мы следуем поучениям Небесного наставника: [с лицом,] измазанным углем, по правилам прощения, мы подходим к священному месту, мы все держимся вместе, мы связаны друг с другом, наши волосы растрепаны, наши лбы выпачканы в грязи, у подножия балюстрады мы запрокидываем головы и зажимаем волосы в зубах, в соответствии [с ритуалом] чистого поста Великого прощения Нижнего Изначального Священной драгоценности мы зажигаем благовония и падаем лицом на землю; мы просим милости.

В этот день, в такой-то день такого-то месяца, на священном алтаре такого-то общинного дома

«пост изучения доктрины», восходивший к трем Чжанам, руководителям «Желтых повязок».

Выражение *ту тань*, как мы еще увидим впоследствии, следует брать в его собственном смысле, а не в значении скорби, бедствия. В эпоху Хань выражение *ту тань* обозначало главным образом черную грязь, покрывавшую лица бедняков: «Чжао Си измазал (*ту*) грязью (*ни*) лицо жены [своего друга, Хань] Чжун-бо, [которая была очень красива] и посадил ее в тележку, которую сам и тащил. Каждый раз, когда они встречали разбойников, он говорил, что она больна, и таким образом от них уходил. Прибыв в Данышуй, он встретил семью Гэн-ши [одну из семей, претендовавшую на трон], все они были голые, босые, черные от грязи (*ту тань*), изнуренные голодом, неспособные передвигаться. Увидев их в таком состоянии, он пожалел их и отдал все, что у него было из одежды и еды...» (Хоу Хань шу, цз. 56, 7а; Дун гуань Хань цзи, цз. 13, 12а). Это выражение приобретает здесь переносный смысл материальной или духовной нищеты (см.: Journal Asiaticque, апрель—июнь 1935. P. 316).

¹ Юнь цзи цз. цзянь, цз. 37, 5б.

(*гуань*) такой-то деревни такого-то района такого-то округа, такая-то семья, проходящая пост ради чистого прощения, зажгла лампы и дает свет, освещающий небеса; в течение трех дней и трех ночей, в течение шести часов каждого из этих дней и каждой из этих ночей, она раскаивается и желает получить прощение, чтобы сто тысяч предков, родителей и братьев, уже умерших или тех, которые умрут позже, в том числе и имярек [который проводит церемонию], не имели бы несчастья в течение многих кальп...¹

Тот, кто исполнял такую церемонию, принимал вид осужденного; та же самая идея лежит в основе одного современного явления: на праздниках богозащитников деревень можно было увидеть братьев, шествующих в процессиях, с лицами, измазанными краской, и с кандалами на шее. Грешник сам себя ритуально наказывал, чтобы таким образом избежать божественного наказания. В V в. даосский наставник ясно выражает эту идею, когда кающемуся грешнику ритуально связывает за спиной руки.

Почти все эти церемонии проводились на открытом воздухе, иногда во дворе общинного дома (*гуань*) (в V и VI вв. в помещении отмечали лишь праздники Соединения пневм, о которых далее еще пойдет речь). Подготавливалась «священная площадь» (*лин тань*), или просто «площадь». Это была ровная местность, ограниченная чем-то вроде барьера²: в данном случае, как и в большинстве других, даосы приспособляли свои церемонии к требованиям официальных церемоний императорского двора; они окружали свою

¹ Юй цин цзе [«Запреты Нефритовой чистоты»] // У шан би яо, цз. 50, 1б.

² Суй шу (цз. 35, 12а) использует официальный термин *мянэ цзюэ*; в даосских ритуалах используется слово *цзуань*. Это были два названия одной и той же вещи (см.: Ши цзи, цз. 99, 3б (*со инь*): «цзюэ — это *цзуань* сегодня»).

«священную площадь» извне и наносили внутренние деления, используя колышки и веревки, которые отмечали ранги чиновников на императорских приемах. Это были веревки, связанные из 150 стеблей камыша, раскрашенные чередующимися красными и черными полосками лака, плотно сжатые и закрепленные у основания в бамбуковом футляре; изготовленные таким образом большие колышки (колышки для углов и дверей, по-видимому) были десять футов в высоту, маленькие промежуточные колышки — только семь футов; и те и другие закапывались в землю на глубину одного фута. Их соединяла красная лента¹. Ограниченные таким образом площади представляли собой меняющиеся постепенно, в соответствии с церемонией, расположения для ритуальных действий: для поста Золотого талисмана (*цзинь лу чжай*) требовались три концентрические ограды со сторонами соответственно в 45, 33 и 24 фута, и каждая поднималась над предыдущей на два фута²; для поста Желтого талисмана (*хуан лу чжай*) и для поста Трех Величайших (*сань хуан чжай*) требовалась, наоборот, только одна ограда со стороной в 24 фута³. Она составлялась из маленьких квадратов, со стороной, меняющейся в зависимости от случая от 13 м 50 см до 7 м⁴; они не могли вместить много народа — число участников поста было строго ограниченным и удерживалось в узких границах. Их не могло быть больше тридцати восьми и меньше шести⁵: т. е. достаточно много для того, что-

¹ Цзинь лу чжай цзи тань и, 1а—b (Дао цзан, 266).

² Там же.

³ У шан би яо, цз. 49, 1а; цз. 54, 1а.

⁴ Я выражаю в метрах длину фута эпохи Шести династий и эпохи Тан, так как ритуалы относятся к этому времени.

⁵ Тай сюань цзин, цз. 8 // Сань дун чжу нан, цз. 6, 1а. — На ограничение числа соблюдающих пост указывает *Суй шу* (цз. 35, 12а), но сами числа там не даны.

бы каждый, имеющий определенную обязанность, ее исполнил, чтобы каждый сыграл свою собственную роль в церемонии, чтобы чувство солидарности пробудилось и чтобы коллективное религиозное чувство было выражено; и тем не менее не настолько много, чтобы руководитель поста (*чжай чжу*), который был главным наставником общины или просто пожилым и опытным адептом, после того как он подготовил верующих к церемонии, сам бы всей этой церемонией управлять уже не смог, т. е. загруженный работой не смог бы всегда оставаться наставником общины. Если число участников было ограничено, то число помощников могло быть любым; церемония была публичной, все происходило на открытом воздухе, и толпа за веревками была многочисленной.

Некоторые из этих праздников отмечались долгое время (они празднуются еще и сегодня), но не оставались неизменными; изменились они главным образом в первые века нашей эры, когда даосский мир, впрочем, как и китайский мир в целом, постоянно преображался. Большому числу праздников братьев Чжан суждено было вскоре исчезнуть; те же, которые сохранились, должны были измениться, чтобы соответствовать новым идеям.

В первой половине V в. Небесный наставник (*тянь ши*) Коу Цяньчжи заявил, что наделен специальной миссией исправить заблуждения и пороки, свойственные предписаниям братьев Чжан; столетием позже многочисленные реформы и новшества, как в самих церемониях, так и в костюмах, приписывали Сун Вэньмину; в ту же эпоху Тао Хунцзин опубликовал посвященный церемониям сборник из десяти глав. Вероятно, ритуалы именно этой эпохи и сохранились в различных книгах времен династии Тан, именно благодаря им мы неплохо представляем, какими были эти праздники, по меньшей мере какими они стали после реформ этого времени. Однако хотя эти книги дают

общее представление о праздниках, они весьма далеки от того, чтобы показать их во всей живой реальности. Такая реальность то и дело ярко вспыхивает в какой-нибудь фразе писателей-недаосов того времени, которых живописность этих праздников поражала. Так, буддийский полемист VI в., рассказывая о посте Угля и Грязи, изображает его участников «валяющимися, словно ослы, в грязи, мажущими свои лица желтой грязью, раздирающими волосы изящными гребнями»¹, и в своем сообщении дает представление об этом празднике, которое, несмотря на его враждебный тон, является не менее точным, чем представления самих участников ритуала, подтверждающих каждую деталь этого сообщения молитвенным возгласом, и которое вместе с тем освещает такие черты, которые участники ритуала оставляют в тени, оставаясь к ним безучастными.

Попробуем представить себе, как проходил праздник поста Угля и Грязи². Верующие, которые

¹ Дао-ань. Эр цзяо лунь (570 н. э.) // Гуан хун мин цзи, цз. 8, 140с (Тайсё иссай кё, т. 52, № 2103); см.: Сяо дао лунь // Там же, 149 с.

² Все даосские ритуалы (можно найти их целую дюжину в Дао цзане; 266—269 и т. д.; см.: *Wieger*, N 479—502) дают нам единую схему этих церемоний, совпадающую вплоть до мелких деталей; меняются только формулы заклинаний и молитв. Именно этой схеме я здесь и следую. Она должна была сложиться к IV—V вв. В своем исследовании *Le Jet des Dragons* (*Mémoires concernant l'Asie Orientale*, III. Paris, 1919. P. 172—214) Шаванн (*Chavannes*) перевел, с обширным комментарием, ритуал даосского поста, датируемого концом эпохи Тан. Можно сомневаться, выбирая между двумя методами интерпретации фактов: либо рассматривать каждое действие участников поста как установленный во всех деталях ритуал, исполняемый вместе со всеми помощниками, лежащими, например, на землю, катающимися по ней сначала направо, затем налево и так же дружно поднимающимися, словно при гимнастическом упражнении; либо усматривать

должны были принимать в нем участие, создавали «священную площадь», о которой я уже говорил. В предшествующие дни они проходили подготовку с наставником поста (*чжай ши*), опытным и знающим даосским адептом (*дао ши*), учителем закона (*фа ши*), который на время церемонии становился руководителем поста (*чжай чжу*), разучивали речи и жесты, которые им предстояло сделать, так как у каждого было свое назначение: один занимался книгами, другой благовониями, третий свечками и т. д.; эта долгая и тщательная подготовка к сложным церемониям уже вызывала в них особое состояние духа. В день праздника участники поста появляются в церемониальных костюмах, но с растрепанными волосами, с лицом, вымазанным углем, с опущенной головой; они держатся за руки и проходят цепочкой друг за другом. Наставник идет во главе, следом его помощник, а затем каждый в соответствии со своим рангом и ролью в празднике. Все участники входят на «священную площадь». Наставник сразу отправляется на свое место, где все по очереди будут его приветствовать еще до того, как сами встанут на

во всем этом что-то вроде припадка, охватывающего людей, которым, очевидно, известно, чего от них ждут и что им разрешено делать, но тем не менее отваживающихся на действие лишь под влиянием спонтанного возбуждения, людей, которые, если использовать выражение, не имеющее, как мне известно, французского эквивалента *get religion*. Мне кажется, что в даосских праздниках все комбинируется так, чтобы спровоцировать такое возбуждение; даже небольшое число участников, 38, уже образует группу, необходимую для того, чтобы получить коллективные реакции. Впрочем, достаточно посмотреть на даосские церемонии, те, что еще и сегодня практикуются, чтобы констатировать, что верующие стремятся вызвать приступы экзальтации. Даосы наших дней строго следуют традиции своих предков.

место, предполагаемое ролью, возле книг, курильницы для благовоний или светильников, за которые они отвечают. Когда все готовы, внезапно звучит барабан; наставник нараспев читает молитву, объявляя об открытии церемонии, и его голос сопровождается голосами всех верующих, повторяющих за ним каждую фразу; в это время 24 удара в барабан доносят до самых высоких небес весть о начале нового праздника. Когда барабан перестает звучать, учитель закона, старик, еле слышный голос которого контрастирует с только что закончившимся грохотом, называет одно за другим, словно для того, чтобы удостовериться, что все прибыли, имена бесчисленных богов с длинными и напыщенными титулами. Затем и наставники, и помощники, распевая сопровождаемые музыкой гимны, делают поклоны в направлении четырех сторон света. Когда приготовления завершены, наступает важнейший момент поста — время публичного покаяния. Наставник, а с ним и все его помощники, читают нараспев списки грехов и формулы покаяния, сначала медленно и спокойно, затем все более и более живо и шумно. Воздух тяжелеет от паров благовоний, пока служители и помощники вспоминают о своих грехах; и, по мере того, как разворачиваются молитвы, они воодушевляются, охваченные раскаянием, а также ужасом перед болезнями, которые на них собирались обрушиться, перед несомненными последствиями совершенных в прошлом проступков. Некоторые грешники начинают все больше волноваться, раздраженные шумом, запахами, эмоциями; их экзальтация возрастает, и внезапно один из них, одержимый религиозным энтузиазмом, бросается на землю и принимается кататься налево и направо, мажет себе лицо землей и громко кричит. Соседи, словно заразившись от него, сразу же начинают ему подражать; постепенно это настроение охватывает всю толпу, и вскоре со все более оглушительным грохотом все валятся на

землю. Толпа снаружи ограды также постепенно становится одержимой, и некоторые, пришедшие просто посмотреть, бросают свои головные уборы, вырывают из волос гребни и, растрепанные, также катаются по земле. Однако наставник не позволяет им долго пребывать в таком состоянии — он избирается из самых опытных и знающих свое ремесло людей и, поскольку церемония длинная, он не должен изнурять верующих в первый же день. Он прерывает вопли покаяния, когда организовавшие пост благодетели оказываются на земле, и принимается зачитывать их обращения, написанные в виде официальных посланий, сообщая богам имена и гражданское состояние каждого, место на празднике поста и т. д. И это чтение восстанавливает спокойствие, так как каждый стремится удостовериться, что его имя не забыто и что по отношению к нему не допущена ошибка, и старается прийти в себя. Новые поклоны, хорошо известные всем жесты, затем второе обращение к богам завершают восстановление порядка после только что случившихся приступов экзальтации; и теперь в спокойном состоянии можно зачитать двенадцать обетов, в которых каждый обязывается отныне не совершать греховных поступков. Остается лишь сжечь немного благовоний и прочитать молитву, чтобы напомнить о душах помощников, которые могут перепугаться из-за начала церемонии; все уходит, распевая прощальный гимн. Первая сцена завершена. Однако затем потребуются другие — сначала в полдень, а потом еще и вечером; приступы экзальтации будут становиться все более и более сильными, и по мере того как идет время, общая восторженность, усталость, нехватка пищи, шум и возбуждение толпы, теснящейся за оградой, приводят к тому, что нервы у всех оказываются натянутыми до предела. Все возобновляется на следующий день, если участники благочестивы и богаты, так как посты делятся два, три, семь и даже девять

дней подряд, согласно желанию паломников; и все это время участники питаются только один-единственный раз в день, в полдень, в соответствии со строгим даосским правилом.

Другая церемония, «соединение пневм» (*хэ цзи*), также нацеленная на освобождение от грехов, возмущала буддийских монахов, которые подытоживали ее описание следующими словами: «мужчины и женщины соединяются друг с другом, словно животные»¹. Обвинения в оргиях столь часто предъявлялись одной секте от другой, что такое свидетельство может показаться недостоверным: в этом же обвиняли и первых христиан, а в средние века — катаров. Но то, что сохранилось из молитвы из «Желтого письма» (*Хуан шу*)², сопровождавшей этот пост в VI в., наполнено такими непристойностями, что становится понятным, почему буддийский монах Дао-ань называл его «зловонной похабщиной»³; даосские тексты этой эпохи не оставляют никакого сомнения в реальности описываемого и полностью подтверждают то, о чем говорят писатели-буддисты.

Даосская религия, кажется, сохранила и приспособила для своих целей великие народные праздники, которые М. Гранэ описывал по *Ши цзину* применительно к более древним временам и которые должны были существовать у сельского населения и в эпоху Хань. У самих даосов свидетельства сексуальных практик вроде тех, о которых я выше говорил, появляются только начиная с эпохи Хань⁴, но исключительно в индивидуальной и интимной форме. Что касает-

¹ Дао-ань. Эр цзяо лунь // Гуан хун мин цзи, цз. 8, 140с; см.: Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 402.

² См.: Journal Asiatique, ibid., p. 408—409. *Хуан шу* восходила к «Желтым повязкам».

³ Дао-ань. Эр цзяо лунь.

⁴ См.: Journal Asiatique, ibid. P. 409—411.

ся коллективных практик такого порядка, некоторые стремятся возвести их к «Желтым повязкам»¹. Это еще ничего не доказывает, так как буддийские полемисты приписывали братьям Чжан все непонятное; только с конца IV в. появляются более ясные свидетельства этого. Наставник Сунь Энь, умерший в 402 г., заставлял своих приверженцев заниматься подобными практиками². Но нельзя, повторю, исключать возможность, что их происхождение еще более древнее и что речь идет о даосской адаптации древних праздников весны и осени. Однако в ту более древнюю эпоху, когда мы обнаруживаем эти оргиастические праздники в даосизме, они не имели никакого отношения к каким-либо временам года; даосские же праздники весны и осени были совершенно иными.

В IV и в V вв. сексуальные практики имели, как мне кажется, популярное название «соединения пневм» (*хэ цзи*), или просто «соединения» (*хо хэ*)³. Я не буду приводить здесь описание, которое я уже давал в другом месте⁴.

¹ Ibid. P. 401—402.

² Ibid. P. 402, 411.

³ Буддийские авторы обычно используют выражение *хэ цзи*, которое чаще всего применялось, видимо, для обозначения церемонии, но которое в самих даосских книгах я никогда не встречал. Реже они используют выражение *хо хэ*, которое, напротив, у даосских авторов встречается постоянно (см.: Journal Asiatique, ibid. P. 401, п. 4). По-видимому, это объясняется тем фактом, что выражение *хо хэ* является одним из обычных переводов слова *сангха*, обозначавшего буддийское сообщество, которое буддийским авторам было бы неудобно использовать; на самом деле оно встречается в значении сексуального соединения в многочисленных отрывках из переводов буддийских книг, в особенности в винаях.

⁴ Journal Asiatique, июль—сентябрь 1937. P. 401—413.

Другие праздники не были такими жестокими или непристойными. Именно потому, что пост Угля и Грязи и «соединение пневм» имели особый характер, буддийские полемисты постоянно и избирают их мишенью своих атак; именно здесь, как им казалось, даосизм проявляет себя с самой худшей стороны, оказываясь одновременно и смешным, и нечистоплотным, и бесстыдным, а в целом доказывает, что он гораздо ниже их собственной религии. Другие праздники (по крайней мере, посты школы линбао) были, насколько можно судить, более спокойными; ни в посте Золотого талисмана, ни в посте Желтого талисмана, ни в посте Трех Величайших мы не обнаруживаем ничего подобного. Тем не менее и здесь все рассчитано так, чтобы воздействовать на нервы участников. Лампы, благовония, длинные молитвы, поклоны, барабанная дробь, музыка, недостаточное питание, а то и вовсе отказ от пищи, в первую очередь длительность церемоний, которые всегда должны продолжаться по меньшей мере один день и одну ночь, а часто тянутся три, пять или семь дней, — все это должно пробудить и раскрыть эмоциональность верующих. Более того, необходимо напомнить, что эти праздники вовсе не были редким и одиночным событием, напротив, они проводились часто и регулярно — в одной даосской книге насчитывается двадцать один вид различных постов¹. Некоторые из них отмечались по несколько раз в году; таким образом, на месяц приходилось более двух праздников.

Верующие были охвачены плотной сетью непрерывных праздников, которые следовали друг за другом через короткие промежутки времени. В даосских

¹ Сань дун фун дао кэ // Юнь цзи ци цян, цз. 37, 10а. — Другие перечисления различных видов даосских постов приводятся в книге Шаванна «Полет дракона» (Chavannes E. Le Jet des Dragons. P. 216—217).

фаланстерах-гуань, этих огромных общинных домах, где адепты-даосы (*дао ши*), мужчины и женщины, жили, к великому негодованию буддистов и конфуцианцев, бок о бок друг с другом, могло найтись лишь несколько дней, не занятых праздниками. У простых верующих интервалы были длиннее, потому что, учитывая небольшое число участников каждого поста, было просто физически невозможно всем принимать к ним участие. Однако благочестивые люди приходили на многие праздники, чтобы просто присутствовать в толпе за оградой; и если воздействие праздников на этих зрителей не могло быть таким же сильным, как на тех, кто принимал активное участие в церемонии, то эмоций, чувств у них было не меньше. Это и были, как я полагаю, те праздники, которые обеспечили даосизму неслыханный успех в первые столетия нашей эры. Китаец, обладавший обычно настолько спокойным и уравновешенным разумом, что религиозные страсти на него почти не действовали, наслаждался, ощущая, как непреодолимый энтузиазм охватывает его и уносит за пределы собственного «я»; это была разновидность безумия, священное опьянение, отрывавшее его от монотонной жизни чиновника или книжника и от пассивности официальной религии.

Церемонии для мертвых

Кое-что другое также должно было способствовать этому успеху: праздники для мертвых. В период между II и V вв. допускается обратный характер воздействия на предков заслуг, приобретенных во время праздников. В молитвах регулярно упоминается, наряду с просьбами участников поста о самих себе, просьба о том, чтобы их предки вплоть до седьмого или девятого поколения были освобождены из «темных обителей», где страдали их непросветленные души.

Все это было трудно объяснить, опираясь на само даосское учение, — поскольку бессмертие зависит от создания в самом себе бессмертного тела, представляется невозможным создать такое тело задним числом для мертвеца. Тем не менее это считалось возможным; и был особый ритуал, нацеленный на то, чтобы «души девяти предков, обитающие в темнице (*цзю цзю ю хунь*), вышли бы из Вечной ночи (*чан-е*) и вошли в Небесный свет»¹, а также чтобы «семь предков постигли принцип жизни самоестественности, поднялись на небо и стали бессмертными во дворце Южной вершины»².

Допускалось, что, для того чтобы спасти души умерших, существуют различные методы. Один из них заключался в «переплавке» (*шу лян*).

Души мертвых вознесены в Южный дворец; тогда в бульоне на медленном огне плавится вещество, из которого созданы их призраки; теперь они преобразились и стали бессмертными... Как только души, получившие спасение в переплавке, возвращаются, чтобы достичь бессмертия, [Небожитель] первоначально создает для них тело, которое поднимается во дворец Вечной жизни и живет там семь тысяч кальп.

Детали «переплавки душ» описываются только у авторов эпохи Тан, но известна и книга, созданная в начале или середине V в., которая содержит вполне ясный намек на эту процедуру³.

Души мертвых подвергаются переплавке, бессмертные [превращаются] в людей;

Живые тела, получившие спасение, существуют вечно от кальпы до кальпы.

¹ Сяо дао лунь // Гуан хун мин цзи, цз. 9, 146а.

² Юнь цзи ци цян, цз. 30, 12б.

³ Юань ши у лян ду жэнь шан пинь мяо цзин, цз. 2, 38б—39б.

От кальпы до кальпы они существуют, столько же, сколько Небо, навсегда спасенные от трех путей (*сань ту*), пяти страданий и восьми бед.

Хороня вместе с мертвецом некоторые предметы и принося ему пищу, также можно было спасти его, дав ему возможность воскреснуть через некоторое время. Об этом говорится в «Книге пяти отрезвов атласа» (*У лян цзин*).

«Используем цветной шелк: для Сыновей Неба один рулон, для царей и вельмож десять футов, для простых людей пять футов. Для благородного пять унций золота или [сделанный из него] дракон; для простолюдина используем железо и пять камней пяти цветов, пишем на них нефритовые иероглифы и ночью закапываем их на открытом воздухе на глубину три фута...» Когда в течение тридцати двух лет в святилище [таблички умершего] приносят пищу, он вновь приобретает свой прежний вид и вновь рождается.

Таким образом, сыновья почтительность находила свою почву и в даосизме.

Даосизм коллективный и индивидуальный: эволюция представлений о богах

Большие коллективные праздники, посты, пробуждающие религиозную экзальтацию, эти оргиастические соития мужчин и женщин, молитвы, заклинания, амулеты — все это было настолько далеко от индивидуальных теорий и практик, таких, какими я их ранее описывал, что, когда переходишь от одного к другому, может показаться, будто имеешь дело с двумя различными религиями. И тем не менее речь идет о той же самой религии в ту же самую эпоху.

Повсюду, где были даосские общины, одни и те же верующие занимались одновременно и индивидуальными, и коллективными практиками.

Все же следует признать, что существовали две тенденции, которые, несмотря на некоторое пересечение, в целом значительно отличались друг от друга. Мы так мало знаем о древней истории даосизма, что не ясно, осознавал ли хоть кто-то когда-либо эти разногласия. К V—VI вв. все подвергается классификации. Существует два класса даосов. Те, кто имеет призвание (и возможность) заниматься индивидуальным поиском бессмертия и кого называют адептами, изучающими или практикующими дао (*сюэ дао ши*, *сю дао ши*, или проще, *дао ши*), становятся наставниками простых верующих; это учителя закона (*фа ши*), которые руководят постами; заразительность буддийского примера склоняет к подражанию монахам-буддистам, и склоняет тем легче, чем чаще даосы, чтобы жить религиозной жизнью, объединяются в общинные дома-гуань, что-то вроде фаланстера, где они живут вместе со своими женами и детьми; некоторые руководители секты, как например Сун Вэньмин в первой половине VI в., принимая идеал буддийской религиозной жизни, заставляет своих учеников «уходить из семьи» (*чу цзя*) и отказываться от брака. Постепенно это становится правилом дао ши, настолько, что в начале VII в., в эпоху династии Суй, дао ши из Сунъян-гуаня, Ли Бо, должен будет сделать сообщение императору, чтобы напомнить, что дао ши не запрещено жениться, и попросить для него и для других дао ши разрешения вступить в брак¹. Безбрачие становится правилом в эпоху Тан. С этого времени дао ши образуют духовенство, совершенно аналогичное буддийскому, священников и священниц, придерживающихся обета

¹ Чжэнь чжэнь лунь, 569b (Тайсё иссай кё, т. 52, № 2112).

безбрачия, строго отделенных от верующих-мирян и утрачивающих постепенно благодаря этому отделению свое влияние на них. Но такое состояние было достигнуто лишь много позже того периода, который меня здесь интересует.

Практики коллективного культа родились или, по крайней мере, стали значимыми в движении «Желтых повязок» и были продолжены их последователями; кажется, довольно скоро их у даосов оказалось чрезвычайно много; начиная с III в. появляются аналогичные праздники, но более спокойного, уравновешенного характера. Именно эти праздники называли постами Священной драгоценности (*лин бао*), а их происхождение возводили к Чжан Даолину, мифическому предку Чжан Лу, главе «Желтых повязок» из Ханьчжуна в эпоху Хань, из той семьи Чжан, главы которой часто получали от европейцев курьезное имя даосских пап, — именно Чжан Даолин «получил» от бога письмена Священной драгоценности и «раздал» их своим ученикам.

Эти письмена были на самом деле текстами, записанными пурпурными иероглифами на золотых табличках (*цзы-вэнь цзинь-цзянь*), хранившихся в Небесных дворцах; их прототипы существовали вечно, будучи самопроизвольно созданными Изначальными пневмами, в то же самое время и тем же самым способом, что Изначальный Небожитель Великого первоначала при открытии кальпы, когда хаос начал рассеиваться; и после того, как Небожителем была произнесена проповедь богам, а те записали ее на золотых табличках в первые века существования мира, боги до сегодняшнего времени открывали их по мере того, как признавали это полезным для спасения людей.

Я уже говорил, что посты школы линбао (в конце эпохи Шести династий их насчитывалось шесть) отличались от постов «Желтых повязок» только внешней регулярностью и меньшим насилием;

но они пробуждали в участниках такую же грубую эмоциональность¹. Все праздники вместе, а не только посты, породили новую тенденцию в даосизме. Эта тенденция, с точки зрения доктрины, характеризуется главным образом идеей внешней помощи, оказываемой верующим богами, которые существуют за пределами мира, выше мира и управляют им, а также идеей спасения при помощи этих всемогущих богов, небожителей (*тянь-цзунь*).

¹ Я не буду говорить здесь о тех праздниках и книгах, которые содержат ритуал, талисманы и догматику. Книги «Священной драгоценности» (*Лин бао цзин*) начали появляться с конца III в. (см. выше, с. 81), так как Гэ Хун их уже упоминает; но это было лишь начало движения, которое, как мне кажется, приобрело огромное значение несколько позже; в V в. Буддийские памфлетисты эпохи Тан ассоциировали все движение линбао с Сун Вэньмином, дао ши начала VI в., который составил комментарии и объяснения к книгам Чжан Даолина и которому приписываются реформы и новшества в церемониях, в costume и др. Он, разумеется, не изобрел всего этого сам, как говорят буддисты, но нельзя исключать, что он был вдохновителем движения, которое уже достигло определенной ступени развития во второй половине предыдущего столетия, во времена Лу Сюэцина. Начав с простой секты с ее особыми праздниками (шесть постов линбао), это движение реформировало почти все, что было в даосизме к его времени, изменив древние праздники, чтобы согласовать их со своими, навязав свою новую концепцию спасения, своих новых богов и свою собственную догматику, насыщенную элементами буддизма. Главным положением в этом движении было понятие спасения с помощью верховных богов, новых богов, расположившихся выше богов древнего даосизма: понятие более простое, более доступное толпе, которое заменило в даосизме предшествующие, более сложные теории, не устранив их тем не менее полностью. Это была новая фаза истории даосизма, которую следует изучать отдельно.

Практика коллективных церемоний прямо приводила к этой концепции, совершенно отличной от теорий индивидуального поиска; тридцать восемь человек объединялись не для того, чтобы каждому отдельно молиться своему собственному богу, а для того, чтобы обращаться к богу или богам, которые были бы для них общими и, следовательно, в какой-то мере внешними. Хуан-лао-цзюнь, кажется, впервые выступал таким высшим божеством у «Желтых повязок»; но он был слишком специфичным богом, богом, которого находили в момент экстаза в своем собственном «я», и ему было нелегко стать божеством, которое следовало искать за пределами внутреннего мира, в восторгах неистового коллективного культа. Религия с более строгими рамками, чем в даосизме, где священные книги, открытые однажды для всех, уже не менялись или почти не менялись в ходе столетий, приложила бы, вероятно, все необходимые усилия, чтобы провести такое преобразование, и древний бог приобрел бы целый ряд новых атрибутов. Даосизм решил эту проблему более простым способом: в V в., а то и, может быть, даже в IV столетии, верующим был дан в откровении новый бог, сущность которого совершенно отличалась от всех предыдущих богов.

Хуан-лао-цзюнь и его двойники, которые ему помогли, были только людьми, ставшими бессмертными благодаря собственным усилиям и удостоившимися чести быть покровителями адептов, самостоятельно ищущих бессмертия. Новый же бог и его подданные обладали чисто божественной сущностью; это были существа, образованные первой концентрацией Изначальных пневм во время разделения элементов хаоса. Даосизм с ранней эпохи располагал теорией творения: ее можно обнаружить у Ле-цзы, который представил ее в философских и безличных терминах¹. Вместе со

¹ Wiegler L. Pères du système taoïste. P. 69—70.

своей тенденцией персонифицировать абстракции даосизм воспользовался различными терминами космогонии Ле-цзы, обозначавших различные стадии перехода от бесформенного к оформленным вещам, для описания такого же количества особых богов, получив из одной страницы метафизического текста целый каталог божественных имен. Поскольку даосские боги всегда были существами личными и конечными, их нельзя было поднять выше «изначальной формы», того, что Ле-цзы называет Великим первоначалом (*Тай-ши*). Это последнее стало Небожителем Великого первоначала (*Тай-ши тянь-цзунь*), рожденным спонтанно (*цзы-жань шэн*), первым из всех рожденных существ, имеющих форму, и верховным наставником мира, который, как представляли, выжил во всех катаклизмах, периодически разрушавших вселенную, и постоянно заботился о спасении людей. После него также самопроизвольно родились *Тай-су Тянь-цзунь*, Небожитель Великой простоты (другой термин Ле-цзы), а также другие боги.

Когда произошли эти превращения метафизических абстракций Ле-цзы в конкретных богов? Трудно сказать. Они завершаются к началу или к середине V в., когда был составлен *Юань ши у лян ду жэнь мяо цзин*¹, который преподносился как откровение Небожителя Великого Первоначала и который включал в себя длинные списки божественных имен. Есть ли у этого труда автор, который все эти имена выдумал или взял из уже сложившейся традиции? Я не могу об этом ничего сказать. Имя «небожитель» (*тянь-цзунь*) в качестве даосского титула является древним — это одно из тех имен, которые, когда в Китай пришел буддизм, были приняты для перевода слова Бхагаван, титула Будды (замененного позже на *Ши-цзунь*, «Почитаемый миром»). И особые божества линбао — это просто Лин-бао Тянь-цзунь

в книгах, которые мне кажутся более древними, чем *Юань ши у лян ду жэнь мяо цзин*. Я охотно верю, что использование термина *тянь-цзунь* буддийскими переводчиками по отношению к Будде способствовало усложнению значения этого выражения, сообщив ему часть атрибутов Будды, и что, вернувшись в даосизм уже с этим новым грузом, оно в свою очередь способствовало изменению самой концепции даосских богов, так как роль небожителей странным образом сближается с ролью бодхисаттв.

Можно задаться вопросом, сохранил ли даосизм, в том виде, в каком он известен в III—IV вв., следы наложения друг на друга образов божеств, оспаривавших друг у друга право считаться богами первого ранга? И в то же время их предшественники, по мере того, как учения об этих новых богах развивались, не были забыты полностью.

Самый древний слой был представлен Тремя Едиными (*Сань-и*), повелителями трех областей тела, обитающими в тех точках головы, груди и живота, по которым проводится пневма во время дыхательных упражнений, — промежуточный результат попытки гармонизации понятия Соединения с понятием Единого, свойственного мистической школе, и необходимости иметь три центра циркуляции пневмы; и мистическое Соединение было заменено экстатическим созерцанием каждого из Трех Единых или просто самого важного из троих. Разделившись таким образом и заняв свое место в теле, Единые потеряли свое значение; и понимание того, как можно достичь бессмертия посредством простого созерцания этих богов тела, было утрачено.

Однако уже во времена Ранней Хань множество данных в откровении рукописей (посредством автоматического письма под диктовку медиума, если использовать выражение из спиритизма, «контролиру-

¹ Дао цзан, 1—13; *Wieger*, N 1.

емого» божеством, бессмертным и т. п.) приводило к вере в бессмертных наставников, людей, ставших бессмертными, которые занимаются тем, что способствуют успехам «изучающих Дао» и ищущих бессмертия, дают им советы, снабжают их книгами, открывают им рецепты. Именно вследствие этой концепции богов как наставников Лао-цзы и стал занимать такое важное место в даосском пантеоне, главным образом с того момента, когда влияние буддизма заставило некоторые круги искать по крайней мере даосский эквивалент Будды. Храмовая надпись на могиле Лао-цзы, составленная в 165 г. даосом Бянем, министром царства Чэнь¹, гласит, что «он родился раньше Неба и Земли», что «он соединяется с пневмой хаоса, возникает и исчезает вместе с тремя светилами», что «со времен Фу-си и Шэнь-нуна он спускается на землю и становится наставником святых».

Составленные через полтора столетия «Жизнеописания божественных бессмертных» (*Шэнь сянь чжуань*) доносят отзвуки этих верований, и такой автор, как Гэ Хун (умерший между 325 и 336 гг.), алхимик, который, по-видимому, испытывал мало симпатий к кругам верующих, отказывается их принимать.

Некоторые говорят, что он родился раньше Неба и Земли. Согласно другим, он — это душа «небесной эссенции» (*цзин по*) и один из божественных существ².

И Гэ Хун приводит список из тринадцати последовательных воплощений Лао-цзы как наставника святых царей, основателей династий; сначала он воплотился во времена Трех Величайших, став Императором Золотых ворот, затем при Фу-си, при Шэнь-нуне, при

¹ Лао цзы мин // Ли ши, цз. 3, 1а—4 а.

² Шэнь сянь чжуань, цз. 1, 1b // Хань вэй цун шу.

Хуан-ди и т. д., вплоть до Юя, основателя династии Ся, до Тана, основателя Шан, и царя Вэня, основателя Чжоу¹. В конце Гэ Хун добавляет несколько легенд, и некоторые из них прекрасно показывают буддийское влияние, которому были подвержены представления об этом персонаже.

Согласно некоторым, мать носила Лао-цзы в чреве 72 года; когда он родился, то вышел, разорвав левый бок своей матери. У него от рождения была

¹ Этот список в нескольких вариантах встречается как в *Хуа ху цзин* («Книге об обращении варваров») эпохи Тан (Сань дун чжу нан, цз. 9, 6b, Дао цзан, 782), так и в *Гао шан Лао цзы бэнь цзи*, в *Сюань чжун цзи* и других трудах, цитируемых в *И цэ дао цзин инь и* («Словарь всех даосских книг»), 9а—b (Дао цзан, 760). Согласно *Вэнь ши чжуань* («Жизнеописание Вэнь ши», т. е. Инь Си), труду, цитируемому Чжэнь Луанем (Сяо дао лунь // Гуан хун мин цзи, цз. 9, 149а), Лао-цзы был «начиная с Трех Величайших, из поколения в поколение, наставником государства (*го ши*)». Книга *Вэнь ши чжуань*, называемая также «Эзотерическое жизнеописание Несравненного Совершенного, управляющего переходами» (*У шан чжэнь жэнь гуань лин нэй чжуань*), включала в себя также детальный рассказ о путешествии Инь Си на Запад вслед за Лао-цзы. Этот труд приписывался Учителю Долины привидений (*Гуй-гу сянь-шэн*) (Суй шу, цз. 33, 8b; Сань дун чжу нан, цз. 9, 8b); вероятно, он датируется IV или V в. и известен лишь благодаря цитатам. *Го ши*, «наставник государства», — это титул, который Ван Ман дал Лю Синю незадолго до начала н. э. Известно, что в эпоху Шести династий буддисты заимствовали этот титул у даосов, чтобы перевести с санскрита слово *пурохита*, и что буддийские императоры давали его китайским отшельникам. Я не знаю, заимствовал его сам Ван Ман из современного ему даосизма, чтобы, сообщив ему мирской смысл, присвоить Лю Синю, или, наоборот, даосы эпохи Поздней Хань или Трех царств вновь обратились к этому титулу, изобретенному Ван Маном.

седая голова, именно поэтому его назвали Лао-цзы (букв. «старое дитя»). Согласно другим, его мать не была замужем: Лао-цзы — это фамилия его матери. Согласно третьим, мать Лао-цзы произвела его на свет, когда лежала под сливовым деревом; Лао-цзы уже с самого рождения умел говорить; он показал на сливу и сказал: «Это моя фамилия».

В этих последних легендах о Лао-цзы легко можно узнать черты, заимствованные почти без изменений из сказания о рождении Будды.

Таким образом, начиная с эпохи Хань Лао-цзы стал восприниматься в даосизме как бог, спускающийся на землю спасать людей, — не наподобие богов Средиземноморья, которые спасали мир, принося себя в жертву, а наподобие Будды, который спасает мир проповедью. Лао-цзы был одним из «самоестественных», т. е. из богов, которые были рождены самопроизвольно, посредством соединения пневм, когда рассеивался хаос. Он был не чем иным, как Дао, которое даровало себе тело, чтобы обучать самому себе богов и людей. Лао-цзы был «Телом Дао» (*Дао-шэнь*)¹ — это выражение скопировано с буддийского «Тела Закона» (*фа шэнь*) (*Дхармакая*), которое взято здесь в конкретном значении, как это часто происходило с буддийскими выражениями, заимствуемыми даосами. Поэтому, согласно «Книге творения Неба»², Лао-цзы существовал уже в Хаосе, в центре небытия пустоты: на это, вероятно, уже намекает надпись от 165 г., гласящая, что Лао-цзы — это «чистое спокойствие небытия пустоты»³. Само собой разумеется, что

¹ Юнь цзи ци цянь, цз. 102а—b.

² Тай шан Лао цзюнь кай тянь цзин [«Книга творения Неба, продиктованная Высочайшим Старым повелителем»] // Юнь цзи ци цянь, цз. 2, 8b.

³ Ли ши, цз. 3, 2b.

его появление из Хаоса порождает творение, потому что мир есть лишь видимый, внешний и изменчивый аспект невидимого и неизменного Дао.

Однако по мере того как фигура Лао-цзы, преображенного в Хуан-лао-цзюня, вырастала в своих размерах, а его божественная роль усиливалась, его все больше и больше представляли по аналогии с божественным прототипом Трех Единых; он также должен был иметь свое место в человеческом теле. Его поместили рядом с Единым, который находился в голове, и нашли для него особое место внутри черепа, в котором он жил на правах хозяина. Кроме того, теория тождества человека со Вселенной делала правдоподобным представление, что Хуан-лао цзюнь находится внутри тела. Поскольку человеческое тело совершенно идентично миру, оно должно содержать в себе тех же самых богов, что и внешний мир; вполне естественно, что Хуан-лао-цзюнь, верховный наставник, живет одновременно и на Небе, если рассматривать макрокосм, и внутри черепа, если рассматривать микрокосм; это только один из многих случаев аналогии, доводимой вплоть до самых мелких деталей.

Наконец, как появление книг откровения отодвигало Трех Единых в тень и выдвигало на первый план Хуан-лао-цзюня, так и утверждение великих религиозных праздников и, вообще, коллективного чувства в даосской религии ориентировало верования на богов суверенных, но уже не внутренних, а внешних, сущность которых совершенно отличалась от сущности внутреннего мира человека. Это были небожители; и буддийское влияние, осуществляемое на этот новый класс богов, еще довольно восприимчивых к нему, потому что их происхождение не было древним, отодвинуло их от традиционного типа божества в даосизме и явно сблизило с типом будд и бодхисаттв.

Это представление о «спасении усилиями других», как говорят буддисты, спасении при помощи верховных богов, знаменует собой принципиальное различие между двумя тенденциями в даосизме эпохи Шести династий — различие, которое не может не напомнить, хотя бы немного, о различии между Малой и Большой колесницами в буддизме, хотя это представление, как мне кажется, сформировалось самостоятельно, без буддийского влияния, и испытывало его лишь в определенной мере. Но влияние махаяны нельзя не почувствовать в некоторых сочинениях линбао; им пропитана от корки до корки «Книга спасения бесчисленного множества людей, написанная [Небожителем] Исходного первоначала» (или «Священной драгоценности») — *Юань ши* (или *Лин бао*) *у лян ду жэнь мяо цзин*, огромный труд (из 62 глав), относящийся к V столетию, ставший в эпоху Шести династий самым важным произведением доктрины даосизма¹.

Дополнительные замечания о Небесных наставниках семьи Чжан²

Имеет ли даосская религия сегодня и имела ли раньше главного руководителя? Известно, что современные синологи и европейские путешественники часто отвечают на этот вопрос утвердительно — это Небесный наставник из семьи Чжан, *Чжан-тянь ши*, которому приписывается такая функция. Считается, что этот небесный наставник происходит от Чжана Даолина, легендарного предка, потомком которого

¹ Дао цзан, 1—13; *Wieger*, N 1.

² Это замечание взято из рукописного фрагмента 1944 г., вероятно, предназначенного для занятий в Коллеж де Франс.

при Шести династиях был Чжан Лу, религиозный вождь из Ханьчжуна в эпоху «Желтых повязок». Эмбо-Юар называл его «папой» даосов¹, а Роберт Дуглас — «иерархом»².

Что это за семья и какова роль этого человека? Генеалогия семьи Чжан относится к весьма древним временам. Большой сборник жизнеописаний даосских святых, опубликованный в 1294 г. Чжао Даоин под заголовком «Общее зеркало совершенных бессмертных, которые были в различные эпохи воплощением Дао, в хронологическом порядке»³, посвящает этой генеалогии свою 19-ю главу — семья Чжан прослеживается от своих истоков до середины XIII в. Кроме того, этой семье посвящен специальный труд даосского канона «Генеалогия Небесных наставников династии Хань»⁴, которая доходит до эпохи Мин. Я не изучал глубоко вопрос о том, является ли этот труд относительно древним, принадлежащим эпохе Сун или Юань и продолжающим дополняться вплоть до эпохи Мин, или он полностью переработан во времена этой последней династии. Семья Чжан продолжала вести его вплоть до сегодняшних дней, но это продолжение не было опубликовано. Впрочем, это не имеет большого значения, генеалогия включает в себя имена лишь до VIII столетия, и уже с этого времени менялась в малой мере. Очевидно, что авторы, в какую бы эпоху они ни писали, не имели никаких документов о периоде между эпохой Хань и временем династии Тан и, только опираясь на воображение, восстановили связь

¹ *Imbault-Huart C.* La légende du premier Pape des Taoïstes et l'histoire de la famille, pontificale de Чжан // *Journal Asiatique*. 1884. II. P. 389—461.

² *Douglas R. K.* Confucianism and Taoism. 1879. P. 281.

³ Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь // Дао цзан, 139—148; *Wieger*, N 293.

⁴ Хань тянь ши ши цзя // Дао цзан, 1066; *Wieger*, N 1442.

поколений. Впрочем, эта связь сведена до минимума: между Чжан Лу, умершим в начале III в., и Чжан Гао, который первым получил от императора Сюань-цзуна из династии Тан в середине VIII в. титул «Небесного наставника Хань» (Хань тянь ши), «Общий обзор» с трудом находит одиннадцать имен, т. е. по два человека на столетие, а жили они, как правило, 90—110 лет, минимум 85 лет. Для китайцев длительность жизни имела три ступени — 80, 100 и 120 лет, и никто не выходил за пределы этих границ. Можно сказать, что практики долголетия были для них особенно успешны; и хотя они умерли, как и все, кто достиг бессмертия, это была лишь мнимая смерть, и они с большим сожалением решились оставить эту жизнь, чтобы вкушать райских радостей. Даже для эпохи Тан количество поколений слишком мало, а жизни слишком длинны и событий в них немного. И только в последние 100 лет жизнеописания становятся правдоподобнее, как раз с Чжан Цзисяня, который был Небесным наставником до 1139 г. (начало его пребывания в этом статусе неизвестно); он и пять его наследников, последний из которых умер в 1262 г., были единственными, о ком известно что-то помимо имени.

В целом мы имеем дело с семьей колдунов и заклинателей, которая внезапно появляется в VIII в. благодаря прихоти даосского императора, даровавшего титул ее главе; но начиная с этой эпохи она играла лишь незначительную роль в китайском мире. Совершенно бессмысленно утверждать, как это делает Эмбо-Юар, что глава этой семьи «украшен помпезным именем высшего понтифика даосизма и в каком-то отношении ставится рядом с официальным потомком Конфуция». Даже с оговоркой «в каком-то отношении» это абсолютно неточно. Даже на тех императоров, которые были даосами, Небесные наставники никогда не оказывали влияния и никогда не имели высокого официального статуса.

Занимали ли они, по крайней мере, для верующих, то положение, в котором им было отказано официально? Тридцать лет тому назад я должен был нанести визит одному Небесному наставнику, но война 1914 г. помешала мне сделать это. Так что я с ним лично не виделся. Однако дао ши, который должен был меня к нему привести, нисколько его не ценил и относился к нему с таким же презрением, как и ко всем другим даосским колдунам, не имевшим духовного сана, но вместе с тем и с опаской, ничуть не сомневаясь в его способностях. Обсуждение, касающееся моего визита и пребывания в течение нескольких дней, которые я предполагал провести рядом с ним, затрагивало лишь финансовые вопросы — он обещал все устроить, лишь бы я заплатил. Впрочем, за ним ходила слава заядлого курильщика опиума. Два заклинателя, с которыми я познакомился в те же самые времена в районе между Сунцзянфу и Цянсу, рассказывали мне, что регулярно посылали ему деньги, чтобы оставаться с ним в добрых отношениях, с одной стороны, потому что они имели нужду в нем, охотясь на лисиц, а с другой стороны, потому, что они боялись, что если перестанут отправлять деньги, то станут жертвами его колдовства. Мне показалось, что во всем этом районе, где я пробыл тридцать лет, считалось, что он один был способен освободить от одержимости, причиной которой была лиса-оборотень. Но не потому, что приходил сам; он отправлял бумаги, скрепленные своей печатью, и когда пойманную лису сажали в глиняный кувшин, то кувшин запечатывали этой бумагой и отправляли ему на хранение. Этот предрассудок существовал и пятьюдесятью годами ранее, и человек, который в тот момент был Небесным наставником, имел ничуть не менее высокий авторитет, чем в наши дни. Дуглас заявляет, что это «весьма обычный человек, поверхностно образованный, и слабо представляющий смысл своих

обязанностей»; последняя фраза немного забавна, тем более что Дуглас почти не отдавал себе отчет, что это за человек. Следует добавить, что Дуглас, как и я, сам его не видел и говорил о нем по слухам. Эмбо-Юар, кажется, видел его лично; он описывает его как «человека приблизительно сорока лет, среднего роста, с гладким лицом и слащавыми повадками».

Кажется, в наши дни наследование по прямой линии, нормальное для светских даосских руководителей, уступило место чему-то вроде жеребьевки. Вот как, согласно Дж. Х. Грэю¹, обстояло дело в середине XIX в. В назначенный день выборов (это был, кажется, день праздника Трех Изначальных (*Саньюань*), один из самых важных даосских праздников, день, когда уже с XII в. возводился в сан новый Небесный наставник) все мужчины клана собираются в резиденции Небесного наставника; каждый записывает свое имя на свинцовой пластинке, и эти пластинки бросают в вазу, наполненную водой. Священники стоят вокруг этой вазы и читают вслух обращение к Трем Чистым (*Сань-цин*), чтобы свинцовая пластинка того, кто должен стать Небесным наставником, поднялась с глубины на поверхность. Когда одна пластинка появляется, написанное на ней имя отправляют императору на утверждение, и его декрет позволяет избраннику судьбы принять титул Небесного наставника.

Небесный наставник живет у подножия горы Тяньму, в провинции Цзянси. В начале XX в. он жил там в настоящем дворце, подражая манерам императорского двора, назначал министров и чиновников для охоты за демонами и давал пышную аудиенцию людям, которые ему были представлены; тол-

¹ Gray J. H. China, a History of the Laws, Manners and Customs of the People. London, 1878. P. 103—104.

па верующих заменяла ему придворных. Я не знаю, может ли он еще вести такой образ жизни, — его дворец был сожжен в 1912 или в 1913 г., и многие из его магических предметов, в особенности барабан, безвозвратно исчезли. Но он еще хранит свою саблю, которая убивает злых духов на расстоянии 10 тысяч лье.

Охота на демонов во все времена была его особым ремеслом. Уже легенды, относящиеся к предку этого рода, Чжан Даолину, изображают его владеющим этой способностью. Считается, что саблей, которую сегодня хранит Небесный наставник, пользовался еще сам Чжан Даолин, и это была одна из причин, вызвавшая у меня желание нанести ему визит, — мне хотелось увидеть эту саблю вблизи, разобраться с ее происхождением и с ее датой; речь шла даже о том, чтобы мне было позволено вытащить ее из футляра. Однако, еще раз скажу, я с ним не увиделся и не смог отправиться к горе Тяньму. Эмбо-Юар среди диковинок дворца Небесного наставника упоминает «длинный ряд кувшинов, наполненных захваченными в плен демонами, которых он разоружил и поместил в бутылки, чтобы помешать им совершать новые злодеяния».

Даосское духовенство разделено сегодня на два клана: дао ши, которые живут в общинных храмах *гуань*, подобно буддийским монахам, принимают, как и те, обет безбрачия, читают молитвы и практикуют даосскую аскезу, для того чтобы достичь бессмертия; и колдуны, которые живут вместе со своей семьей и занимаются передающимся по наследству ремеслом прорицателей, заклинателей, медиумов и т. п. Только у этих последних Небесный наставник и обладает определенным авторитетом. Его влияние высоко: женатые даосские колдуны считают его если не вождем, то по меньшей мере учителем, более могущественным, чем они. По крайней мере, один раз в жизни

они оказываются в полной зависимости от Небесного наставника — он выдает им диплом об инициации, за деньги. За исключением этого случая, с ним почти не считаются. В целом, Небесный наставник сегодня не заслуживает титула «папы даосов», которым его иногда желают наградить.

ДАОСИЗМ И РАННИЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ

В эпоху наивысшего расцвета даосизма, когда миссионеры Чжан Цзюэ обратили в свою веру весь Китай, как раз перед восстанием «Желтых повязок», которому суждено было разрушить империю Хань, в середине II в., буддизм начинает пользоваться успехом в Китае; именно в это время создаются первые общины вокруг миссионеров и переводчиков. На самом деле буддизм был известен уже с давних пор. Китайцы завоевали Центральную Азию к концу I в. до н. э.; начиная с этого времени они вступают в отношения с Индией, в первую очередь с индо-греческими и индо-скифскими царствами северо-запада Индии и современного Афганистана. Но все эти страны были буддийскими, по меньшей мере буддизм занимал в них важное место. Китайские чиновники и солдаты должны были с ним хоть немного познакомиться. В III в. ходили рассказы, будто китайский посол в королевстве варваров юэ-чжи, на северо-западе Индии, был обращен в буддизм сыновьями короля и во 2 г. до н. э. отправил в Китай священные книги буддистов. Но, даже если этот анекдот верен, буддизм в тот период не имел никакого успеха. И только во второй половине I в. мы можем увидеть в Китае его первых прозелитов.

Один принц из императорской семьи, царь Ин из Чу, власть которого распространялась на регион,

в настоящее время образующий границы провинций Шаньдун и Цзянсу и простирающийся вокруг современного Пэнчэна, бывшего столицей Чу, держал у себя при дворе буддийских монахов и простых верующих и возглавлял праздники, проводимые в честь Будды. Об этом говорит императорский декрет 65 г. Монахи в эту эпоху, разумеется, являлись иностранными миссионерами, тогда как простые верующие были обращенными в буддизм китайцами. Это была первая община, известная в Китае. Но мы не знаем, что в ней происходило, — эти миссионеры довольствовались устной проповедью и не переводили священных книг. Описание же истории буддизма в Китае, созданное буддийскими монахами в VI и VII вв., почти полностью сводится к истории переводов текстов. Тем не менее мы знаем, что община Пэнчэна, основанная и взятая под покровительство царем Ином, не распалась ни после его смещения (в 70 г.), ни после его смерти (в 71 г. он покончил жизнь самоубийством, скомпрометированный участием в заговоре). Мы находим общину еще живой в самом конце II столетия, во времена, когда некий Чжи Жун, управлявший регионом, который тогда наводняли разбойничьи шайки, воздвиг здесь ступу и храм, способный вместить более 3 тысяч человек. Даже допустив, что писавший об этом автор более позднего времени преувеличивал, придется признать, что община Пэнчэна имела важное значение¹.

Как эти миссионеры прибыли в Пэнчэн, столицу царства Чу? Что их туда привело? Сам ли царь Ин привел миссионеров и основал их общину? Или же он заинтересовался буддизмом, потому что обнаружил общину, уже существовавшую раньше в его владениях? Мы не знаем абсолютно ничего ни об основании

¹ Ср.: Les origines de la communauté bouddhiste de Lo-yang // Journal Asiatique, июль—сентябрь 1934. P. 87—107.

этой первой общины, ни о том, каким образом буддизм проник в Китай.

Однако китайские буддисты того периода, когда буддизм начал процветать, не оставили без внимания эпоху появления религии в Китае. И в столичной общине возникла легенда о триумфальном, официальном приходе буддизма при императоре Мине из династии Хань, который был предупрежден об этом событии во сне. Что касается этой легенды, то впоследствии ее постоянно преподносили как исторический рассказ о введении буддизма в Китае. Вот как излагает легенду *Моу-цзы* — самый древний труд, в котором ее можно найти (начало III в.)¹.

Спрашивают: «Когда на китайской земле в первый раз заговорили об учении Будды?»

Моу-цзы ответил: «Прежде император Мин увидел во сне бога, сиявшего, подобно солнцу, и летавшего перед его дворцом; увидев бога, он очень обрадовался. На следующий день император спросил у своих чиновников: „Что это за бог?“ Мудрец Фу И сказал: „Ваш подданный слышал, что в Индии есть некий Будда, обретший Дао; он летает по воздуху и сияет, как солнце; должно быть, он и есть этот бог“.

Тогда император отправил двенадцать послов в страны Великих юэ-чжи. Они написали „Сутру в сорок два раздела“, которая хранится в Каменной палате Ланьтай (зале архивов императорской библиотеки) в четырнадцатой галерее. Затем воздвигли монастырь за воротами Си-юн [к западу] от столицы. Разукрасили 1000 колесниц, и 10 000 всадников трижды объехали ступу... Изготовили статуи Будды; и император, который тогда занимался строительством своей гробницы, также разместил там одну статую Будды.

¹ Тайсэ иссай кё, т. 52, № 2102. Р. 4—5; Pelliot. Тун Бао, XIX (1918—1919). Р. 311.

В те времена страна процветала, народ пребывал в мире. Даже самые далекие варвары придерживались справедливости. Начиная с этого времени распространялось знание о религии».

Построенный таким образом монастырь получил название «Белая Лошадь», потому что два монаха из Индии, вместе с которыми, как считается, вернулись послы — Кашьяпа Матанга и Чжоу Фа-лань, — погрузили свои книги на белую (белый цвет — это цвет Запада) лошадь и везли их так в течение всего своего долгого путешествия вплоть до Китая. Историки датируют сон императора и отправку послов 61 или 64 г. Но это не более чем религиозная легенда¹.

Происхождение буддийской общины Лояна не было связано со структурами власти — она не была основана императором, и с ней не ассоциировалось ничего чудесного. Я убежден, что вначале церковь Лояна была лишь ответвлением той церкви Пэнчэна, которой покровительствовал царь Ин из Чу. Все указывает на поиски ее истоков в этом направлении. Одна из характерных черт церкви Лояна состояла в том, что она была наполовину даосской; эта же черта была свойственна и церкви Пэнчэна. Столь причудливая смесь даосизма и буддизма вряд ли могла возникнуть в двух различных местах — более чем вероятно, что она была просто перенесена из одной общины в другую. И это, как мне кажется, подтверждается самим названием буддийского храма, где в следующем столетии были сделаны некоторые переводы священных книг — Сюйчансы. На самом деле это название, вероятно, напоминает об основателе или первом покровителе храма Лояна, которым, как я считаю, был

¹ См.: Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources // В. Е. F. E.-O., X (1910). Р. 95—130.

некий Сюй Чан, маркиз Луншу, внук дяди по материнской линии царя Ина из Чу. Я полагаю, что Сюй Чан, столь же благосклонный к буддизму, как и его дядя, собрал вокруг себя одну часть буддийской общины Пэнчэна в 73 г. после уничтожения царства Чу, бегства и самоубийства Ина, по крайней мере тогда, когда смерть *мэй-жэнь* Сюй, одной из жен императора Гуан-у и матери царя Ина (ей было разрешено сохранить свою резиденцию в царском дворце Пэнчэна вместе со своей красавицей дочерью и маленькими детьми), лишила семью Сюй главы, а упразднение титула маркиза Пэнчэна, созданного в 77 г. для старшего сына Ина, Лю Чжуна (тогда он даже увеличил свое состояние, но в другом месте, и стал маркизом Лу, рядом с Янчжоу), разорвало всякую связь между этой семьей и регионом Пэнчэна. Сюй Чан остановился в гостинице, содержавшейся им в столице, и именно вокруг него и его гостиницы миссионеры, которых он приютил и взял под защиту, постепенно сформировали первую буддийскую церковь Лояна. В конце следующего столетия церковь еще сохраняла свой центр в маленьком святилище-сы, которое Сюй Чан или сам открыл для монахов или позволил им установить в пристройках своей гостиницы и которое по этой причине сохранило его имя. Если принять такую гипотезу, то буддийская церковь Лояна была основана в конце I столетия под влиянием и как продолжение той церкви, которой царь Ин из Чу еще за полстолетия до этого оказывал покровительство в Пэнчэне¹.

Если церковь Лояна действительно уходит своими корнями в эту отдаленную эпоху, то мы теряем ее из виду почти на три четверти столетия. Вероятно, именно в течение этого темного периода и была пе-

¹ Journal Asiatique, июль—сентябрь 1934. P. 106—107.

реведена «Сутра в сорок два раздела», что-то вроде малого буддийского катехизиса, считающегося первой из всех буддийских санскритских книг, переведенных на китайский, и по своему характеру являющегося учебником для тех, кто ничего не знает об истинном Законе, для «язычников», которых следует обратить, или новых обращенных, но еще не обученных, которым на нескольких страницах дают общее представление о религии, вкратце изложив несколько вопросов неравной важности¹.

Церковь Лояна вновь выходит на первый план в середине II столетия, точнее, с 148 г., когда в столицу приезжает первый великий переводчик священных книг, Ань Ши-гао. Считалось, что он был сыном одного парфянского царя, который отрекся от престола и стал монахом. Имя Ань Ши-гао пытались обнаружить в генеалогии Аршакидов, но напрасно. Парфия не была единой, а представляла собой феодальное государство с многочисленными мелкими местными династиями. Если традиция не лжет, Ань Ши-гао был сыном мелкого принца из некоей страны в пределах

¹ Токива Дайдзё (Кан Мэй кюхо сэцу но-кэнкю, Тоё гакухо, т. X, 1920. P. 25—41) стремился доказать, что «Сутра в сорок два раздела» датируется IV столетием, но его аргументация неубедительна. Г-н Токива обратил внимание на поразительное сходство между некоторыми ее разделами и некоторыми отрывками из мемориала Сян Цзе и из сутры, переведенной Чжи Цянем, и сделал вывод, что «Сутра в сорок два раздела» была создана в Китае на основе использования этих и иных текстов. Но само это замечание, как и альтернативное ему, которое он тоже отбросил (см. с. 24), о том, что эти труды могли использовать оригинальную форму «Сутры в сорок два раздела», позже переделанную, и что отношение между ними могло быть совершенно обратным, так же как и цитирование Сян Цзе, решает вопрос не в пользу г-на Токива.

современного Афганистана — региона, откуда всегда распространялась буддийская пропаганда.

Именно Ань Ши-гао пробудил церковь Лояна, которая до этого, по-видимому, пребывала в состоянии дремоты. Он организовал массовый перевод священных книг. Активность Ань Ши-гао была необычайной — ему приписывают многочисленные переводы, созданные за те двадцать лет, что он провел в Лояне. Благодаря Ань Ши-гао церковь Лояна стала весьма известной и привлекла в этот город множество монахов, получивших образование в Центральной Азии. Впоследствии главой лоянской общины становились чужеземные монахи из самых разных стран — один тоже из Парфии, другой из индосакских областей, третий был индийцем, и все они продолжали переводческую деятельность. Разрушение Лояна в 190 г. Дун Чо повлекло за собой изгнание некоторого числа этих монахов-иностранцев, бежавших к берегам Синеи реки, где они способствовали созданию или по крайней мере развитию церкви в столице империи У (220—280) там, где сейчас расположен Нанкин.

Как переводились буддийские сочинения? Об этом хорошо известно благодаря той заботливости, с которой переводчики в примечаниях стремились уточнить условия своего труда, — некоторые из этих примечаний до нас дошли. В общих чертах работа имела коллективный характер: монах-иностранец с грехом пополам объяснял священный текст на китайском, и один или несколько китайцев «водили кистью», т. е. записывали на литературном китайском объяснения переводчика. Нам известны некоторые такие коллективы. В один из них входил парфянин Ань Сюань, который, прибыв в Лоян в 181 г., встретил там обращенного в буддизм китайца по имени Янь Фо-дяо и в течение десяти лет пересказывал и объяснял ему книги, кото-

рые тот записывал и публиковал, сделав к ним предисловие. Особенность данного объединения заключалась в том, что миссионер был мирянином, тогда как обращенный китаец являлся монахом и получал титул *ачарья*. Другой коллектив, работавший с 197 г., был образован почти таким же способом: индийский монах Чжу Да-ли, по всей вероятности, умевший говорить по-китайски, объяснял тексты китаецу, который их записывал. Самый любопытный коллектив переводчиков возглавлял Чжу Шо-фо, который в 179 г. перевел текст под названием «Книга уединенного созерцания» (санскр. *Пратьютпанна самадхи сутра*)¹. Чжу Шо-фо был индийцем и не знал китайского языка. Он читал вслух оригинал, который на китайский язык устно переводил Чжи Чань, происходивший из индосакских областей, объясняя текст китаецу Мэн Фу, второй же китаец, Чжан Лянь, составлял письменный вариант текста².

Понятно, что переводы, сделанные таким образом, неизбежно оказывались неточными и небрежными. Чужеземный миссионер оказывался во власти своих помощников, поскольку не мог проверить аутентичность их переводов. Если обращенные в буддизм китайцы, помогавшие ему в работе переводчика, имели какие-то предвзятые суждения, то эта предвзятость в любой момент могла проникнуть в перевод, а миссионер этого даже не заметил бы.

Одним из таких предвзятых суждений являлся даосский способ истолкования. Потому что именно в даосских кругах буддизм эпохи Хань и нашел своих первых приверженцев.

¹ Бань чжоу сань мэй цзин (Тайсё иссай кё, т. 13, № 418).

² Чу сань цзан цзи цзи, цз. 7, 48с (Тайсё иссай кё, т. 55, № 2145).

Весьма примечательно, что в течение всего периода династии Хань даосизм и буддизм постоянно смешивались друг с другом и казались единой религией. Первый покровитель буддизма, царь Чу, как мы это уже видели, был даосом. «Он находил радость в практиках Хуан-лао», — сообщает «История Поздней Хань»; и сразу же после этих слов следует текст, упоминающий о буддистах, которых этот царь принимал в своей столице. Столетием позже, в 166 г., император Хуань совершал жертвоприношения Будде, но не только одному Будде — одновременно он поклонялся и Хуан-лао, т. е. также смешивал буддизм и даосизм. Первый апологет буддизма, мирянин Моу-цзы, живший в конце II столетия, сам рассказывает, что только благодаря даосизму он и пришел к буддизму.

Я также, когда еще не понимал Великого пути (буддизм), изучал даосские практики. Я узнал о рецептах долголетия, обретаемого через отказ от злаков: этих рецептов были сотни и тысячи, я практиковал их, но безуспешно; я использовал их, но безрезультатно. Поэтому я от них отказался¹.

«Желтые повязки» уже имели слабое представление о буддизме; они видели религиозные изображения, в особенности изображение Пиндолы, которого благодаря его седым волосам и длинным бровям они принимали за Лао-цзы. И начиная с середины II столетия находились люди, которые соединяли Будду и Лао-цзы родственными связями; этот факт упомянут в отчете, адресованном императору в 166 г.

Смешавшись таким образом с даосизмом и используя его популярность, буддизм и начал свое распространение в Китае. Именно в даосских кругах он нашел своих первых сторонников. Переводы эпо-

хи Хань являются очевидным свидетельством этого факта. Самый любопытный пример представлен в первом жизнеописании Будды, переведенном на китайский под руководством Чжи Цзяня в конце II в. В одном из жизнеописаний бодхисаттвы, т. е. будущего Будды, Дипанкара, будда прошлого, предсказывает, что однажды тот станет Буддой Шакьямуни и это будет его последнее существование. Китайские редакторы добавили, что среди воплощений Будды были «Предок леса книжников», а также и «дао ши, наставник государства», включив, таким образом, в буддизм Конфуция и Лао-цзы и повторив даосскую теорию, согласно которой Будда был не кем иным, как самим Лао-цзы, отправившимся на Запад проповедовать свою доктрину варварам. Вряд ли монах юэ-чжи мог додуматься ввести подобную фразу в свой перевод; она могла принадлежать лишь китайцам, которые «водили кистью» и оставались в той или иной мере под влиянием даосизма.

Когда мы изучаем список книг, переведенных первыми миссионерами, то удивляемся их выбору. Эти книги были далеко не самыми важными, т. е. не теми, где рассматривались фундаментальные вопросы. Несколько книг такого рода действительно в этом списке присутствует; но большая их часть — это книги, касающиеся незначительных деталей, и их польза, на первый взгляд, является ничтожной, по крайней мере в начальный период распространения буддизма. Дело в том, что из огромной массы буддийской литературы миссионеры часто выбирали не книги, наиболее ясно излагавшие учение, а те, которые касались предметов, вызывавших живой интерес в их окружении, даже если такие книги не были характерными для буддизма. Ведь окружение было даосским.

¹ *Pelliot*. Тун бао, XIX (1918—1919). P. 319.

Можно заметить, что у даосов некоторые практики поиска бессмертия пользовались преимуществом, когда было невозможно довести такой поиск до конца, но можно было просто продлить жизнь и избежать внезапной смерти. Ань Ши-гао перевел небольшую буддийскую книгу на эту тему — «Сутру о девяти [причинах] внезапной смерти» (*Цзю хэн цзин*)¹. Это аутентичный буддийский текст, а не переработка; он был частью одной из агам — *Самьюкта-агамы*, хотя современные собрания не включают его в себя. Этот текст настолько краток, что я могу привести его почти полностью: непредубежденный читатель или слушатель может заметить, что книга не имеет ничего специфически буддийского.

Будда пребывал в Шравасте, в парке Джетавана Анатхапиндады. Он заявил собранию бхикшу: «Есть девять видов причин, в силу которых жизнь не достигает своего естественного конца и наступает смерть.

1. Когда едят то, что нельзя есть.
2. Когда едят слишком много.
3. Когда едят то, что не привыкли есть.
4. Когда съели слишком много, и не наступает рвота.
5. Когда получают несварение желудка.
6. Когда не соблюдают нравственных заповедей.
7. Когда приближаются к вредным вещам, не зная об этом.
8. Когда приходят в деревню в неподходящий момент и ведут там себя скверно.
9. Когда не избегают того, чего следует избегать...

...В силу этих девяти причин жизнь тех людей, у которых она еще не закончена, обрывается внезапно. Разумные люди знают об этом и этого

¹ Тайсё иссай кё, т. 2, № 150. С. 880, 883.

избегают. Те, кто избегает этого, приобретают сразу два блага.

1. Они достигают долголетия.
2. Благодаря долголетию они достигают понимания прекрасных речей о Пути и становятся способными практиковать его».

Бхикшу были обрадованы; они получили и применили на практике то, о чем услышали.

Во всем этом нет ничего особенно буддийского; более того, среди нравственных причин преждевременной смерти, которые упоминаются наряду с причинами физическими, шестая — «Когда не соблюдают нравственных заповедей» — в точности соответствовала процветавшему во времена Ань Ши-гао учению «Желтых повязок», согласно которому болезнь считалась следствием греха; и поскольку, говоря о буддийском Законе, переводчики использовали выражение «прекрасные речи о Дао», у даосов, читавших или слушавших эту книгу, не возникало впечатления, будто они знакомятся с какой-то новой доктриной, — буддизм очень напоминал им их собственные представления.

Вспомним, какое значение имели для даосов дыхательные упражнения — это был первый шаг на пути к бессмертию. Необходимо умение заставить пневму циркулировать по полям киновари, от живота к груди и к голове. Эти упражнения не только имели теоретическое значение, но и были одной из практик, обязательных для верующих у Чжан Лу, вождя «Желтых повязок» на западе Китая; в соответствии с достижениями в этой практике им раздавались титулы. Ань Ши-гао перевел книгу о буддийских дыхательных упражнениях, *Ань бань цзин*; два слога *ань-бань* были сокращенной транскрипцией санскритского слова *анапана*, или «дыхание»¹. Это была книга, полностью соответствовавшая ортодоксальному буддизму и также

¹ Тайсё иссай кё, т. 15, № 602.

являвшаяся частью одной из агам, т. е. основополагающих книг буддийского канона, тех, которые представляли самую древнюю традицию.

Дыхательные практики, которые в ней описаны, отличались от практик даосов. Последние предполагали, что необходимо сделать долгий вдох, задержать дыхание, насколько это возможно, подсчитывая время задержки, и стремиться достичь вначале 12 единиц времени, необходимых для того, чтобы сделать выдох, затем 120, затем 200, затем 1000, прежде чем вытолкнуть воздух наружу. Буддисты делали дыхание регулярным и глубоким, но они не пытались сохранять воздух в своих легких: они отсчитывали вдохи и выдохи, сообщая число 1 вдоху, число 2 — выдоху, число 3 — второму вдоху и т. д. до 10. Смысл заключался в том, чтобы сделать вдохи и выдохи, которые должны были быть весьма глубокими, настолько равными, насколько это возможно. Кроме того, такой метод подсчета дыхания сопровождался медитацией; на самом деле он был подготовительным упражнением к созерцанию. Созерцание возможно только тогда, когда дыхание станет полностью отрегулированным; в этот момент можно перестать вести счет — это даже необходимо будет сделать, так как вести его станет затруднительным. Когда мы достигаем созерцания, то оказываемся на верном пути к нирване.

Будду спросили: «Зачем людям надо учиться концентрировать свои мысли, ведя счет вдохам и выдохам?»

Существует четыре причины.

1. Потому, что благодаря использованию [этого метода] мы избавимся от болезней.

2. Потому, что благодаря использованию [этого метода] мы избегаем рассеянности в мыслях.

3. Потому, что благодаря использованию [этого метода] мы останавливаем порождение причин и не встречаемся больше с рождением и смертью.

4. Потому, что благодаря использованию [этого метода] мы обретаем дорогу к нирване.

Я не имею здесь возможности вдаваться в детали объяснения этой книги, которая является весьма длинной и запутанной. Но сказанного мной достаточно, чтобы показать, что эта практика могла считаться вариантом даосской практики, которая также должна была приводить к экстазу, к бессмертию; в конечном счете, достижение нирваны посредством буддийских дыхательных упражнений — это точное подобие того, как даосы на основе своих собственных упражнений достигают бессмертия. Таким образом, буддийская нирвана и даосское бессмертие в переводах той эпохи почти ничем не отличаются друг от друга. Естественный термин для перевода слова «нирвана» — *у вэй*, даосское «недеяние», которое является состоянием того, кто достиг мистического соединения.

Очевидно, помимо книг такого рода существовали и другие, адекватно передававшие суть учения. Таких книг было меньшинство, но в них важнейшие истины буддизма получали истинную трактовку. Однако и в них даосская терминология могла в любой момент изменить оригинальную мысль. Так, в «Книге десяти законов воздаяния» (*Ши бао фа цзин*)¹ в переводе Ань Ши-гао чередой проходят все технические термины даосизма; насколько эти термины изменяют смысл буддийского оригинала, легко узнать по другому переводу той же самой книги — переводу более современному и свободному от даосской терминологии. Десять законов у Ань Ши-гао приводят того, кто их применяет, к недеянию; практика шести парамит, трансцендентных буддийских добродетелей, становится практикой шести добродетелей совершенного Дао (*чжэн дао-дэ*); буддийское созерцание оказывается

¹ Тайсё иссай кё, т. 1, № 13. — Этот текст принадлежит к собранию *Диргхагамы*.

«сохранением Единого» (*шоу и*). По поводу буддийских истин о страдании и об уничтожении страдания Ань Ши-гао пишет: «Необходимо понять, в силу какой причины люди этого мира страдают; необходимо понять, в силу какой причины они достигают освобождения от мира (*ду ши*)». *Ду ши* — это не что иное, как «освобождение от труппа» (*ши цзе*), о котором я немало уже рассказывал.

Следует напомнить, что люди, к которым обращается Ань Ши-гао, не были подготовлены к буддизму. Когда он говорил, что можно избежать старости и смерти, они воспринимали это буквально. Необходимы были длительные пояснения, чтобы люди поняли, что это не значит, будто они останутся молодыми и никогда не умрут; просто после ближайшей неизбежной смерти они уже никогда не родятся вновь и, избежав рождения, будут отныне избегать всех страданий, а среди них также старости и смерти. Но вместо того, чтобы давать такие объяснения, переводы Ань Ши-гао, даже если опустить всю их даосскую терминологию, часто сообщали нечто совершенно иное, чем в оригинале.

В адресованных Будде почтительных строфах, которые открывают *Йогачарабхуми* Сангхаракши, читаем следующие стихи¹:

Он преодолевает [переселение душ] своим
несравненным разумом;
Рождение, смерть и страх уничтожены;
Будда, Закон и Община —
Эти три добродетели несравненны.

Вот как в прозе переводит это Ань Ши-гао².

¹ Версия Дхармаракши (ок. 300 г.) // Тайсё иссай кё, т. 15, № 606. Р. 182.

² Версия Ань Ши-гао // Там же, № 607. Р. 231.

Тот, кто не был спасен, теперь спасется. Тот, кто умирал, больше не умрет. Тот, кто был стариком, больше не состарится. Ко всему этому приводит практика Закона Будды...

Я прекрасно понимаю, что все это следует интерпретировать в буддийском смысле — цепочка трансмиграций душ разрывается, и тот, кто последовательно умирал и рождался, отныне благодаря Закону Будды спасается от всякой смерти, от всякого нового рождения и нового старения, за которым следует всякая новая смерть. Но для неопитов, которые ничего не знают о буддизме, не заключается ли непосредственный смысл этих строк в том, что практика Закона Будды приводит к тому, что они не умирают и не стареют?

Представления о буддийской нирване и даосском бессмертии смешивались в сознании современников. Да и могло ли быть иначе, когда даосское выражение *ме ду*, «освобождение», применяется для перевода слова *нирвана*? Сам Ань Ши-гао должен был чувствовать это смешение; возможно, пробыв двадцать лет в Лояне, он в конце концов изучил китайский язык настолько, что мог беседовать со своими учениками без переводчика. Так или иначе, он перевел небольшую книгу, в которой Будда заявляет, что бессмертие невозможно.

Некогда жили четыре брахмана, которые приобрели магические силы и решили их использовать так, чтобы избежать смерти. Первый мог жить в воздухе; он оставался в воздухе, надеясь, что смерть не найдет его там, но там он и умер. Второй мог жить на дне океана: он оставался там, но смерть нашла и его. Третий мог жить внутри скал; он оставался там, но смерть и туда пришла его искать. Четвертый мог жить в земле: он оставался в ней, но также умер. Будда своим божественным взором видел, как каж-

дый из них умер там, где настигла его смерть, и вывел из этого доказательство, заставившее его учеников понять, что, поскольку все непостоянно, бессмертие невозможно, а смерть неизбежна¹.

Эти немного обескураживающие указания были необходимы для того, чтобы показать, что тайная связь буддизма и даосизма во времена Хань не является простой гипотезой, но ясно следует из самих переводов буддийских текстов на китайский язык.

Именно как новый способ достижения бессмертия буддизм и предстал перед даосами, и именно это обстоятельство позволило даосам его принять. Буддизм приносил с собой новые методы, но при этом буддийская нирвана стала лишь спасением по-даосски, а буддийские святые, вступившие в нирвану, архаты, были уподоблены даосским святым, совершенным (*чжэнь жэнь*); именно этим термином переводили с санскрита слово *архат*. Буддизм считался особой даосской сектой, более строгой и аскетичной, более спокойной и рациональной, чем «Желтые повязки». Кроме того, буддизм имел то преимущество, что позволял избегать алхимических техник и являлся чисто нравственным и созерцательным методом достижения бессмертия. Это обеспечивало ему особое положение и наделяло такой привлекательностью, на которую при небольшом числе своих последователей и чуждом для Китая характере он не мог бы и надеяться в иных условиях. Эта новая секта, как и другие даосские школы, связала себя с ранними мистическими даосскими наставниками — Лао-цзы, Чжуан-цзы — и в каком-то смысле приблизилась к ним даже больше, чем тогдашний даосизм. Вероятно, все это и обеспе-

¹ По ло мэнь би сы цзин // Тайсё иссай кё, т. 2, № 131. Р. 854. — Другую версию этого маленького текста см.: Экоттарагама // Там же, № 125. Р. 668.

чило её успех. Именно поэтому, например, император Хуань, молившийся о долголетию, одновременно совершал жертвоприношения и Хуан-лао, богу секты, достигавшей бессмертия на основе нравственной жизни, диетических практик, дыхательных упражнений, созерцания, а также алхимии, и Будде, богу секты, достигавшей бессмертия на основе нравственной жизни, ограничений в питании, дыхательных упражнений и созерцания, но без алхимии.

Именно таким образом, под даосским покровительством, буддизм и сумел закрепиться в Китае. Мы настолько привыкли видеть в буддизме и даосизме противоположные друг другу религии, что первые исследователи, изучавшие ранние взаимоотношения буддизма и даосизма (при этом Даосский канон не был доступен так, как в наши дни), не смогли увидеть в них ничего, кроме заимствования друг у друга технических терминов. «Когда буддизм в начале нашей эры завоевал Китай, единственной местной метафизической традицией, которую он встретил, единственным учением, пытавшимся проникнуть в тайну вещей, оказался даосизм. Новые учения большей частью толковали в даосских терминах, за неимением каких-либо других. Однако сходство, а иногда тождественность терминов отнюдь не предполагали общности систем»¹. Сегодня мы начинаем отдавать себе отчет, что здесь имели место не только словарные заимствования, но и смешение доктрин — по крайней мере у неофитов.

Но все это продолжалось недолго. Если бы отношения с Индией после эпохи Хань были первыми, буддизм, вероятно, продолжал бы развиваться как даосская секта и был бы поглощен даосизмом.

¹ Pelliot. Autour d'une traduction sanscrite du Tao-t'king // Тун бао, XIII (1912). Р. 67.

Но эти отношения не прерывались, в результате чего в Китае появлялось одно поколение чужеземных буддистов за другим, способных бороться против такого поглощения. Постепенно, под их влиянием, китайские буддисты осознали самобытную природу этой религии и ее истинный смысл. Однако из-за этого смешение не прекратилось полностью — в то время как буддисты избавились от его последствий довольно быстро, даосы от него не отказались; они еще долго оставались убеждены в глубоком тождестве двух религий. Синкретизм, остановленный в буддизме благодаря иностранному влиянию, продолжал развиваться у них. Даосы даже «разыскали» его истоки и рассказывали басню о личных родственных связях между Буддой и Лао-цзы. Скорее всего, Лао-цзы никогда не существовал, а если и существовал, то, разумеется, никогда не уходил из Китая и не отправлялся путешествовать в Индию. Однако даосы, обратившись к этой теме, дали волю своему причудливому воображению и избрали не одно, а множество различных произведений, описывающих его путешествие, его приключения, произведения, нарочно смешивающих сказки фольклора с религиозными анекдотами с целью найти его связь с Буддой. Все это творчество продолжалось в течение многих веков, и только начиная с монгольской эпохи данная легенда исчезает.

Приложение

ОБ ИСТОКАХ ДАОССКОЙ РЕЛИГИИ И ЕЕ РАЗВИТИИ ДО ЭПОХИ ХАНЬ

Техники обретения бессмертия и мистическая жизнь в даосизме времен Чжуан-цзы

Даосизм с его поисками бессмертия кажется настолько сильно отличающимся от философского и мистического даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы, что часто говорят о его вырождении и упадке. Так, Шаванн заявлял, что даосизм Сыма Цянэ еще был «чистой доктриной Лао-цзы и Чжуан-цзы», а не тем, «чем даосизм стал потом», т. е. «мешаниной грубых суеверий»¹. Я считаю, что большинство синологов как на Западе, так и на Дальнем Востоке еще и сегодня разделяет это несколько упрощенное суждение; даже самые осторожные из них, уклоняющиеся от того, чтобы занять определенную позицию, принимают это различие, когда говорят о «нео-даосизме». На первый взгляд, можно допустить, что даосизм возникает как метафизическая доктрина с мистической тенденцией у Лао-цзы; после развития в том же самом направлении, представленном в конце эпохи Чжоу такими яркими именами, как Чжуан-цзы и Ле-цзы, он постепенно трансформируется, чтобы появиться вновь через несколько столетий, в эпоху Поздней Хань, в качестве «демонического учения» (*гуй цзяо*), если ис-

¹ *Chavannes E. Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien. T. I. Introd. P. XVIII.* [Этот том Шаванна датируется 1895 г. Таким образом, это Приложение (под тем же самым названием, которое оно здесь имеет) было составлено в 1935 г. или немного позже; но затем в него были включены и другие материалы, как более ранние, так и более поздние. — *Прим. П. Демьевиля.*]

пользовать термин, который применяли к нему древние книжники. Но это весьма поверхностная точка зрения.

Литературное значение Лао-цзы, Чжуан-цзы и Ле-цзы побуждает считать, что они олицетворяли собой весь даосизм своей эпохи, — но это не так. Они являлись лишь одной ветвью даосизма, небольшим кружком с мистическими и философскими наклонностями; это были образованные эрудиты, которые преобразовали учения секты, зачастую весьма грубые, в философию; они оставили после себя книги, которым нет равных, но были слишком умны, чтобы хоть когда-нибудь образовать в этой секте большинство.

Лао-цзы в начале IV в., Чжуан-цзы и поэт Цюй Юань в конце этого же столетия и в начале следующего, Гуань-инь-цзы¹ и Ле-цзы во второй четверти III в. — таковы главные известные имена; и большинство из них обозначает скорее книги, чем конкретных людей. Следует представить себе небольшие группы наставников и учеников, тесно связанные с другими кругами даосизма той эпохи, но в какой-то мере находящиеся в стороне от его общего движения.

С этого времени поиск бессмертия занимает главное место в даосской религии, и адепт, который «достиг Дао» (*дэ дао*), совершенный (*чжэнь жэнь*), а в более строгом смысле святой (*шэнь жэнь*), был бессмертным. Это понятие является до такой степени основополагающим, что Чжуан-цзы, который отводит поиску бессмертия лишь второстепенное место в своей системе, не может тем не менее забыть, что долгая жизнь, долголетие — это один из естественных атрибутов святого.

¹ Текст *Гуань инь цзы* был утрачен после эпохи Хань, и сегодняшняя книга под этим именем (она также носит название *Вэнь ши цзин* — см.: Дао цзан, 667; *Wieger*, N 662) является подделкой эпохи Тан.

Если за тысячу лет ему жить надоест, он улетает к бессмертным, оседлав белое облако. Туда, в обитель предков, нет доступа трем бедам. Но если телу ничто не причинит вреда, откуда же возьмется поношение?¹

Об этом восхождении в страну Верховного владыки, древний прообраз рая бессмертных современного даосизма, мы узнаем из двух мистических поэм Цюй Юаня, крупного правителя страны Чу в IV в., ставшего даосом, — *Лисао* и *Ю юань*. Китайцы интерпретировали эти поэмы как политическую сатиру, но только первая из них может быть отнесена к этому жанру, да и то лишь частично. В действительности поэмы представляют собой нечто вроде китайского «Пути паломника», хотя и с гораздо менее заметным морализаторским символизмом, и описывают в подробностях восхождение души, сопровождаемой различными богами, которые ей помогают и ведут в небесный город Верховного владыки; впрочем, это не столько рассказ о путешествии, сколько символическое описание мистического соединения под видом восхождения в рай для бессмертных, как его представляли себе в менее утонченной и образованной среде.

Обе поэмы не являются поэтическим нравоучением на одну и ту же тему; они отличаются друг от друга по нескольким важнейшим пунктам. Фактически они знаменуют две различные стадии в жизни поэта, два разных этапа его религиозного развития. Когда Цюй Юань написал первую поэму, *Лисао*, он уже вступил на путь поиска мистического соединения; но он не прошел этот путь до конца; когда он подходит к Небесным вратам, привратник Верховного владыки отказывает ему в праве войти.

¹ Чжуан-цзы (пер. Л. Д. Позднеевой).

Оставив Дану при сияньи восточной зари,
В Сяньпу прилетел я — над западом солнце
парит.

У камней священных легко над прошедшим
вздыхать,
Но солнце уходит в пещеру свою отдыхать.

Велел я Си-хэ¹, чтоб замедлил он солнечный бег.
Легит предо мною скитаний простор голубой —
Лечу я и вижу течение спокойное рек,
Долины меж гор и сплетенье дорог под собой.

В Сяньчи² я дракона — коня своего — напоил,
На ветке фусана поводья узлом закрепил,
Листвою волшебной я солнце надежно прикрыл
И средь облаков с окрыленной душою бродил.

Веленьем Ваншу³, возницы жемчужной луны,
Фэй-лянь⁴ быстрокрылый за мной неотступно
скакал,

Мне Луаньхуан на небе служил вестовым,
Но грозный Лэй-ши к священным дверям⁵
не пускал⁶.

В Ю юань («Далекое путешествие») Цюй Юань,
наоборот, достиг пределов мистического пути; ничто
его больше не останавливает: представ перед богом
грома Лэй-ши, он прямо входит в Небесные врата,

¹ Мать и возница солнца.

² Пруд, где каждое утро солнце купается, прежде
чем подняться на небо. Дерево «фусан», расположенное
неподалеку, — это дерево, по которому солнце взбирается
на небо; волшебная листва принадлежит дереву Йе, рас-
положенному в том месте, где солнце, напротив, прячется.

³ Мать и возница луны.

⁴ Бог ветра.

⁵ Небесные врата.

⁶ Приведено по: Цюй Юань. Лисао / Пер. А. И. Ба-
лина. СПб., 2000. — Прим. пер.

отправляется во дворец Тай-вэй, его принимают при
дворе Верховного владыки, и он созерцает Столицу
чистоты.

Приказал небесному стражу распахнуть
крепостные ворота,
Приоткрыв створки Западных врат, он устался
на меня.

Повелел Фэнлуну¹ послужить моим провожатым,
Расспросив его, где находится Великая
утонченность².

Собрав в себе двойную силу-ян, вступил во
дворец Владыки³,
Посетил Начало недель⁴, обозрел Столицу
чистоты⁵.

На рассвете пустился в путь из чертогов
Великого начала⁶,
...Вечером оказался вблизи от нефритовых гор
Юйвэйлу⁷.

¹ Фэнлун — бог облаков и грома.

² Великая утонченность — Тайвэй — астрономи-
ческий термин, обозначающий центральную треть южного
сектора звездного неба, где, по китайским верованиям, на-
ходился главный дворец Небесного владыки — Тянь-ди.

³ Дворец Владыки — Ди гун — общее название
места обитания Тянь-ди.

⁴ Начало недель — Сюаньши — астрономический
термин, восходящий к древнейшей китайской календар-
ной системе (деление лунного месяца на три декады-сюнь)
и прилагавшийся к звезде (иногда отождествляется с
Венерой), находящейся вблизи от Большой Медведицы.

⁵ Столица чистоты — Цинду — одна из четы-
рех (по четырем странам света) резиденций Небесного
владыки.

⁶ Великое начало (Тайи) — название личных поко-
ев Тянь-ди.

⁷ Юйвэйлу — мифические горы, состоящие из не-
фрита и других драгоценных, по воззрениям китайцев, ми-
нералов, располагавшиеся в восточной оконечности земного

Путешествие Цюй Юаня, заканчивается мистическим соединением.

Я приблизился к Великому Первоначалу¹.

Мистическое соединение у Чжуан-цзы и Ле-цзы описано в терминах восхождения в рай бессмертных, согласно традиционным даосским верованиям. Школа этих авторов выходила за пределы даосских норм по своим методам, но не по духу. Основатель этой школы, тот, кто оставил после себя книгу, озаглавленную *Лао-цзы*, нашел в экстазе кратчайший путь к соединению с Дао, который позволял избежать скучной монотонности практик других школ — мистическое соединение с Дао давало возможность стать причастным бессмертию. Несомненно, что соединение, простое средство, стало в глазах некоторых самой целью — они думали не о том, чтобы завоевать бессмертие, но о том, чтобы просто предаваться радости экстаза и соединения; однако такое изменение перспективы является столь частым у мистиков всех религий, что ему не следует удивляться, как не следует и торопиться с выводом, что у Чжуан-цзы не было учения о спасении путем обретения бессмертия.

Начиная с IV—III вв. до н. э. даосы становятся на путь поисков бессмертия. Даосизм с самого начала был доктриной индивидуального спасения, которая, как считалось, приводит адепта к бессмертию. Чжуан-цзы называет имя одного даосского наставника, Гуан-чэна, который жил 1200 лет². Наставник Гуй из Наньбо обладал рецептом, позволяющим, несмотря на возраст, сохранять цвет лица и кожи, как у ребенка, и передал

пространства. [Пер. с кит. и примечания к стихотворению принадлежат М. Е. Кравцовой. — *Прим. отв. ред.*]

¹ Ю юань, 47—49, 89.

² Чжуан-цзы, гл. 11.

его Булян И¹. Методы должны были меняться: каждый наставник имел свои, которые он хранил в секрете и передавал лишь избранным ученикам; мы видим, что с этого времени начинают практиковаться те методы, которые становятся самыми обычными в эпоху Шести династий и эпоху Тан. Книга *Чжуан цзы* наполнена ссылками на эти практики, хотя нередко они не имели отношения к его школе. Достаточно объединить эти ссылки, чтобы составить целую коллекцию точных признаков этих практик, странным образом напоминающих признаки «нео-даосизма»².

В *Чжуан-цзы* имеется один весьма ясный фрагмент, где перечислены практики, ведущие к бессмертию.

Далеко-далеко, на горе Охотниц-прорицательниц... живут божественные люди. Кожа их бела и чиста, как заледенелый снег, телом они нежны, как юные девушки. Они (1) не едят зерна, (2) вдыхают ветер и пьют росу. Они (3) ездят в облачных колесницах, запряженных драконами, и в странствиях своих уносятся за пределы четырех морей. Их (4) дух покоен и холоден, как лед, так что ничто живое не терпит урона, и земля родит в изобилии³.

Можно обнаружить здесь важнейшие практики, пользовавшиеся популярностью в эпоху Шести дина-

¹ Чжуан-цзы, гл. 6.

² Я уже указывал (*La Chine Antique*, p. 404) на роль «практических упражнений» в школе Чжуан-цзы, в особенности дыхательных упражнений и методов поглощения жизненного принципа *ян шэн* (или *ян син*); но я тогда слишком мало знал о более поздних формах этих техник, чтобы представить нечто большее, чем общие указания. Совсем недавно М. Granet (*La pensée chinoise*, 1934. P. 511—516) обратился к той же самой идее и изложил ее более пространно, чем это сделал я, но не сообщил ей слишком большой точности.

³ Чжуан-цзы, гл. 1.

стий: (1) отказ от злаков, (2) дыхательные упражнения и (3) концентрацию и медитацию; «путешествия за пределы четырех морей» соответствуют (4) методу управления экстазом, который практиковался в эпоху Чжуан-цзы, но который исчез впоследствии или по меньшей мере перестал иметь какое-либо теоретическое значение; он заключался в том, чтобы отправить свою душу блуждать по миру, ограниченному «четырьмя морями», и за его пределы с целью разыскать в ином мире богов и вступить с ними в контакт.

Тот же Чжуан-цзы в другом месте уточняет, в чем заключаются дыхательные упражнения, и добавляет к ним описание некоторых видов гимнастики; все это имеет важное значение, так как мы улавливаем преемственность доктрин и практик между его временем и IV—VI вв. н. э., сохранившуюся, несмотря на длительный интервал. Кроме того, фрагмент заканчивается обозначением цели, которую эти практики преследуют¹.

По-особенному вдыхать и выдыхать, удалять из себя старое и привлекать в себя новое, ходить по-медвежьи и вытягиваться по-птичьи, мечтая только о продлении своих лет, — таковы нравы знатоков телесных упражнений, совершенствующих свое тело; эти любят только секреты долголетия Пэн-цзы.

Таким образом, тогда, как и в эпоху Шести династий, даосы занимались самыми разными видами упражнений, чтобы достичь вечной жизни. Вечная жизнь была естественной целью обучения и дисциплины у даосов, и предполагалось, что все наставники, каждый в соответствии со своим особым методом, должны знать, как этой цели достичь, и уметь передать эти знания другим. С этой точки зрения наставники мистической школы — Лао-цзы и Чжуан-цзы — ни-

¹ Чжуан-цзы, гл. 15.

чем не отличались от остальных; от них требовалось то же самое. Наньюн Чу («Карлик, прославленный на юге»), ничего не понял в учении Лао-цзы и рассердился.

Когда в деревне заболевает кто-то, сосед спрашивает его, и больной может рассказать о своей болезни. Но его рассказ о болезни — это еще не сама болезнь. Когда я спрашиваю вас о Великом пути, я словно пью снадобье, от которого мой недуг только усиливается. Хотелось бы услышать о том, что есть главное для сбережения жизни!¹

Лао-цзы объяснил Наньюн Чу, что следует сделать для этого. Для Чжуан-цзы, который является автором этой истории, было вполне естественным, что ученик спрашивает о средстве достижения бессмертия и что даосский наставник ему это средство сообщает. Более того, в другом даосском сборнике — *Ле-цзы* — мы находим анекдот о шарлатане, который хвастался, что владеет рецептом бессмертия и что продаст его царю Яню, а затем умер, перед тем, как прибыл посланник царя, которому он должен был передать свой секрет. Насмехаясь, как и подобает, над обманщиком устами различных персонажей, которые его осуждали, автор желал ясно показать, что смерть наставника, который обучал методу достижения бессмертия, еще не может свидетельствовать против самого метода.

Наставник Ху-цзы сказал: бывает, что человек обладает знанием, но не умеет пользоваться им. А бывает, что владеющий искусством сам не знает его секрета.

И он приводит в пример анекдот о «наставнике мистических чисел», *шань шу чжэ* (это не только умелый знаток арифметики, ein tüchtiger Rechenmeister,

¹ Чжуан-цзы, гл. 23.

как переводит Вильгельм), который выучил формулы своего отца, хорошо их знал, но был неспособен использовать их на практике, в то время, как иностранец, которому он эти формулы сообщил, мог практиковать их с успехом¹.

Текст *Ле-цзы* показывает, что в ту эпоху, как и позже, не было одного-единственного учения о вечной жизни, но что у наставников были свои собственные различные рецепты-*шу*. Каждый, разумеется, расхваливал особую эффективность своего метода и дискредитировал методы других. Мистическая школа, которая опиралась на *Лао-цзы*, имела свой метод, с точки зрения которого строго судила остальные.

Этот метод легко установить, и я не понимаю, почему до сих пор никто не додумался его обнаружить. На самом деле один фрагмент *Чжуан-цзы* представляет собой настоящий урок о вечной жизни и о том, как ее достичь, следуя методу его школы². Я кратко изложу начало этого фрагмента. Хуан-ди, Желтый император, представленный здесь как гуманный властитель, управлявший миром в ранге Сына Неба девятнадцать лет, собирается поговорить с наставником Гуан-чэном («Всеобъемлющий совершенный») и отправляется на гору, где тот проживает. В первый раз Хуан-ди спрашивает его о том, как «вобрать в себя тончайшие испарения Неба и Земли», помогающие вызреванию хлебных злаков, и управлять инь и ян; наставник Гуан-чэн отсылает его прочь. Тогда Хуан-ди оставляет Империю, живет три месяца отшельником и после этого возвращается к «Всеобъемлющему совершенному», чтобы спросить у него, «что нужно делать с собой, чтобы долго жить». Вот ответ наставника Гуан-чэна.

¹ *Ле-цзы*, гл. VIII.

² *Чжуан-цзы*, гл. 11.

Какой прекрасный вопрос! Подойди, я поведаю тебе о высшем Пути. Семя высшего Пути так глубоко, так сокровенно!

Исток высшего Пути так темен, так неприметен! Не смотри и не слушай, храни свой дух, себя упокой, и тело твое выправится само. Будь же покоен, будь всегда чист, не изнуряй себя трудами, не отдавай жизненных сил, и ты сможешь жить долго. Пусть глазам твоим будет не на что смотреть, ушам нечего слушать, а сознанию нечего знать. Оберегай духом свое тело, и оно будет жить вечно.

Внимай тому, что хранится внутри, затворись от всего, что приходит снаружи, ибо многозначество сулит гибель. Умей быть господином Неба и Земли, умей вместить в себя и силу Инь, и силу Ян. Будь осторожен, умей себя уберечь, и все живое счастье само обретет.

Я оберегаю единство всех вещей и в себе храню вселенскую гармонию. Я совершенствуюсь уже тысячу двести лет, и тело мое до сей поры не одряхлело.

После этого наставник Гуан-чэн заявляет, что отправляется в рай.

Я покину тебя и войду во врата Бесконечного, буду странствовать в просторах Безбрежного. Я сольюсь со светом солнца и луны, соединюсь с вечностью Неба и Земли.

Этот текст показывает, как, согласно *Чжуан-цзы*, достигают вечной жизни и какова судьба святого, который приобрел таким образом бессмертие. Окончательное возвращение в Рай — это действительно одна из его идей, так как он, как мы это уже видели¹, неоднократно к ней обращается. Следует заметить, что дыхательные упражнения и другие физические практики в этой схеме подготовки к бессмертию занимают немного места — это одна из самых характерных черт метода *Чжуан-цзы*.

¹ *Чжуан-цзы*, гл. 12.

...Быть возвышенным без тщеславных помыслов, совершенствовать себя без человеколюбия и долга, управлять государством без подвигов и славы, быть праздным, не уходя на реки и моря, жить долго без телесных упражнений, все забыть и всем обладать, быть целомудренным и ничем не ограничивать себя, чтобы все людские достоинства сами собой сошлись в тебе, — таков путь Неба и Земли и его сила, обретающаяся в истинном мудреце¹.

Этот фрагмент идет сразу же после того, который я цитировал выше, после фрагмента о людях, которые ищут вечную жизнь путем дыхательных упражнений и гимнастики; это противопоставление имеет важное значение. Вместе с тем, не следует и преувеличивать отказ Чжуан-цзы от физиологических практик. В действительности он считал их необходимыми. Подчеркивая значение дыхательных практик, он говорит, что «настоящий человек дышит пятками, а обыкновенные люди дышат горлом»², т. е. даосский святой практикует циркуляцию пневмы по всему телу, тогда как обычный человек не знает, как заставить пневму циркулировать. Чжуан-цзы находит их не столько бесполезными, сколько недостаточными.

Приход жизни нельзя отвергнуть, ее уход нельзя остановить. Как это прискорбно! Люди в свете полагают, что пропитания тела достаточно для поддержания жизни, а ведь, сколько ни питайся, жизнь свою в конце концов не сбережешь. Однако же в свете считают, что этого достаточно, и даже не знают, как жить по-другому.

Тому, кто хочет избавиться от забот о своем теле, лучше всего покинуть свет. Кто уйдет от света, тот избавится от тягот. А кто избавлен от тягот, тот душой прям и ровен. Кто душой прям и ровен, умеет жить каждодневным обновлением. А кто жи-

¹ Чжуан-цзы, гл. 15.

² Там же, гл. 6.

вет каждодневным обновлением, тот уже близок к правде. Заслуживают ли земные дела того, чтобы их отбросить, а жизнь — того, чтобы ее оставить? Отбросивший дела не утруждает себя. Оставивший жизнь неувядаем духом. Кто телом целостен и вернулся к полноте духа, тот станет единым с Небом. Небо и Земля — отец-мать всех вещей. Соединяясь, они создают тело. Разъединяясь, они кладут начало новой жизни. Когда и тело, и дух вечно живут, это называется «способностью перенести себя». В духовном стяжай еще более духовное — и тогда станешь опорой Небес¹.

Приведенный метод «питания тела», который недостаточен для достижения вечной жизни, некоторые комментаторы пытались изображать как обыкновенное питание, питание всех людей. Но выражение *ян син* встречается у Чжуан-цзы и в другом месте; я уже цитировал отрывок, где он объясняет его как метод дыхания; нет сомнений, что он желает сказать, что методы питания тела, практикуемые в других школах, сами по себе являются недостаточными. Тем не менее искомый результат один и тот же — сделать так, чтобы тело и дух не увядали; только Чжуан-цзы рекомендует иные методы, чем наставники других школ.

В конечном счете метод, заключающийся в «питании тела» (*ян син*) или «питании жизни» (*ян шэн*) посредством физических техник и упражнений, Чжуан-цзы противопоставляет методу, в меньшей степени материальному, который не исключает предыдущего, поскольку после всего, что следует сделать, чтобы продлить жизнь тела, необходимо все же, отбросив физические элементы на второй план, заняться целым рядом духовных практик, в особенности ра-

¹ Чжуан-цзы, гл. 19.

ботой духовной концентрации. Как раз посредством духовных методов, концентрации, экстаза, мистического соединения с Дао адепт и достигает бессмертия. Материальные практики полезны и благотворны; великие бессмертные используют их, воздерживаются от употребления злаков и совершают дыхательные упражнения. Но самое важное — это духовные практики: Дао вечно, и соединение с ним также является вечным; посредством экстаза адепт поднимается в рай Верховного владыки и «возносится к бессмертным». Отсюда значение этих духовных путешествий, описываемых в первую очередь Ле-цзы и Цюй Юанем. Различие между мистическим соединением и бессмертием не является непреодолимым; в сущности, бессмертие есть лишь вторичное следствие мистического соединения. Для даосов, как и для мистиков любых религий, мистический опыт благодаря его остроте и живости, благодаря испытываемым в нем переживаниям трансцендентной реальности — единственное, что имеет значение; остальное лишь вопрос интерпретации. Они просто интерпретируют свой опыт в терминах даосизма, т. е. в терминах религии, озабоченной поисками бессмертия.

Лао-цзы — такой же мистик. Он говорит о бессмертии в нескольких фрагментах *Дао дэ цзина*; даже из них ясно, что его позиция полностью совпадает с позицией Чжуан-цзы. Если школа, опирающаяся на Лао-цзы и представленная главным образом Чжуан-цзы и Ле-цзы, мало интересуется техниками циркуляции пнеумы, ограничения питания и др. (не отвергая их полностью), то именно потому, что она предпочитает мистические практики.

Слово «мистический», к несчастью, нынче в моде, совершенно непонятно почему, и слишком часто используется невпопад — для многих оно является лишь элегантным синонимом или просто вежливой

формой слова «иррациональный», значение которого слишком прозрачно и рискует вызвать раздражение. Некоторые напоминают, что это слово имеет религиозную ценность, но имеют в виду лишь такой второстепенный признак этой ценности, как экстаз. Такие использования — одно слишком широкое, другое слишком узкое — стали настолько привычными, что, для того чтобы избежать какой-либо путаницы, я считаю бесполезным напомнить здесь о собственном смысле этого слова и дать ему определение. Мистик — это человек, который переживает то, что Уильям Джеймс называет религиозным опытом, чувствует, что он находится в прямой и непосредственной связи с Абсолютным и получает каким-то образом представление об этом Абсолютном. Меня, разумеется, не занимает здесь вопрос, имеют ли эти переживания объективную ценность; важно то, что они настолько живы и настолько реальны, что субъект верит в их объективную реальность: «верит», значит «знает», что они реальны¹; для него это факты, которые нуждаются не в большем подтверждении, чем факты повседневного опыта для обычного человека².

¹ Я заимствую это противопоставление слов «верить» и «знать» из знаменитой формулы Жюля из Ассизи, который заявлял, что не может больше говорить *credo in unum Deum* (верую в единого Бога (лат.)), но должен говорить *cognosco unum Deum* (знаю единого Бога).

² У. Джеймс, между прочим, лишь воспроизводит начало определения мистической теологии, данное Герсоном (*De Mystica Theologia Speculatio // Œuvres. T. III. P. 384, éd. 1748*): *Experimentalis cognitio habita de Deo...*, расширяя его для того, чтобы приспособить к нашему познанию мистики, отличной от мистики христианской. Слово «экспериментальный» постоянно используется Герсоном, как и вообще всеми христианскими мистиками, а также, в совершенно иной, индийской, культуре, у Вивекананды (*Vivekananda*).

Мистический опыт принимает различные формы, но они не отличаются разнообразием и похожи друг на друга во всех странах, в любую эпоху и в любой религии; более того, эти различные формы следуют друг за другом в определенном порядке, который почти всегда остается одним и тем же; эту последовательность переживаний, в ходе которых мистик постепенно переходит от жизни мирской к жизни мистической, христианские и мусульманские теологи называли одним и тем же термином — «мистический путь». И все описания, которые мы имеем, настолько же многочисленные, насколько и разнообразные, не оставляют никакого сомнения в принципиальном тождестве, охватывающем все множество интерпретаций этого ряда переживаний.

Все мистики, будь они христианами, неоплатониками или мусульманами, иудаистами, индусями, мудрецами или безграмотными, констатировали, что невозможно сразу же перейти от жизни мирской к жизни мистической и что разум должен быть подвергнут длительной трансформации. Это фундаментальное психологическое обстоятельство, собственно говоря, и образует мистический путь, независимо от любого объяснения в рамках данной религиозной системы. Те мистики, которые могли описывать и анализировать задним числом свои личные переживания, разделяли этот путь на несколько этапов. Дионисий Ареопагит насчитывал пять этапов, и большинство христианских мистиков средних веков принимало его деление; ал-Халладж (VIII в.), а за ним и ал-Газали (XII в.) и вообще все суфии насчитывали только три этапа; Аттар (начало XIII в.) же в своей аллегории о семи долинах показывал семь этапов. Это были произвольные деления непрерывной последовательности

Yoga Philosophy (1905): «Опыт — единственный наш наставник»).

состояний сознания, из которых складывался путь и которые, кажется, воспринимались одинаково в рамках любой религии и в любую эпоху.

Начальная точка пути¹ совпадает с тем, что называют обращением, чаще всего (но не обязательно) внезапным. Это первое столкновение с Абсолютом, которого достаточно, чтобы перевернуть всю систему ценностей обращенного. Тогда появляется то, что Плотин, а за ним Дионисий Ареопагит называли катарсисом, или очищением, теологи Средних веков — *via purgativa*, а ал-Газали — очищением от всего, что не есть Бог; это «долина поиска» в аллегории о семи долинах у Аттара; это период, который суфии, анализируя в деталях свои впечатления, называли «стоянками»-*макам*, потому что на своем «пути к Богу» душа должна последовательно пройти стоянку раскаяния, стоянку обращения, стоянку отречения, наконец, стоянку умерщвления плоти. Обращенный стремится с корнем вырвать всякое желание и всякую страсть, полностью изгнать все мирские привязанности.

Когда такая длительная и трудная задача решена, разум получает в экстазе способность прямого и непосредственного видения Абсолюта — это ступень просветления, *фотиизм* Дионисия, ступень «долины

¹ Недопустимо каким-либо образом сближать собственный смысл китайского слова *дао* («путь, тропа, дорога»), которым даосы обозначают Абсолют, и слово «Путь», используемое христианами и мусульманскими мистиками для того, чтобы указать на последовательность психологических трансформаций. Кроме того, что слово *дао* в своих философских значениях не является специфической категорией даосизма, но свойственно всем китайским философским школам (каждая из которых понимает его, между прочим, на свой лад), даже у даосов оно имеет не значение пути, понятого в мистическом смысле, но значение точки прибытия: соединение с дао и образует у них высшую ступень мистического пути.

познания» Аттара, ступень, которую ал-Газали описывал как период ясного духовного восприятия, период видений, голосов и т. п. и которую суфии называли *хал* («состояния»). В конечном счете разум, прежняя уравновешенность которого была прервана обращением, старается установить новое равновесие. Он начинает с того, что устраняет в себе самом все, что вступает в противоречие с его «я», ищущим новую форму; это устранение, если судить по его результатам, внешнему наблюдателю представляется скорее подрывом иерархии ценностей, чем их подлинным преодолением. Прямой контакт с Абсолютом, обеспечиваемый видениями, экстазом, упоением, всеми феноменами периода просветления, выплескивает в сознание целый поток понятий, которые представляются приемлемыми новому «я», и эта его перестройка, вместо того чтобы приводить к обнищанию, воспринимается, наоборот, как обогащение.

Таково описание, которое можно дать психологическим состояниям, образующим последовательность этапов мистического пути, в первую очередь следуя христианским и мусульманским авторам. Как я уже говорил, его характерная черта заключается в том, что благодаря своему первому опыту (даже впредь не возобновляемому) субъект, имея на то основания или нет, чувствует в себе, с большей или меньшей остротой в зависимости от момента, реальное присутствие некоей сущности, которая представляется ему отличной от него самого, такого, каким он себя знает. Это и есть, собственно говоря, мистический опыт; это отчетливый психологический факт, который затем субъект украшает своими интерпретациями, меняющимися в зависимости от эпохи, среды, религии. Нет оснований смешивать этот психологический факт с интерпретацией, которая ему дается и которая, появившись уже задним числом, имеет необходимую связь не с самим фактом, а со средой развития субъекта.

Даосская мистика, как она описывается в *Чжуан-цзы* и *Ле-цзы*¹, отличается от схемы, которую я только что набросал, лишь в самых общих чертах. Способ, каким мы что-либо о ней узнаем, немногим отличается от способа, каким мы получаем знания о западной мистике. Западные мистики оставили после себя автобиографии, письма или же их жизнь была описана их учениками, слугами, современными им поклонниками. Даосские наставники, напротив, рассказывают о своих мистических переживаниях лишь в анекдотах, где они иногда отводят первую роль самим себе, а иногда другим персонажам; эти анекдоты не всегда являются правдивыми, и их персонажи часто оказываются вымышленными; но это не имеет значения — ими можно пользоваться в силу их психологического значения. Достаточно того, что это были личные переживания авторов, скрывающихся под именами Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, и что эти факты были психологически

¹ Пятнадцать лет назад я дал краткое описание даосской мистики в статье «Святой и мистическая жизнь у Лао-цзы и Чжуан-цзы» (*Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient*, 1922 — см. ниже, с. 255—277) и еще более краткое описание несколько позже (*La Chine Antique*, p. 492—497). В том же самом труде (p. 497—507) можно найти изложение философских доктрин школы Лао-цзы и Чжуан-цзы, к которым я отсылаю читателя, желающего разобраться в фундаментальных идеях этой школы. Мое мнение ощутимо не изменилось с того времени — именно мистика является основой философии Чжуан-цзы; только благодаря ей можно объяснить его позицию перед лицом большинства проблем и то решение, которое он им дает. Попытка М. Гране в «Китайской мысли» объяснить ее с другой точки зрения только укрепила меня в моих представлениях. [Рукописный фрагмент о техниках достижения бессмертия и даосской мистической жизни во времена Чжуан-цзы, откуда взято предшествующее изложение (с начала этого Приложения), должен датироваться 1935—1937 гг., как уже было выше сказано. — *Прим. П. Демьевеля.*]

подлинными — у нас будет право утверждать, что в школе Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы были известны такие-то и такие-то этапы мистического пути. Ничего больше от этих анекдотов нельзя требовать, именно таким образом я ими и пользовался.

Приведенный у Чжуан-цзы рассказ о его собственном обращении, случившемся, когда он был на охоте и прогуливался среди деревьев, — это пример внезапного обращения¹.

Когда Чжуан Чжоу прогуливался в парке Тяолин, он увидел странную птицу, прилетевшую с юга: крылья — в семь локтей размахом, глаза — с вершок. Пролетая над Чжуан Чжоу, она коснулась лба и опустилась в каштановой роще.

— Что это за птица? — удивился Чжуан Чжоу. — Крылья большие, а летает с трудом, глаза огромные, а видит плохо.

Подобрав полы платья, он поспешил за птицей, держа наготове лук. Тут он заметил, как цикада, не жась в тени, забыла о том, что ее окружает, а в это время богомол набросился на нее и, упиваясь добычей, забыл обо всем на свете. В тот же миг их обоих схватила странная птица и, любуясь добычей, сама забыла о действительности. Чжуан-цзы, печально вздохнув, сказал: «Увы! Вещи навлекают друг на друга несчастье, разные существа друг друга губят». Он бросил лук и пошел прочь, но лесник догнал его и принялся бранить. Вернувшись домой, Чжуан Чжоу три месяца не выходил со двора.

— Почему вы, учитель, так долго не показывались? — спросил его ученик Лань Це.

— Я оберегал свой телесный облик, но забыл о подлинном в себе, — ответил Чжуан Чжоу. — Я глядел в мутную лужу и не знал, где чистый источник. А ведь я помню, как мои учителя говорили: «Погрузишься в пошлость — последуешь за пошлостью». Ныне я бродил по старому парку и за-

¹ Чжуан-цзы, гл. 20.

был о себе. Странная птица пролетела мимо меня, коснувшись моего лба, и забыла о действительности. Лесник же в каштановой роще набросился на меня с бранью. Вот почему я не выходил со двора.

Чжуан-цзы был поражен тем фактом, что актеров этой маленькой драмы страсть моментально заставила позабыть обо всем остальном и что они от этого незамедлительно пострадали; цикада, нежившаяся в тени, богомол и странная птица с их прозорливостью, сам Чжуан-цзы со своей страстью охотника — все они навлекли на себя неприятности, которых можно было избежать. Вернувшись домой, он размышлял. Все это время он «оберегал свой телесный облик, но забыл о подлинном в себе», т. е. практиковал методы «питания» своего тела, не занимаясь духовной стороной своей личности, не «вскармливая» свой дух. Чжуан-цзы вдруг понял: одно мгновение забвения губит тело, вопреки всем предосторожностям, ранее принятым; и причиной этого мгновения являются страсти. Разрывая паутину страстей, он обнаружил «чистый источник», за который ранее принимал грязную воду. Но чтобы дойти до него, ему понадобилось бы три месяца концентрации, и поэтому он не покидал своего дома и не выходил со двора.

После обращения идет *via purgativa*, период очищения, который Чжуан-цзы называет «постом сердца» (*синь чжай*), духовным постом, в противоположность посту ритуальному, предшествующему жертвоприношениям. Чжуан-цзы дает ему определение, в котором мы обнаруживаем целое резюме, касающееся мистического очищения. За этим очищением следует период экстазов, который ведет к «великой мистерии» (*да мяо*), т. е. к соединению с Абсолютом, с Дао¹. Именно

¹ В статье 1922 г. «Святой и мистическая жизнь у Лао-цзы и Чжуан-цзы», размещенной в конце книги, приводятся важнейшие фрагменты текста *Чжуан-цзы*, каса-

тогда имеют место «странствия»-ю, доставлявшие огромную радость Чжуан-цзы и даосским мистикам, путешествия в бесконечность, воспетые величайшим поэтом того времени Цюй Юанем, несколько стихов которого я уже цитировал выше.

Конечная цель даосской мистической жизни — соединение с Дао — дарует святому бессмертие. Святой остается отличным от Дао; речь идет только о вхождении индивида, имеющего личностные признаки, в не имеющее никаких различий Дао. Но в какой мере, соединенный с безличным Дао, причастный его природе, индивид может сохранить свою личность? Тексты об этом не говорят, и было бы опасно опираться здесь на логическую дедукцию — западная логика далека от логики даосов. Какую судьбу избирает индивид благодаря этому бессмертию? Не ту, которую обычные люди называют смертью и которой на самом деле нет, а преобразование-хуа. «Непознаваемое не имеет формы; преобразование лишено определения», — говорит Чжуан-цзы. Итак, преобразению подвержены все существа и вещи, которые непознаваемое, т. е. Дао, вечно порождает и вечно преобразует.

В таком виде мистическая жизнь даосов практиковалась в школе Чжуан-цзы за 300 лет до нашей эры. Географически Китай сильно удален от западного мира; эта удаленность только возрастала в те времена, когда коммуникации были затруднены. Однако существовала духовная близость, и длительные попытки найти форму для личного религиозного чувства в Древнем Китае часто были похожи на аналогичные попытки на Западе; к непосредственному постижению

ющиеся этапов и форм мистического пути у даосов древности, вместе со сравнительным комментарием. — Прим. П. Демьевиля.

божественного часто вел один и тот же опыт; и даосские мистики отличались от мистиков христианских и мусульманских только объяснениями, которые они давали одним и тем же переживаниям.

Даосизм в эпохи Цинь и Хань

Мы немного знаем о даосизме времен Цинь Ши-хуанди, или даосизме второй половины III в. до н. э., через пятьдесят лет после того, как несколько учеников Чжуан-цзы составили *Ле-цзы*; но это немного весьма интересно, потому что уже здесь мы видим важнейшие черты даосской религии последующего периода. Даосы этого времени занимаются практиками, благодаря которым становятся бессмертными (*сянь дао*), и стараются, призвав на помощь духов, сделать так, чтобы «тело разложилось и преобразилось»¹, — если не обращать внимания на слова, это и есть теория «освобождения от трупа» (*ши цзе*), о которой я уже говорил и которая была хорошо знакома комментаторам *Цянь Хань шу*². Необходимо также вспомнить о поисках Островов бессмертных в Восточном море; оказывается, туда и на самом деле в течение III в. было отправлено несколько морских экспедиций.

Начиная с эпохи Ранней Хань (II—I вв. до н. э.) общие признаки даосской аскезы, ведущей к достижению бессмертия, были зафиксированы; почти все практики уже оказались опробованы. Можно было развивать имеющиеся методы, не создавая почти ничего нового. Ли Шао-цзюнь, алхимик времен императора У, умерший в 133 г. до н. э. согласно надписи к его портрету, оставленному его современником Сы-

¹ Ши цзи, 28.

² Цянь Хань шу, 25а, 5а.

ма Цзянем, являлся классическим адептом даосизма: он воздерживался от питания злаками, сохранял свое тело молодым, знал методы достижения бессмертия и трансмутации киновари; когда он умер, говорили, что он преобразился, — открыв его могилу через несколько лет, труп в ней не нашли, остались лишь его головной убор и одежда; это значило, что он достиг стадии освобождения от трупа, которую Сыма Цзянь описывает довольно точно, не используя, впрочем, самого слова¹. Кажется, с этого периода устанавливается три основные вехи пути даоса после инициации: добрые деяния, созерцание и алхимия. Составленное Сыма Цзянем жизнеописание Чжан Ляна² (умершего в 187 г. до н. э.), одного из чиновников императора Гао-цзу из династии Хань, — это уже типичная биография даосского бессмертного, с тем только исключением, что Чжан Лян бессмертным так и не стал. В этой биографии можно обнаружить все: встречу с бессмертным, который посвящает Чжан Ляна, вручая книгу; позже, в конце жизни, отказ от мирских дел («Чжан Лян хотел повторить путешествия Чи-сун-цзы»³); «освоение учения об отказе от злаков» и «занятия гимнастикой дао-инь, чтобы сделать тело невесомым»⁴.

¹ Ши цзи, 28; Цзянь Хань шу, 25а, 8а.

² Ши цзи, 55; Цзянь Хань шу, 40. — Императрица Лу заставила Чжан Ляна отказаться от этих практик через несколько лет.

³ Чи-сун-цзы уже был гидом Цюй Юаня в его путешествиях (Ю юань, 12), и со стороны Сыма Цзяня было невозможно не сделать ссылку на эту знаменитую поэму его времени; но я, скорее, поверю в то, что автор Ю юань и Чжан Лян, несмотря на разделявшее их столетие, примыкали к одной и той же традиции и что это выражение относится на самом деле к упражнениям, позволявшим совершать духовные путешествия, а также к способу их обозначения.

⁴ Ши цзи, 55, 5b; Цзянь Хань шу, 40, 5а. — После этого фрагмента речь идет об отказе от злаков.

Частично жизнеописание Чжан Ляна является легендой (рассказ о его жизни преподносится в форме беседы с богом моря); легенда соответствует схеме даосской агиографии — по этой схеме она и строилась, по крайней мере в той ее части, которая относится к практической реализации даосских доктрин. Таким образом, начиная со II столетия до н. э., приблизительно через сто лет после Чжуан-цзы, представление о типичной жизни даоса складывается окончательно. И центральный культ более позднего даосизма, культ божества, которое во II столетии н. э. становится главным божеством «Желтых повязок», культ Хуан-лао-цзюня, также уже сложился к этому времени. Когда в первые годы II в. на Цао Цяня, одного из соратников Гао-цзу, основателя династии Хань, были возложены обязанности управления царством Ци от имени царя Тао-хуэя, старшего сына Гао-цзу (который был министром с 201 по 193 г. до н. э.), то он вначале консультировался по поводу искусства управления с множеством книжников. Книжники давали противоречивые ответы, и Цао Цянь обратился к государю Го из Цзяоси, который «превосходил всех, следуя речам Хуан-лао». Этот наставник обучил Цао Цяня «возделывать Дао, воздавая почести чистоте и спокойствию» и в дальнейшем следовать в методах управления «учению Хуан-лао»¹. В то же самое время Тянь Шу начал практиковать техники Хуан-лао в Чжао². Императрица Доу, мать императора У, которая умерла в 133 г. до н. э., также отправляла культ Хуан-лао³. Отец историка Бань Гу, Бань Бяо (3—54 гг. н. э.), порицал Сыма Цзяня (ум. ок. 90 г. до н. э.) за то, что тот почитал Хуан-лао больше, чем классическое Пятикнижие⁴.

¹ Ши цзи, 104, 1а; Цзянь Хань шу, 37, 3b.

² Ши цзи, 28, 9а; *Chavannes. Mém. hist.* III. 462.

³ Хоу Хань шу, 70, 2а. *Chavannes. Mém. hist.* I., Introd. CCXLI.

⁴ *Ibid.*

Во времена Поздней Хань, в середине I в. н. э., будущий император Мин, тогда еще наследный принц, советуя своему отцу императору Гуан-у немного отдохнуть от царских забот, говорил: «Ваше величество обладает славой Юя и Тана, но вы потеряли счастье [которое достигается методами] вскармливания жизненного принципа Хуан-лао. Сегодня, когда мир пребывает в полном спокойствии, уменьшите ваши заботы, питайте ваше семя и ваш дух (*ян цзин шэнь*)»¹.

Даосизм в то время был распространен во всех кругах общества. При своем дворе император Гуан-у (25—27 гг. н. э.) держал двух советников-даосов. Провинциальный Восток Китая был заражен даосизмом до такой степени, что два брата императора Мина (58—75 гг. н. э.), цари Ци и Чу, открыто практиковали даосские методы, обращаясь за помощью к даоши, или, как их еще называли, магам (*фан ши*), и полностью подпали под их влияние. Один из них, Лю Цзычань по прозвищу Чуань-ин, был заметной фигурой в двух разных царских дворах. Он был среди тех магов, которых царь Ань из Цзинан, умерший в 97 г. н. э., отправил в разные концы империи. Лю Цзычань был наставником Лю Ина, царя Чу, которого он, в качестве испытания, заставил «есть отбросы» (*ши бу цин*). Этот царь Чу «полюбил речи Хуан-лао» и стал приверженцем даосизма, немного приукрашенного буддизмом. Это была религия церемониального типа; в течение трех месяцев Лю Ин постился, вероятно, перед началом церемоний; и именно во время одного из этих постов Лю Цзычань заставил его питаться отбросами. Лю Цзычань заключил договор с богами. С 65 г. н. э. его религиозное рвение возросло еще больше — об этом сообщают талисманы, золотые черепахи и нефритовые журавли с вырезанными на них иероглифами.

¹ Дун гуань Хань цзи, 1, 17а; Хоу Хань шу, 1б, 10б.

Некоторые отрывки из «Истории Поздней Хань» сообщают, каким образом в I столетии н. э. воспринимали даосскую жизнь в кругах книжников. Фань Чжунь, умерший в 93 г. н. э., «полюбил речи Хуан-лао» и занимался «очищением и сокращением желаний»¹. Это же рассказывают и о Жэнь Гуне, маркизе Элине, сыне Жэнь Гуана, умершего в 25 г., который с юности «возлюбил Хуан-лао». Это не помешало ему прибыть ко двору, когда он был приглашен императором Мином (58—75 гг.), и исполнять различные функции; но свое положение он чаще всего использовал для бесед с сиротами и бедняками². Такое же презрение к богатству встречается и у Чжэн Цзюня, который отказался от состояния своего отца и оставил его племянникам³. Некоторые, как Шуньюй Гун⁴, отказывались становиться чиновниками; другие, как Цяо Шэнь⁵, доходили даже до того, что уходили в пещеры.

Писатель этой эпохи Ван Чун (он не был даосом) точно описал поведение современных ему даосов, которые «глотали золотую и нефритовую эссенцию, после чего их тела оказывались невесомыми, а они сами становились бессмертными»⁶, которые «отказывались от злаков»⁷, которые, «проводя пневму и вскармливая жизненный принцип, достигали освобождения и не умирали»⁸. Ван Чун говорит об освобождении от трупа и интересуется подлинной природой этого явления⁹. Некоторые из приводимых им деталей

¹ Хоу Хань шу, 62, 3а.

² Там же. 51, 1б.

³ Там же. 57, 6б.

⁴ Там же. 69, 3б.

⁵ Там же. 113, 6а.

⁶ Ван Чун. Лунь хэн, 7, 2б.

⁷ Там же. 7, 4б.

⁸ Там же. 7, 5а.

⁹ Там же. 7, 4а.

показывают, что техника циркуляции пневмы приняла окончательную форму именно в его времена («Даосы думают, что если сосуды тела останутся без движения, не расширяются и не сужаются, то сообщения прерываются, после чего наступает болезнь и смерть»¹).

Даосизм очень широко распространился во всех классах китайского общества во II в. н. э. Причина внезапного роста секты «Желтых повязок» состояла, по-видимому, не столько в массовом обращении профанов в даосскую религию, сколько во влиянии, оказываемым на многочисленных даосов новой сектой. Братья Чжан принесли с собой особые церемонии, о которых я уже рассказывал, а также создали свою иерархически организованную церковь; но в целом у них, как представляется, не было идей, отличных от идей других даосских группировок; лишь постепенно некоторые из их новшеств смогли преобразовать фундаментальные идеи древнего даосизма. Они, вероятно, не были первыми, кто ввел такую организацию и такие церемонии, но именно они добились наибольшего успеха, заставив всех даосов позабыть о предшественниках.

¹ Там же. 7, 5а.

СВЯТОЙ И МИСТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ У ЛАО-ЦЗЫ И ЧЖУАН-ЦЗЫ¹

Цивилизация Дальнего Востока — не очень древняя, и философская мысль в Китае стала развиваться позднее, чем в Средиземноморье. В эпоху разложения старых феодальных религиозных общественных форм, разложения, происходившего в атмосфере революций и войн, окрасивших кровью последние столетия династии Чжоу, возникает и расцветает такая свобода мнений, которой не было ни в какую иную эпоху; в этих условиях оказалось возможным разработать одновременно и метафизические теории, которыми конфуцианская ортодоксия довольствовалась вплоть до наших дней, и доктрины, подготовившие путь буддизму.

Во времена Конфуция, а также в следующем столетии существовала философская школа, которая пыталась создать первую в Китае научную картину мира, взяв за основу книгу предсказаний *И цзин*. Эта книга представляет собой собрание шестидесяти четырех гексаграмм — фигур, состоящих из шести расположенных друг над другом линий, целых и прерывистых, и сопровождаемых пояснениями. В том, что предсказаниям приписывалось такое большое

¹ Статья взята из: Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient. N 8. Paris, 1922.

значение, нет ничего удивительного, так как предсказания понимались как религиозное действие, ставившее человека в самое непосредственное отношение к божественному, — в тот момент, когда человеку давался ответ на поставленный вопрос, возникал непосредственный контакт с подлинной реальностью, и человек получал представление о божественном видении вещей, их истинном расположении, единственно реальном и весьма отличающемся от положения обычных вещей, воспринимаемых лишь человеком. Таким образом, то, что разыскивали китайские философы, была скрытая действительность, которую наука о предсказаниях позволяла им на мгновение увидеть. Для них чувственный мир был иллюзией множественности, маскирующей единственную реальность; эта последняя, истинный принцип и основание всех вещей, обозначалась по-разному — то Высочайшая вершина (*Тай-цзи*), то, менее часто, Первопринцип (*Дао*). Этот Первопринцип всегда безличен, так как гадание не было направлено какому-либо конкретному богу. Ответ на гадательный допрос следовал из истоков того безличного божественного начала, которое играло и играет весьма большую роль в религиозных идеях древнего и современного Китая. Это начало, разумеется, было вечным; оставаясь неизменным, оно обнаруживало себя в двух аспектах — аспекте покоя, *инь*, и аспекте движения, *ян*, которые, последовательно чередуясь, порождали гексаграммы, а преобразования этих гексаграмм в свою очередь вызывали изменения природы в целом, как материального, так и духовного мира. Благодаря глубокому изучению гексаграмм можно было познать абсолютную реальность и тем самым оказывать на нее воздействие, т. е. управлять материальным и духовным миром. Поэтому святой (*шэн жэнь*), который благодаря изучению и совершенному знанию *И цзина* доходил до познания Первопринципа, оказывался наставником, учителем, контролирующим

и упорядочивающим по своей воле вторичные проявления этого принципа, т. е. Вселенную.

Он равен Небу и Земле, и вследствие этого он им не противостоит. Его мудрость объемлет все вещи, а его деяния приходят на помощь всем вещам в мире; поэтому он никогда не ошибается¹.

Метафизические теории школы *И цзина* были приняты в Китае повсюду. Школа Конфуция сделала их настолько своими, что приписала своему учителю те труды, где эти теории были представлены. Даосская школа сохранила их общие черты и отбросила лишь то, что имело непосредственное отношение к использованию гексаграмм для предсказаний; что касается остального, то она приняла безличный и неизменный Первопринцип, *Дао*, вместе с его модусами покоя и движения, *инь* и *ян*, которые «все освещают, все охватывают и направляют; четыре времени года сменяют друг друга, всему давая жизнь и все убивая»², и, если подвести итог этому длинному отрывку из *Чжуан-цзы*, порождают и природу в целом. Для наставников даосской школы святой также был обязан своей святостью тому, что постиг Первопринцип, *Дао*. С точки зрения доктрины сами даосы ничего или почти ничего нового не изобрели.

На самом деле оригинальность даосов заключалась не в их идеях: она сводилась к тому обстоятельству, что они, как и неоплатоники, соединили теоретические спекуляции с мистической практикой. И это объясняет обновление, которому у них оказались подвержены доктрины, уже устаревшие в их эпоху. Представление о *Дао* даосы заимствовали у предшественников, ничего не добавив в понятие, которое теми было создано; однако ясно, что люди, которые либо временно, в мо-

¹ *И цзин*, р. 354.

² *Чжуан-цзы*, гл. 25, р. 437.

мент экстаза, либо постоянно, в мистической жизни, обладали непосредственным восприятием Абсолюта, будут чувствовать его сильнее, чем те, для кого он является лишь абстрактным результатом, полученным из рассуждений. Более того, если вспомнить, что в мистическую даосскую школу входил по меньшей мере один гениальный человек — Чжуан-цзы, то не стоит удивляться глубокой оригинальности его произведения, хотя на самом деле оно было составлено из заимствованных частей.

Исторически мы немного знаем о протагонистах даосской школы, и даже само существование некоторых из них проблематично¹. Сравнительно поздняя традиция делает из Лао-цзы современника Конфуция, только более пожилого, относя его жизнь к началу VI в. до н. э., а жизнь Ле-цзы, его ученика, — к рубежу V и IV столетий. Но Лао-цзы — это только имя, и небольшой трактат, который приписывается иногда ему, а иногда мифическому Желтому императору — *Дао дэ цзин*, — можно датировать, вероятно, началом или серединой IV в.; тем не менее неизвестный автор этого небольшого опуса, если и не оставил после себя ничего, что позволило бы проследить его биографию или хотя бы узнать его имя, то по крайней мере создал замечательный психологический автопортрет, благодаря которому отчетливо виден характер мистического меланхолика².

Когда будет уничтожена ученость, тогда не будет и печали. Как ничтожна разница между обеща-

¹ Обсуждение аутентичности и даты некоторых даосских произведений потребовало бы длительного изложения, которое я не могу себе здесь позволить; я ограничусь лишь обозначением наиболее вероятных дат.

² Дао дэ цзин, 20.

нием и ленью и как велика разница между добром и злом! Надо избегать того, чего люди боятся.

О! Как хаотичен [мир], где все еще не установлен порядок. Все люди радостны, как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! Я несусь! Кажется, нет места, где мог бы остановиться. Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего. Я сердце глупого человека. О, как оно пусто! Все люди полны света. Только я один подобен тому, кто погружен во мрак. Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в мирском просторе, и не знает, где ему остановиться. Все люди проявляют свою способность, и только я один похож на глупого и низкого. Только я один отличаюсь от других тем, что вижу основу в еде.

Ле-цзы, считающийся учеником Лао-цзы, имеет еще меньше общего с реальностью; подлинные главы в книге, носящей его имя, относились к школе Чжуан-цзы и никак не могли быть написаны ранее середины III в. до н. э. Единственный человек, существование которого не вызывает сомнений, — это Чжуан-цзы, который жил во второй половине IV в. и умер, вероятно, в начале III в.; однако труд, который ему приписывается, несет на себе следы преобразований и изменений, вносимых его учениками вплоть до середины III столетия.

Оригинальность даосских учителей и наставников заключается, как я уже говорил, не столько в их теориях и доктринах, сколько в практикуемой ими мистической жизни. Как и наставники школы *И цзина*, они допускают, что святость заключается в познании высшей реальности, которая находится по ту сторону чувственных вещей; но в школе *И цзина* были

убеждены, что эта реальность может быть достигнута посредством науки о предсказаниях. Даосы отвергают такую идею: науки недостаточно, чтобы прийти к «Великой мистерии», как и обсуждения философских теорий.

Прогуливаясь к северу от Красных вод, Желтый Владыка взошел на гору Союз Старших Братьев и взглянул на юг. Возвращаясь обратно, он потерял Черную Жемчужину. Он послал на поиски жемчужины Знание, но Знание не смогло найти ее. Тогда он послал Зоркое Око, и оно тоже ее не нашло. Он послал Сметливого, но и тот не нашел жемчужину. Наконец он послал Отсутствующего, и тот нашел жемчужину.

— Как чудесно, — воскликнул Желтый Владыка, — что нашел жемчужину Отсутствующий!¹

Таким образом, чтобы найти Дао, нельзя полагаться на изучение каких-либо книг. Книги, согласно Чжуан-цзы, содержат в себе «шелуху душ древних людей»², которая не имеет никакой ценности. Более того, само рассуждение должно быть отброшено — оно может лишь затемнить истинное познание, являющееся интуитивным.

Жань Цю спросил у Конфуция³:

— Можно ли знать, существует ли что-нибудь прежде Неба и Земли?

— Можно, — ответил Конфуций. — Прежде было то же, что и сейчас.

Жань Цю не нашелся, что спросить еще, и ушел. На другой день он снова подошел к учителю и спросил:

¹ Чжуан-цзы, гл. 12.

² Там же, гл. 13.

³ В даосских книгах Конфуция часто изображают адептом даосизма.

— Вчера я спросил, можно ли знать то, что существует прежде Неба и Земли? Вы, учитель, ответили, что прежде было то же, что есть сейчас. Позвольте спросить: почему вчера мне этот ответ был ясен, а сегодня нет?

— Вчера он был тебе ясен потому, что ты был готов духом воспринять его. А сегодня тебе не ясно потому, что ты пытаешься приложить его и к недуховному тоже, верно? В действительности нет ни прошлого, ни настоящего, ни начала, ни конца; прежде чем у тебя появятся дети и внуки, у тебя уже есть дети и внуки. Возможно ли такое?

Жань Цю не ответил, и тогда Конфуций сказал:

— Ты не отвечаешь — и довольно об этом. Мертвое не превратится в живое оттого, что есть жизнь, а живое не станет мертвым оттого, что есть смерть. И смерть, и жизнь от чего-то зависят; есть что-то, что их объединяет. Может ли то, что существует прежде Неба и Земли, само быть вещью? То, что делает вещи вещами, само не является вещью; вещь, появляясь, не может предшествовать другим вещам. Состояние «прежде вещей» подобно наличию вещей, и это «подобие наличию вещей» неисчерпаемо. И то, что «любовь мудрого к людям никогда не иссякает», тоже объясняется этим¹.

Чжуан-цзы ясно выражается относительно способности достичь Дао на основе науки и обучения².

Учащийся учится тому, чего не может выучить. Делаящий делает то, чего не может сделать. Доказывающий доказывает то, чего не может доказать. Тот, кто в знании останавливается на неизвестном, достигает совершенства. А кто не желает этого делать, у того небесное равновесие отнимет все лишнее.

¹ Чжуан-цзы, гл. 22.

² Там же, гл. 23.

Точно так же и мусульманский мистик ал-Газали заявляет: «Первичные понятия не стоит искать, потому что они есть изначально, потому что они самоочевидны; результатом такого поиска могло бы быть только то, что они станут скрытыми и невидимыми»; а Бёме говорит: «Я не пришел к этому понятию, к этому деянию, к познанию на основе своего разума или своей собственной воли: я не искал этого знания, я искал только сердце Бога...» Дело в том, что только мистическая жизнь позволяет достичь Дао, и последователь даосизма лишь вторит опыту мистиков всех религий, когда отказывается искать Абсолют с помощью науки и логических рассуждений.

Практика мистической жизни является великим открытием школы Лао-цзы и Чжуан-цзы — они первыми в Китае исследовали ее путь и описали ее этапы.

Странник Красоты Совершенной сказал Владению Своими Чувствами из Восточного предместья: «С тех пор как я стал внимать вашим речам, по прошествии года я совсем опростился, через два года — научился следовать переменам, через три года — слился воедино с миром, через четыре года — уподобился другим, через пять лет — привлек к себе других, через шесть лет — проник в мир духов, через семь лет — обрел Небесное в себе, через восемь лет — перестал различать жизнь и смерть, а спустя девять лет постиг Великую Утонченность»¹.

Другой фрагмент уточняет то, что лаконичность этого отрывка оставила в тени.

Подсолнечник из Южного предместья спросил Одинокую Женщину: «Вам уже много лет, но взгляните вы совсем юной, почему?»

— Я слышала о Пути, — ответила Одинокая.

¹ Чжуан-цзы, гл. 27.

— Можно ли научиться Пути? — спросил Подсолнечник.

— О нет, нельзя. Ты для этого не годишься. Знала я одного человека по имени Бу Опора Балки. Он обладал способностями истинного мудреца, но не знал, как идти праведным Путем. А я знаю, как идти праведным Путем, но не обладаю способностями мудрого. Я попыталась обучить его Пути, ведь он и в самом деле мог стать настоящим мудрецом. В конце концов совсем не трудно разъяснить путь мудрого тому, кто обладает способностями мудреца. Я стала оберегать его, чтобы истина открылась ему и через три дня он смог быть вне Поднебесной. Когда он научился быть вне Поднебесной, я снова поберегла его, и через семь дней он научился быть вне вещей. После того как он смог быть вне вещей, я снова поберегла его, и спустя девять дней он смог быть вне жизни. А научившись быть вне жизни, он в сердце своем стал как «ясная заря». Став в сердце своем «ясной зарей», он смог прозреть Одинокое. А прозревши в себе Одинокое, он смог быть вне прошлого и настоящего. Превзойдя различие между прошлым и настоящим, он смог быть там, где нет ни рождения, ни смерти. Ибо то, что убивает жизнь, само не умирает, а то, что рождает жизнь, само не живет. Что же это такое? Следует за всем, что уходит, и привечает все, что приходит; все может разрушить, все может создать. Поэтому называют его «покойное в превращениях». «Покойное в превращениях» означает: все достигнет завершенности через превращения¹.

Здесь ясно выражены три важнейшие стадии мистической жизни, так, как они описываются западными, христианскими и мусульманскими мистиками: период разрыва с внешним миром, более или менее длительного отречения (пять лет у Ю, девять дней у Бу Опоры Балки), который соответствует

¹ Чжуан-цзы, гл. 6.

voie purgative у христианских авторов; затем экстазы, определяемые иногда вульгарным выражением, обозначающим трансы колдунов-у («дух-гуй проник в меня»), иногда самим видением («он смог прозреть Одинокое»); наконец, соединение, которое является «Великой мистерией».

Эти различные стадии у даосских авторов можно проследить в деталях. Вначале у даосов, как у мусульман и христиан, имеет место подлинное обращение, когда неопит действительно ощущает, как он изменяется — прежнее нормальное психологическое равновесие рушится и уступает место не новому равновесию, которое будет достигнуто гораздо позже, а новым объединением сил. Длительный инкубационный период, предшествующий разрыву, остается в целом бессознательным, и этот разрыв наступает мгновенно, сразу же приводя к определенному результату. «После долгого сна, — рассказывает Ле-цзы, — Бей-кун-цзы было достаточно одного слова, чтобы проснуться, и для него многое изменилось»¹. Описанное Чжуан-цзы обращение Ле-цзы, которое произошло тогда, когда тот охотился в лесу², к несчастью, слишком длинное, чтобы его можно было здесь приводить. Это пример внезапного обращения; однако его длительный и скрытый подготовительный период ясно выражен в некоторых историях. Так, согласно Ле-цзы, Лао-чэн-цзы отучился у наставника три года; затем он, посчитав себя неспособным учеником, собирался покинуть его, но одно слово наставника привело к обращению³. В Чжуан-цзы обращение Ле-цзы также происходит после долгого пребывания у его учителя. Вместе с тем даосы имели представление и о полном изменении сознания субъекта.

¹ Ле-цзы, гл. 6.

² Чжуан-цзы, гл. 20.

³ Ле-цзы, гл. 3.

— Пока я, Хой, еще не постиг свое истинное бытие, я и в самом деле буду Хоем, — сказал Янь Хой. — Когда же я постигну свое истинное бытие, я еще не буду Хоем¹.

Это почти те же самые слова, которые использовал Альфонс Мудрый, отмечающий: «Я не знал, где я был, я не знал, был ли Альфонсом, или кем-то другим. Я чувствовал, что изменился, и был убежден, что стал другим; я искал себя в самом себе и не нашел».

Однако обращение — это только вступление в мистическую жизнь. Тот, кто желает исследовать ее до конца, должен перейти к длительному периоду очищения, к *voie purgative* христиан, которую Чжуан-цзы называет «постом сердца» (*синь чжай*), противопоставляя его посту жертвоприношений, ритуальному воздержанию, которое предшествует жертвоприношениям; мусульманские мистики также противопоставляют внешнему ритуальному очищению тела очищению души, и Шибли рассказывает, как однажды, когда он только что совершил омовение, чтобы идти в мечеть, он услышал голос, который кричал: «Ты очистился внешне, но где твоя внутренняя чистота?» Чжуан-цзы дает определение этих «постов сердца»².

Сделай единой свою волю — не слушай ушами, а слушай сердцем, не слушай сердцем, а слушай духовными токами. В слухе остановись на том, что слышишь, в сознании остановись на том, о чем думается. Пусть жизненный дух в тебе пребудет пуст и будет произвольно откликаться внешним вещам. Путь сходитя в пустоте. Пустота и есть пост сердца.

Это прекрасное описание мистического очищения: отказ от внешних вещей и разрыв с ними, упрощение, унификация, концентрация сердца, после которой

¹ Чжуан-цзы, гл. 4.

² Там же.

душа, освобожденная («опустевшая», сю) от всякого внешнего влияния, получает возможность постижения реальности и вступления в прямое и непосредственное соединение с Абсолютом. Примечательно, что образ, при помощи которого даосы стремятся описать свое состояние, или пустота, используется не только у них. Суфии также говорят, что «Бог делает сердце человека пустым, чтобы тот мог познать самого себя, чтобы его интуитивное знание распространяло чистоту через сердце». В различных догматических объяснениях можно узнать один и тот же психологический опыт.

Сила разрыва выражается в разных формах в зависимости от особенностей индивида; достаточно бегло просмотреть жизнеописания святых, чтобы убедиться, насколько разными были их индивидуальные реакции. Некоторые оставляют все и принимают образ жизни отшельника — именно это стремление к отшельничеству Чжуан-цзы приписывает Конфуцию после его предполагаемого обращения.

— Прекрасно! — ответил Конфуций. — Надо порвать все связи, отречься от учеников, бежать на великие болота, одеваться в шкуры и холстину, питаться желудями и каштанами. Тогда, войдя к диким зверям, не потревожишь их стада, придя к птицам, не вспугнешь стаю. Если же меня не испугаются звери и птицы, то что говорить о людях?¹

Таким был и святой Франциск Ассизский. Другие святые, которые, подобно Хуану де ла Крису, знали, что отречение «не есть отсутствие вещей, так как отсутствие — это не отречение, если желание остается, но отсутствие состоит в том, чтобы уничтожить желание и избегать удовольствий», не считали необхо-

¹ Чжуан-цзы, гл. 20.

димым идти жить в пустыню и занимались очищением дома, не покидая семьи.

Тут Ле-цзы понял, что еще и не начинал учиться. Он вернулся домой и три года не показывался на людях. Сам готовил еду для жены. Свиной кормил, как гостей. Дела мира знать не хотел. Роскошь презрел, возлюбил простоту. Возвышался один, словно ком земли. Не держался правил, смотрел в глубь себя. Таким он прожил до последнего дня¹.

Этот период очищения — одно из самых тяжелых испытаний на мистическом пути. Он вызывает живое впечатление борьбы, внутреннего сражения между личностью, пробужденной обращением, и личностью нормальной, которая защищается и которую он желает победить. Такую внутреннюю раздвоенность Лао-цзы называет «человеком» и «небом»².

Управляя людьми и служа небу, лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой.

И Чжуан-цзы определяет ее через сравнение.

— Но что же такое небесное и что такое человеческое?³

— У быков и коней по четыре ноги — это зовется небесным. Узда на коня и кольцо в носу у быка — это зовется человеческим³.

Дело в том, что нужно освободиться от всего искусственного, вернуться к изначальной простоте (но), которая причастна Дао, «управлять Человеческим и служить Небесному»; именно это и происходит в рамках первой фазы мистического пути даосов.

Когда, наконец, неопит приходит к «пустоте», для него открывается период экстазов — первого воз-

¹ Чжуан-цзы, гл. 7.

² Дао дэ цзин, 59.

³ Чжуан-цзы, гл. 17.

награждения за его долгие и терпеливые усилия. «Став в сердце своем „ясной зарей“, он смог прозреть Одинокое». Эти экстазы описаны весьма точно. Дыхание становится слабым (сю), человек подобен конечности (да), оторванной от тела, словно его тело потеряло своего спутника (душу), рассказывает Чжуан-цзы, описывающий, вероятно, свой собственный опыт¹. Лао-цзы, охваченный состоянием экстаза в тот момент, когда он сушил волосы, удивил Конфуция². Не Цюэ впадает в экстаз, слушая речь своего наставника Пэй И³; но не успел Пэй И закончить свою речь, как Не Цюэ задремал. Пэй И, довольный, пошел прочь, напевая:

Телом подобен засохшему дереву,
сердцем подобен мертвому пеплу.
К такому не придет ни счастье, ни несчастье.
Тому, кто не ведает ни счастья, ни горя,
все людские беды нипочем!

Здесь описывается не только внешний вид человека, пребывающего в состоянии экстаза; Чжуан-цзы дает также и внутренние описания, весьма любопытные, несмотря на их краткость.

Янь Хой сказал: «Я кое-чего достиг».
— Чего именно? — спросил Конфуций.
— Я забыл о ритуалах и музыке.
— Это хорошо, но ты еще далек от совершенства.

На другой день Янь Хой снова повстречался с Конфуцием.

— Я снова кое-чего достиг, — сказал Янь Хой.

— Чего же? — спросил Конфуций.
— Я забыл о человечности и справедливости.
— Это хорошо, но все еще недостаточно.

¹ Чжуан-цзы, гл. 2.

² Там же, гл. 21.

³ Там же, гл. 23.

В другой день Янь Хой и Конфуций снова встретились.

— Я опять кое-чего достиг, — сказал Янь Хой.

— А чего ты достиг на этот раз?

— Я просто сижу в забытии.

Конфуций изумился и спросил: «Что ты хочешь сказать: „сиджу в забытии“?»

— Мое тело будто отпало от меня, а разум как бы угас. Я словно вышел из своей брэнной оболочки, отринул знание и уподобился Всепроницающему. Вот что значит «сидеть в забытии»¹.

И в другом месте.

Спустя девять лет я принимал свободно все, что появлялось в моем сердце, и говорил свободно все, что приходило на ум, не зная, правильно это или неправильно, полезно или вредно, и даже не помня, кто мой учитель и мой друг. Тогда, когда я дошел до предела всего, что было внутри и вовне меня, мое зрение стало подобным моему слуху, мой слух — подобным моему обонянию, мое обоняние — подобным вкусовым ощущениям. Мое сознание стало собранным воедино, а тело — расслабленным, плоть и кости срослись воедино, я не замечал, на что я опираюсь и где ступают мои ноги, я скитался вместе с ветром на запад и на восток, подобно листку, сорванному с дерева, или высохшей мякине, и даже не знал, ветер гонит меня или я подгоняю ветер².

Этот экстатический период незаметно подводит к совершенному соединению, или к «великой мистрии». Дух человека тогда «един с тем, что пропитывает все существующее», он «проникает в Божественное», он пребывает в «единстве с таинственным Небом». Христианские и мусульманские мистики, перед тем как достичь соединения, проходят период болезни, «скорб-

¹ Чжуан-цзы, гл. 6.

² Ле-цзы, гл. 2.

ной ночи души», как называл его Хуан де ла Крус, период, который даосам, кажется, был неизвестен; по крайней мере они его не описывают. Возможно, это обстоятельство объясняется тем, что их особая концепция безличного Дао оставляет их в большем спокойствии, чем тех, кто обращается к личному Богу; даже в моменты откровенности они далеки от западных любовных гимнов; их излияния чувств всегда остаются холодными и размеренными, они адресованы определенной силе, а не существу.

Великий квадрат не имеет углов; большой сосуд долго изготавливается; сильный звук нельзя услышать; великий образ не имеет формы, —

воскликает Лао-цзы¹ в стихах, начало которых напоминает знаменитую формулу Паскаля. И более эмоциональный порыв Чжуан-цзы также остается весьма прохладным².

О, мой учитель! Мой учитель! Ты сокрушаешь все вещи, а не жесток, одариваешь милостью десять тысяч поколений, а не милосерден, ты старше самой седой древности, а не стар, ты поддерживаешь небо и землю, высекаешь все формы, а не искусен! Вот что называется Небесной радостью!

Того, «кто познал Небесную радость», «друга Неба и Земли», даосы называли «святым» (*шэнь жэнь*); этим именем школа *И цзина* наделяла человека, постигшего совершенную науку гексаграмм. Но, изменив способ достижения святости, они не изменили содержания этого понятия, и их святой (или, если использовать техническое выражение, которое они ввели, «совершенный», *чжэнь жэнь*) имел те же самые атрибуты, что и «святой» их предшественников, как, впрочем, и всех китайских философских школ

¹ Дао дэ цзин, 41.

² Чжуан-цзы, гл. 13.

той эпохи. «Святой равен Небу», — пишет, развивая идеи *И цзина*, автор *Чжун юна*, небольшого текста школы Конфуция. Для всех философов того времени святой, как я уже говорил, — это человек, достигший способности управлять всеми вещами физического и духовного мира; даосы приписывали ему ту же самую способность, но (именно этим даосский святой и отличался от святого конфуцианцев) он скорее знает, чем позволяет себе действовать. «Святой созерцает Небо и не помогает ему, — ясно выражается Чжуан-цзы, — он осуществляет внешнее влияние (Дао), дэ, не вмешиваясь в ход вещей; он придерживается Дао, ничего не совершая». Действительно, будучи в соединении с Дао, святой причастен его природе; но Дао не действует — «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало»¹. Святой, чтобы придерживаться Дао, также должен практиковать недеяние (*у вэй*). Наделенный способностями, которые позволяли бы ему в корне изменить Вселенную, он их не использует. «Наставник способен сделать все, что угодно», — отвечает Цзы-ся принцу из Ци, который спросил его, обладает ли Конфуций (описываемый здесь как даосский наставник) сверхъестественными способностями; но он «из тех людей, которые, хотя и могут делать все, что угодно, могут и не делать этого»². И в другом анекдоте, слишком длинном, для того чтобы полностью его приводить, наставник ответил ученику, который спросил его о средстве «согласовать энергию шести испарений и помочь росту всего живого», чтобы «упорядочить силы Вселенной»: «...пребывайте в недеянии, и вещи все свершат сами по себе»³. Действие — это зло, потому что оно отличается от Дао, которое неизменно. Конфуцианская

¹ Дао дэ цзин, 37.

² Ле-цзы, гл. 2.

³ Чжуан-цзы, гл. 11.

школа, «исправляющая» мир ритуалами, совершает ошибку, стремясь к добру, — добро не отличается от зла, потому что так же, как зло, отделено от безличного Дао; следует предоставить человека самому себе, тогда благодаря врожденной простоте-по человек позволит самому себе жить в согласии с Дао и, как и Дао, ничего не знает о добре и зле. Следовательно, любое образование, отрывающее человека от изначальной простоты, есть зло; святой, «даже когда знает, не пользуется своим знанием». Эта тенденция находит свое выражение в знаменитом фрагменте Лао-цзы.

Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будут волноваться сердца народа. Поэтому, управляя [страной], совершенномудрый делает сердца [подданных] пустыми, а желудки — полными. [Его управление] ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать.

Осуществление недеяния всегда приносит покойствие¹.

Идеальное даосское общество описывается следующим образом.

Во времена царствования рода Пламенных Помощников люди, живя в своих домах, не знали, чем они занимаются, а выехав в путешествие, не знали, куда направляются. Набивали себе рот — и радовались жизни. Хлопали себя по животу — и гуляли в свое удовольствие. Таковы были их природные наклонности².

Действительно, благодаря невежеству и подавлению желаний можно вернуться к изначальной простоте

¹ Дао дэ цзин, 3.

² Чжуан-цзы, гл. 9.

и, следовательно, к Дао, к единственному источнику всякой истинной науки и всякой реальности.

Иногда в даосской философии хотят отыскать индийские истоки. В этом нет ничего физически невозможного — Чжуан-цзы был современником Александра Великого, и можно с уверенностью утверждать, что с этого времени Китай находился в каких-то отношениях с Западом и заимствовал некоторые представления от индийской мифологической географии, а также астрологические и астрономические знания. Но возможность какого-либо факта не предполагает его исторической реальности, и сближения, которые делались между даосскими доктринами и некоторыми религиозными системами Индии, слишком поверхностны, чтобы выглядеть убедительно; вместе с тем общей основы реального психологического опыта, на котором основана любая мистика, достаточно, чтобы объяснить все имеющиеся сходства. Например, именно так дело обстоит с теорией, что внешний мир является иллюзией-хуань, теорией, которую Чжуан-цзы иллюстрирует забавным анекдотом¹.

Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой — счастливой бабочкой, которая порхала среди цветков в свое удовольствие и вовсе не знала, что она — Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я — Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она — Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей!

Совершенно незачем ссылаться здесь на индийские заимствования, чтобы объяснить представление, общее для всех мистиков.

¹ Чжуан-цзы, гл. 2. — Чжоу — это его личное имя.

Самой правдоподобной кажется попытка их сближения на основе представлений о жизни и смерти; однако эта попытка весьма неудачна. Согласно даосам, человек сам делает себя причастным той иллюзии, которой является мир, а жизнь и смерть — лишь последовательные фазы этой иллюзии. Жизнь и смерть — это слова, которые не имеют смысла, или, скорее, обозначают одно и то же. «Я и этот череп, — говорит Ле-цзы своим ученикам, — знаем, что на самом деле жизни нет, что на самом деле нет и смерти». И еще категоричнее: «Смерть — это возвращение туда, откуда мы вышли, когда родились. Как же могу я знать, что, умерев сейчас здесь, я не буду рожден где-нибудь еще?»¹ Это последовательные и неизбежные фазы, так как: «...все рожденное возвращается в нерожденное. Все, обладающее формой, возвращается в бесформенное... Все рожденное должно неизбежно прийти к своему концу. Все, что кончается, не может избежать своего конца, подобно тому как все, что родилось, не может избежать своего рождения»². Впрочем, не стоит беспокоиться об этих превращениях, которые не имеют никакого значения. «Мы рождаемся в спокойном сне и умираем в мирном пробуждении». И всему этому подводит итог одна восхитительная фраза Чжуан-цзы³.

Жизнь человека между Небом и Землей — как прыжок скакуна через расщелину; в одно мгновение она промелькнет и исчезнет бесследно. Сами собой, неведомо как, вещи приходят оттуда. Сами по себе, неприметно уходят туда. Одно превращение — и вот она, жизнь. Еще одно превращение — и вот она, смерть.

Это идеи, которым, на первый взгляд, можно найти множество параллелей у мыслителей Индии;

¹ Ле-цзы, гл. 1.

² Там же.

³ Чжуан-цзы, гл. 22.

но более внимательное их изучение показывает, что это не так — «возвращения» и «превращения» имеют лишь внешние сходства с учениями о переселении душ и цепочке рождений. Хотя буддисты и даосы в равной степени не верят в реальность нашего «я» и в то, что есть какая-то личность, передающаяся от одной жизни к другой, тем не менее буддисты допускают, что между двумя последовательными существованиями имеется связь; это что-то вроде нравственного остатка (не имеющего ни материальной, ни духовной опоры), сумма последствий всех прежних поступков, и именно она обуславливает новое существование; таким образом, неизменный нравственный закон неумолимо управляет переходом от одного существования к другому. У даосов же нет ни одного подобного понятия. Для них элементы, внешние и иллюзорные манифестации Дао, которые на мгновение соединяются, чтобы образовать какое-то существо или какую-то вещь, разъединяются в момент смерти этого существа или в момент разрушения этой вещи и, рассеявшись, формируют вместе с другими элементами другие комбинации, такие же неустойчивые; однако никакой закон не управляет этими капризными преобразованиями, никакая необходимая нравственная связь не соединяет этих различных комбинаций.

Положим, моя левая рука станет петухом — тогда я буду оповещать о ночных часах. Положим, моя правая рука превратится в самострел — тогда я буду добывать ею дичь на жаркое. Положим, мои ягоды станут колесами экипажа, мой дух — лошастью. Тогда я обзаведусь собственным экипажем для выезда! —

заявляет один умирающий персонаж в Чжуан-цзы¹. Там же несколькими строчками далее есть такая история.

¹ Чжуан-цзы, гл. 6.

Вскоре заболел Приходящий, и смерть подступила к нему. Его жена и дети стояли вокруг него и громко рыдали. Пахарь отправился проститься с ним и, войдя в его дом, крикнул тем, кто оплакивал умирающего: «Эй вы, прочь с дороги! Не мешайте свершаться переменам!» Потом он прислонился к двери и заговорил с Приходящим: «Как грандиозен путь превращения вещей! Чего только не сотворят из тебя нынче! Куда только не заведут тебя перемены! Быть может, ты превратишься в печень крысы? Или в лапку насекомого?»

Но Приходящий возражает Пахарю, что тот не должен беспокоиться о том, кем или чем он станет, и не в силу каких-то нравственных причин, а просто потому, что судьбу следует вручить Дао.

Ты только представь, Великий Плавильщик плавит металл, и вдруг капелька этого металла подпрыгивает и кричит ему: «Хочу быть волшебным мечом Мосе — и ничем другим!» Великий Плавильщик, конечно, счел бы такой металл ни на что не годным. И если бы я, обладающий человеческим обликом, стал кричать сейчас: «Хочу быть только человеком! Только человеком!», — творец вещей наверняка счел бы меня никудышным человеком. Если считать Небо и Землю одним плавильным котлом, а превращение вещей — плавкой металла, то могу ли я что-то не принимать в моей судьбе, что бы ни случилось со мной? Свершив свой земной путь, я усну глубоким сном, вернувшись к началу — вновь пробужусь.

Эти причудливые трансформации Дао, не подчинявшиеся ни закону, ни какому-либо правилу, действительно были далеки от несокрушимого порядка буддийского переселения душ, и нет никаких оснований предполагать, будто даосы что-то из него заимствовали. И тем не менее бесспорно, что их доктрины, несмотря на свои фундаментальные различия,

подготовили дорогу буддизму. В течение трех столетий, в конце эпохи Чжоу, во времена Цинь и Хань, вся элита китайских мыслителей была подвержена влиянию мистической школы Лао-цзы и Чжуан-цзы, иногда очень глубокому, как поэт Цюй Юань, современник Чжуан-цзы, или поэт Сыма Сянжу, живший на полтора столетия позже, или историк Сыма Тань, отец Сыма Цяня. Когда первые буддийские миссионеры стали прибывать в Китай (вероятно, в течение I столетия н. э.), их идеи не вызвали слишком сильного удивления у тех, кто их слушал, так как последние были уверены, что столкнулись с каким-то отзвуком привычных им верований. Таким образом, последняя услуга, которую древние даосские философы оказали китайскому мышлению, заключалась в том, что они способствовали внедрению новой религии, во многих отношениях превосходившей все, что Китай создал до того времени.

АНРИ МАСПЕРО
И ЕВРОПЕЙСКАЯ ДАОЛОГИЯ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ПОЛЯХ КНИГИ
«ДАОСИЗМ»

Шел ноябрь 1944 г. Ленинград только-только отходил от ужаса блокады. Еще шли и шли похорошки, наполняя ледяным холодом сердца, и каждое слово Ольги Берггольд в радиоприемнике комком в горле напоминало о тех, кто никогда не вернется. Но в глазах ленинградцев уже ясно читалось ожидание Победы, и жизнь продолжалась во всех присущих ей формах. 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 программно-выступления Алексеев подчеркивал настоятельную необходимость использования в учебном процессе работ западных сиологов, которые должны быть доступны в русскоязычных переводах. Среди специалистов, книги которых безусловно должны быть переведены и доступны всем студентам, изучающим Китай, академик Алексеев назвал и Анри Масперо¹.

¹ Алексеев В. М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982. С. 186.

Для воплощения этой мечты Алексеева должно было пройти чуть более 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 XX в. 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 Масперо. Примечательно, что В. М. Алексеев не просто вскользь упомянул имя Масперо, но ставил его в один ряд с великими представителями французского китаеведения — его наставником Э. Шаванном (Edouard Chavannes, 1865—1918) и не менее великим современником П. Пельо (Paul Pelliot, 1878—1945)¹. Алексеев постоянно обращал внимание и коллег-преподавателей, и коллег-студентов на работы Масперо, называя этого большого знатока китайской культуры «настоящим сиологом» и «корифеем синологии».

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 (*Дао цзан*). Первое французское издание этой книги подготовил ученик Масперо — П. Демьевиль (Paul Demieville, 1894—1979), еще один выдающийся представитель французской школы синологии, специалист

¹ Там же. С. 313, 317, 368.

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. Демьевиль написал это предисловие, 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 китаеведческой литературе читателя, что перед нами не рядовая книга о даосизме. Статьи, которые в ней собраны, отражают пионерские для мирового китаеведения того времени подходы к даосизму, новаторские методы изучения этой сложной религиозно-философской системы и являются 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 в., 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 годов XX в. они явно обозначились и в методологии даологических исследований, которые осуществляли отечественные ученые¹.

¹ Речь идет о работах Э. С. Стуловой (1934—1993) конца 70-х годов XX в. и первых даологических публикациях Е. А. Торчинова (1956—2003), появившихся на рубеже 70—80-х годов (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-я НКОГК. Ч. 1. М., 1980. С. 101—105). Думается, лишь всецелое

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.

Во-первых, вспомним важнейший методологический принцип синологической школы академика Алексеева — любое китаеведное исследование должно основываться на тексте, исходить из текста и верифицироваться текстом. Этот подход, который мы

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 востребованными и во многих аспектах новыми для отечественной даологической научной традиции (см., напр.: Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 230—270). В еще большей степени вклад Стуловой в отечественную даологию связан с тем, что ее высочайшая культура работы с религиозным текстом на зэньяне, 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 годов (см., напр.: Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // НАА. 1982. № 2. С. 155—168). Многочисленные работы Торчинова последних десятилетий XX в. с очевидностью показывают, что он развивал даологическую «парадигму Масперо» не в меньшей степени, чем его зарубежные коллеги (библиографию см.: Кий Е. А. Евгений Алексеевич Торчинов (1956—2003) // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005. М., 2006. С. 309—321).

видим как в трудах самого Алексева, так и в работах блестящей плеяды представителей Ленинградской—Санкт-Петербургской школы китаеведения, был неотъемлемой частью и метода Масперо.

Во-вторых, 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 Масперо стал первым, кто методологически квалифицировал даосизм как высшую национальную религию Китая.

В-пятых, Масперо выделил в огромном и, как тогда казалось, хаотичном наборе текстов Даосского канона весьма показательные источники, анализ которых, по большому счету, и стал содержанием даологических изысканий во второй половине XX в.

Анри Масперо рассматривал даосизм как некую целостную и поступательно развивающуюся модель, истоки которой теряются в глубине веков, а расцвет приходится на период до эпохи Тан (VII—X 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 в себя 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 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 годов¹ и бурное развитие даологии в последние десяти-

¹ Всплеск интереса к даосизму с конца 60-х годов XX в. во многом обязан серии международных даологических конференций, которые способствовали превращению даологии из удела исследователей-одиночек в широкоштабный международный научный проект, объединивший

ученых разных школ, стран и континентов для достижения единой цели — введения 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 в себя 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; 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, до сих пор 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 (см.: *Kaltenmark M.* 1) *Ling-pao: Note sur un terme de Taoisme religieux* // *Melanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*. Vol. 2. Paris, 1960. P. 559—588; 2) *Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C.* // *TP*. 1963. Vol. 50. P. 1—78; 3) *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).

¹ Развитие европейской даологии в последние десятилетия XX в. шло столь стремительно, а количество на-

учных 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 XX 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» Масперо, но и лучшие аспекты социологического подхода М. Гране (Marsel Granet, 1884—1940), а потому его исследования — это прежде всего конкретный рассказ о людях, которые были носителями даосской традиции (*Strickmann M. A.* 1) *The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy* // *TP*. 1977. Vol. 63. N 1. P. 1—64; 2) *On the Alchemy of T'ao Hung-ching* // *Facets of Taoism...* P. 123—192; 3) *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 (*Lagerwey J.* 1) *Wu-shang pi-yao: somme taoïste de VIe siècle*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1981. Vol. 124; 2) *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; 3) *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York, 1987). Не меньшую известность в этот период получили и работы К. Шиппера (Kristofer Schipper,

б. 1934), ученика Кальтенмарка и Стейна. Ранние работы Шиппера появились в конце 50-х—начале 60-х годов XX в., но мировое признание ему принесли публикации 70—80-х годов, прежде всего конкордансы к «Дао цзюану» и отдельным сочинениям из него — «Хуан тин цзину» («Книга Желтого двора»), «Баопу-цзы» и даосской энциклопедии (*лэй шу*) «Юнь цзи ци цян» (см., напр.: REFEO. № 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 Лагеруэю, а потому в отдельных пунктах не защищена от придирок. К методу Шиппера близки и исследования А. Зайдель (Anna Katherina Seidel, 1939—1991), полностью воспринявшей даологическую «парадигму Масперо» (Seidel A. K. 1) *La divinisation du Lao-tseu dans le taoïsme des Han*. REFEO, 71. Paris, 1969; 2) *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, б. 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 Масперо. Ряд его ранних, но ярких публикаций конца 80-х годов (напр.: Verellen F. *Du Guangting (850—933) — taoïste de cour a la fin de la Chine*

и теоретические рассуждения, которые мы находим в этой книге, не соответствуют уровню современного понимания даосизма. Вот почему эту работу Масперо мы должны рассматривать прежде всего как часть истории науки, но не как руководство для современных даологических изысканий. Последнюю задачу должны выполнять другие книги других авторов¹.

médiévale. Paris, 1989. ИЭС, 30) продолжают не менее интересные работы последних лет (напр.: Verellen F. *The Heavenly Master liturgical agenda: The Petition Almanac of Chisong zi* // *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14. P. 291—343). Примечательно, что именно Вереллен вместе с Шиппером участвовал в подготовке впечатляющего научного проекта, связанного с описанием всех источников из 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.

¹ Современный уровень исследования даосской традиции отражают, например, монографии И. Робине и Р. Кирклэнда (*Robinet I.* 1) *Histoire du taoïsme: Dès origins au XIVe siècle*. Paris, 1991 (фр. издание.); 2) *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, подготов-

ленных американской исследовательницей даосизма Л. Кон (Livia Kohn, b. 1956), сумевшей превратить сложные научные тексты в работы, которые могут служить прекрасными учебными пособиями даже для начинающих студентов-востоковедов и религиоведов (см., напр.: *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 квалифицированном аналитическом обзоре молодого, но многообещающего китайско-американского исследователя 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 годах XX 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 Масперо. Совершенно уникальными, 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 XX 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, по сути просто не могущие устареть, поскольку основаны на скрупулезнейшем текстологическом анализе даосских источников (их названий 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 еще не осознало. Тонкое чувство древнеки-

Кроме того, когда в 1944 г. академик Алексеев говорил о том, что наши студенты должны иметь возможность использовать в учебном процессе переводы работ западных сиологов, он подчеркивал: «...надо переводить *лучшие* работы... западных сиологов, сопровождая их соответствующим *комментарием*, воспитывающим у учащегося критическое отношение к этой литературе» (курсив мой. — С. Ф.)¹. Иначе говоря, переводная научная книга, если мы будем придерживаться лучших традиций отечественного китае-

тайского 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 фундаментальный характер: *Robinet I. La revelation du Shangqing dans l'histoire du taoisme*. 2 vols. PEFEO, 137. Paris, 1984; *Robinet I. Taoist Meditation* / Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, 1993 (пер. оригинального фр. издания 1989 г.). Эту же традицию продолжают ученые, которые формально к французской школе даологии как будто 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. Кроль (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*. Vol. 5 (1989—1990). P. 15—53; *Kroll P. W. 1) The Barrier of Heaven* // *Etudes asiatiques*. Vol. 40, № 1 (1986). P. 22—39; 2) *Body Gods and Inner Vision: The Scripture of the Yellow Court* // *Religions of China in Practice*. Princeton, 1996. P. 149—155; 3) *Li Po's Purple Haze* // *Taoist Resources*. Vol. 7. Num. 2 (November 1997). P. 21—37.

¹ Алексеев В. М. Наука о Востоке. С. 186.

ведения, должна иметь подобающий ей комментарий¹. В данной книге, к сожалению, такой комментарий от-

¹ Перевод 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, несколько не снижают уровень этой замечательной англоязычной версии фундаментального даологического исследования Изабель Робине.

существует, вследствие чего пропедевтическая ценность этой работы отчасти теряется.

Одни аспекты даосизма, о которых Масперо говорит лишь вскользь, к настоящему времени уже имеют серьезную традицию изучения, включающую в себя не только научные статьи, но и отдельные монографии, другие аспекты все еще ждут своих исследователей.

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, которая здесь используется, в ряде случаев отличается от принятой в современных исследованиях, равно как и ссылки на тексты из Даосского канона¹.

Попутно заметим, что все наши критические суждения несколько не умаляют ни значения самой работы, ни роли ее великого автора в развитии евро-

¹ В работе Масперо все ссылки на эти источники даны по индексу Вигера: *Wieger L. Le Taoisme. 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 устарела. Для указания на источники из «Дао цзан» используют другие справочные издания — очень давний, но не утративший своей научной значимости 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*).

пейского китаеведения. Анри Масперо навсегда вошел в историю мировой науки как исследователь, который первым «открыл» научной общественности даосизм.

В заключение еще раз вернемся к началу нашего разговора. Ноябрь 1944 г., 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 Масперо не суждено было дожить до Победы. 17 марта 1945 г. он погиб в одном из самых страшных нацистских лагерей смерти — в Бухенвальде. Эта книга — памятник не только великому французскому ученому, но и великому гражданину, судьба которого так трагически перепелась с судьбами миллионов наших соотечественников.

Сергей Филонов
Амурский государственный университет
(Благовещенск)

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.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Даосизм в религиозных верованиях китайцев в эпоху Шести династий	8
Адепты даосизма и поиски бессмертия: психотелесные практики	8
Духовные техники: внутреннее зрение, медитация и мистическое соединение	19
Даосская церковь и спасение верующих: учреждения и церемонии	39
Поэт Цзи Кан и Общество Семи мудрецов в Бамбуковой роще	58
Состояние даосизма в первые века христианской эры	70
Библиографическое введение	72
Индивидуальная религиозная жизнь и поиски бессмертия	83
Внешняя религиозная жизнь: практики и упражнения	86
Внутренняя религиозная жизнь: боги и отношение к ним адепта	124
Даосские общины и публичный культ	165
Даосизм и ранние этапы истории буддизма в Китае	208
Приложение: Об истоках даосской религии и ее развитии до эпохи Хань	227

Святой и мистическая жизнь у Лао-цзы и
Чжуан-цзы..... 255

Анри Масперо и европейская даология: раз-
мышления на полях книги «Даосизм»
(С. Филонов)..... 278

Научное издание

Анри Масперо

ДАОСИЗМ

Редактор издательства Т. В. Глушенкова

Художник П. Палей

Технический редактор И. М. Кашеварова

Корректоры Э. Ю. Иванова, Т. С. Павлова и Я. Л. Сухова

Компьютерная верстка Е. С. Егоровой

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 11.01.07. Подписано к печати 27.07.07.

Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Бумага офсетная.

Гарнитура Академическая. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15.5. Уч.-изд. л. 13.3.

Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 4011. С 68

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru.

Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026924-8



9 785020 269248

Даосизм

**В этой книге публикуются
три не издававшиеся ранее работы
выдающегося французского синоведа
Анри Масперо (1883–1945).**

Внимание читателя предлагаются работы о даосизме первых столетий христианской эры – эпохи, когда эта религия возникает в тех формах, которые отныне сохраняются почти неизменными. Масперо был первым как на Востоке, так и на Западе и остается до сих пор единственным, кто отважился на научное исследование истории и литературы даосизма того времени. Три предлагаемых работы представляют собой опыт популяризации или, скорее, синтеза исследований того предмета, которым Масперо не переставал заниматься более двадцати лет.

ISBN 978-5-02-026924-8

