ПУТЬ ЗОЛОТА И КИНОВАРИ

Даосские практики в исследованиях и переводах

Е.А.Торчинова

Санкт-Петербург
«Азбука-классика»
«Петербургское Востоковедение»
2007

УДК 299.513
ББК Э342-5
П 90

© Е. А. Торчинов (наследник), 2007
© «Петербургское Востоковедение», 2007
© «Азбука-классика», 2007

ISBN 978-5-85803-351-6 (Петербургское Востоковедение)
ISBN 978-5-352-02179-8 (Азбука-классика)

ДАОССКИЕ ПРАКТИКИ

Аннотация

Книга известного петербургского востоковеда Е. А. Торчинова посвящена рассказу об «искусствах Пути» — даосских методах обретения бессмертия (в том числе и физического) и совершенства. На основе привлечения огромного фактического материала автор доступно и вместе с тем обстоятельно рассказывает о связи даосских методов совершенствования с даосской картиной мира, раскрывает сущность таких практик, как гимнастические и дыхательные упражнения, сексуальные техники, различные способы медитации и мистического созерцания. Особая глава посвящена алхимии — как внешней, лабораторной (*вай дань*), так и внутренней, йогической (*нэй дань*). Также Е. А. Торчинов исследует современную практику *цигун* («работа с жизненной энергией»), рассматривая ее как наследницу древних даосских «искусств».

В приложении к книге дается перевод двух эзотерических текстов, найденных китайскими археологами в древних погребениях в местечке Чанша-Мавандуй («Десять вопросов» и «Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной»); главное в этих текстах — даосская сексуальная практика и ее связь с древнекитайской медициной.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся религиями и культурой Китая.

Введение

Дао — Истина и Метод

Пусть читатель, прочитавший этот заголовок, не подумает, что мы поведем речь о герменевтике и обратимся к знаменитой работе патриарха современной философии и культурологии Гадамера. Нет, мы будем говорить исключительно о даосизме и только о нем.

Даосизм — традиционное китайское религиозно-философское учение, уже само название которого как бы возвещает о его практичности. Даосизм (от кит. *даоцзяо*) — Учение Пути, а Путь — это нечто, предполагающее движение по нему, то есть некоторую практику. Конечно, понятие *дао* — отнюдь не изобретение даосов, ибо и конфуцианцы, и легисты, и моисты, и даже позднее буддисты — все они использовали это слово для обозначения того, что мы назвали бы Истиной. Китайским аналогом выражения «поиски истины» будет «поиски Дао». Но, в отличие от нашей Истины, которая, как известно, есть *истина*, *Дао* не есть только онтологическая реальность, бытийная и бытийствующая. Поиск *Дао* поэтому не есть поиск того, что *есть*, не есть поиск реальности, не есть поиск бытия. Это есть еще и поиск Метода, а также и Метод поиска. Не случайно это слово в своем первом словарном значении — "путь", "дорога". Оказавшись в городе Тяньцзине, например, вы

увидите, что там улицы обозначаются не стандартным китайским словом *цзе*, а именно словом *дао*. Таким образом, *дао* практично и прагматично, оно есть не только Истина, но и сам поиск истины, а также способ, благодаря применению которого истину можно найти.

Один из крупнейших философов Китая XX в. — Фэн Ю-лань (1895—1990) в своей книге «Краткая история китайской философии» приводит такой анекдот, очень хорошо проясняющий «методологическую» направленность традиционной китайской мысли, ее приверженность не столько результату, сколько методу, тому золотому ключику, который отворяет дверь, ведущую к искомому результату. Вот этот анекдот. Некий дровосек встретил в горах даосского бессмертного и разговорился с ним. Бессмертный, которому дровосек понравился, пообещал ему исполнить любое его желание. Дровосек попросил золота. Бессмертный коснулся пальцем огромного валуна, и тот немедленно превратился в золотой слиток. Увидев, что дровосек как-то странно смотрит на слиток и не берет его, бессмертный осведомился, не слишком ли мало он дал золота. На это дровосек ответил: «Я передумал, мне больше не нужно золото. Мне нужен твой палец!» Вот *Дао* как раз и есть тот универсальный «палец», благодаря которому можно обрести... *Дао*!

Поэтому даосизм не есть учение лишь о *Дао*-Истине или о *Дао*-Методе. Это есть двуединое учение об Истине-Пути, Истине как Пути и Пути как Истине. Конечно, таинственный основатель даосизма Лао-цзы говорит в «Дао-Дэ цзине» — «Каноне Пути и Благодати» (по крайней мере, традиция связывает этот текст с его именем): «*Дао кэ дао фэй чан дао*», что можно, даже не допуская особых вольностей, перевести как «Проходимый Путь не есть Вечный Путь». Но тем не менее это

все-таки Путь, а Путь (любой путь) одолеет идущий. Даосам чуждо неверие в собственные силы и пренебрежение к известному принципу, знакомому нам по Новому Завету: «Царствие Божие усилием берется». Только усилие даосов лишено насилия, оно самотаково («естественно» — *цзы жань*) и ненавязчиво («недеятельно» — *у вэй*). Даосы говорят: «*Во мин цзай во, бу цзай юй тянь*», что означает: «Моя судьба зависит от меня самого, а не от Неба».

Таким образом, даосы привержены Пути не только как высшей Истине или высшему Принципу, но и как Методу. И в этом последнем смысле слово *дао* у даосов синонимично таким словам, как *фан* ("метод") и *фа* ("закон"). Эта лексическая синонимия имеет уже вполне конкретные историко-философские проекции, а именно связь древних даосов с философскими школами законников-легистов (*фа цзя*) и натурфилософов, вышедшими, в свою очередь, из среды «мужей методов» (*фан ши*) — магов и оккультистов. Но это, как говорится, уже совсем другая история.

Для нас важно то, что даосизм — учение в высшей степени практическое и практичное. В нем важны не столько *знания* учителя, сколько его *умения*. Современные тайваньцы, например, говорят: «Учитель учит не словами, учитель учит своим телом». Поэтому суть даосизма мы постигаем не тогда, когда изучаем философскую мысль ранних даосских памятников или философов школы Учения о Сокровенном (*сюань-сюэ*), а когда обращаемся к текстам, описывающим даосские искусства (*шу*) и практические методы. И здесь сочинения, посвященные алхимии и дыхательным упражнениям, литургике и созерцанию, откроют нам то единственно важное для даосизма, что оставалось «сокровенным», пока мы с мучительными усилиями продирались через интел-

лектуальные хитросплетения и грамматические изыски таких мэтров даосской мысли, как Хэ Янь, Ван Би или Го Сян. И сама даосская философия после этого станет нам понятнее, а в чем-то и ближе. Итак, в путь!

Но вначале все-таки немного теории.

Немного теории. О жизненной силе и природе сущего

Среди категорий китайской культуры нет ни одной столь важной для понимания даосских практик, как *ци*. Уже тот факт, что это слово переводилось на русский язык и как "дух", и как "материя" (я не касаюсь таких «нейтральных» переводов, как "эфир" и "пневма"), свидетельствует о том, что мы встретились с чем-то загадочным и достаточно странным: ведь для нашей культуры дух и материя — нечто взаимоисключающее, и одна и та же сущность никак не может быть и тем и другим. Или для этих странных китайцев не существует закона исключенного третьего? *Ци* — понятие, конечно, весьма полисемичное, многозначное, поэтому начнем с его философского и мировоззренческого смыслового уровня.

Древнекитайский философ-скептик Ван Чун (I в. н. э.), рассуждая о природе *ци*, привел пример, который можно считать классическим: *ци*, сгущаясь, становится веществом, а истончаясь, — духом, подобно тому как лед при нагревании превращается в воду, а вода — в пар[1]. Таким образом, между духом и веществом, материей и сознанием нет и не может быть непреодолимой грани, это не более чем разные состояния, модусы единой

[1] Интересно, что этимологически иероглиф *ци* представляет собой изображение пара, поднимающегося над котлом, в котором варится рис.

субстанции. Все, что есть в мире, — это *ци*, и кроме *ци* и его состояний ничего нет. Утонченное, разреженное *ци* — дух, сгустившееся — вещество. *Ци* в своей первозданной тончайшей природе, еще не знающей полярности отрицательного (темного, женского) — *инь* и положительного (светлого, мужского) — *ян*, есть не что иное как Изначальный Дух (*юань шэнь*). Но и самый неотесанный и бездушный камень как бы чреват одухотворенностью, подобно тому как и в безднах Изначального Духа притаилась грубая вещественность. Вещество — «замороженный» дух и дух — «оттаявшее» вещество. Поэтому если правда то, что природа в своей основе одухотворена, то справедливо также и то, что дух природен, натуралистичен. Материя и дух единосущны и взаимосводимы, здесь нет места для трансцендентного мира вечных идей или дуализма духа и вещества, духа и плоти. Более того, дух и вещество находятся в состоянии постоянного взаимоперехода, взаимопереплавки. Мир — гигантский горн, в котором все сущее, представляющее собой лишь различные формы и состояния *ци*, постоянно переплавляется, меняя свои очертания. Как писал великий поэт — одописец и философ Цзя И (200—168 до н. э.):

Бесконечно Великий Гончар
    мириады вещей созидает.
Не познать размышлением Небо,
    Дао-Путь не постигнуть рассудком,
И мгновение смерти своей
    разве кто-нибудь знает?
Можно Небо и Землю
    с пылающим горном сравнить.
Превращения и перемены
    свершают работу,
Уголь — силы *инь-ян*,

все на свете — кипящая медь.
То погаснет, то вновь разгорится огонь,
переплавкам вселенским нет счета,
Не найти постоянства ни в чем.
Мириады метаморфоз,
сотни, тысячи превращений,
Нет предела-конца непрестанному
круговороту.
Человек появляется в мире невольно —
к чему так цепляться за жизнь?
После смерти изменится,
Станет чем-то иным,
горем можно ли это назвать?

Ци предельно динамично. Оно не есть покоящаяся и «пребывающая» субстанция, скорее, о *ци* можно помыслить как о мощных потоках жизненной силы, жизненной энергии, пронизывающих всю вселенную и формирующих всю вселенную. Все в мире столь же динамично. Онтология даосизма — онтология процессов, а не вещей. Каждая вещь — тоже процесс. Вот гора. Кажется, что она неизменна. Но ведь и она некогда возникла, она постепенно стареет, обветривается и наконец превращается в песок. А потом в ходе каких-то тектонических процессов из этого песка может возникнуть новая гора. В мире господствуют перемены (*и*); «совершенный мудрец следует им — и процветает, низкий человек противится им — и гибнет». И *Дао*-Путь — великий Регулятор перемен.

Итак, *ци* динамично, по своей сути это жизненная энергия, жизненная сила, пронизывающая весь мир, все вещи и все существа этого мира. Мир даоса — не спиритуален и не материален, он энергиен.

«Человек живет в *ци*, подобно тому как рыба живет в воде», — часто говорят даосы. Но *ци* не только вокруг человека. Самое главное, что оно и в самом человеке (я

имею в виду *ци* в узком смысле этого слова, как жизненную энергию, витальную силу): через энергетические каналы (*цзин*) нашего тела *ци* циркулирует по всему организму, наполняя жизнью каждую клетку, каждый орган, каждую кость или мышцу. В основе любой болезни — нарушения циркуляции *ци*, «засоры» и «заторы» на его пути. И мудрый врач лечит не больной орган и тем более не симптомы болезни, он восстанавливает свободную циркуляцию *ци* в теле, разрушая воздвигнутые на его пути барьеры и дамбы. Это одна из основ традиционной китайской медицины, тесно связанной в своем развитии с даосизмом. Да и сами меридианы знаменитой китайской акупунктуры (иглотерапии) есть не что иное, как каналы, по которым текут потоки Единой Силы — животворящего *ци*. Но об этом подробнее немного позже.

В некоторых текстах *ци* сближается с кровью, и тогда мы имеем достаточно широко распространенное в мире представление о крови как носителе жизненности и одушевленности (Библия, стоики). О таком сближении свидетельствует даже современный китайский язык, в котором слово «кровь» представлено биномом *сюэ-ци* ("*кровь-ци*").

Все это имеет самое непосредственное отношение к даосским практикам, ибо именно умение концентрировать, накапливать *ци* в теле, обеспечивая его беспрепятственную циркуляцию (иногда отличающуюся от циркуляции в теле «профана»), образует самую суть даосских методов обретения бессмертия и совершенства. «*Ци* для жизни» — вот кредо практикующего даоса.

Бессмертие и бессмертные

Для традиционной китайской культуры нехарактерна вера в бессмертие души. Реальным признавалась толь-

ко единая психофизическая целостность живого существа. Сам дух, как мы видели, понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция — *ци*. После смерти тела она рассеивалась в природе. К тому же даосизм унаследовал от архаического шаманизма учение о множественности душ — животных (*по*) и мыслящих (*хунь*). Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие (*шоу*) стало одной из важнейших ценностей китайской культуры. Постепенно возникла вера в возможность обретения бессмертия через употребление особых снадобий растительного или минерального происхождения. Существовали и представления о наличии в океане особых островов, населенных бессмертными, а знаменитый объединитель Китая император Цинь Ши-хуан (III в. до н. э.) даже посылал морскую экспедицию с целью отыскать такой остров. Однако даосизм не удовлетворился идеалом простого физического, пусть и бесконечного, продления жизни. Истинный даосский бессмертный (*сянь, шэнь-сянь*) в процессе движения по пути бессмертия радикально трансформировал, преображал свое тело, которое приобретало сверхъестественные силы и способности — умение летать по воздуху, становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах и даже сжимать время. Радикальной трансформации подвергалось и сознание в процессе занятия даосской медитацией: бессмертный в полной мере ощущал и переживал даосскую картину мира, реализуя идеал единства (единотелесности) со всем сущим и с *Дао* как таинственной первоосновой мира.

Обращаясь к концепции *сяня*, следует прежде всего посмотреть решение даосскими теоретиками проблемы

соотношения духа и тела. Наиболее четко его выразил Гэ Хун (284–363 или 343 н.э.), в четвертой главе своего знаменитого трактата «Баопу-цзы» указавший, что они соотносятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух); когда воск истает, то и свеча перестает гореть (образ, восходящий к вольнодумцу рубежа новой эры Хуань Таню). Во всяком случае, гибель тела приводит к гибели духа, как и в додаосских архаических верованиях.

В комментарии к позднему (эпохи Мин, 1368— 1644) трактату «Канон зародышевого дыхания» («Тай си цзин», автор Ван Вэнь-лу) даос Хуань Чжэнь говорит о соотношении жизненной энергии (*ци*) и духа (*шэнь*) следующее: «Дух — это дитя *ци*. *Ци* — мать духа. Дух и *ци* следуют друг за другом подобно телу и тени... Тело жилище духа. Дух господин тела. Если хозяин пребывает в покое, то дух живет в нем. Если хозяин обеспокоен, то дух покидает его. Если дух уходит, то *ци* рассеивается (здесь слово *ци* употребляется в узком значении: жизненная сила, дыхание, аналог индийской *праны*. — *Е. Т.*)... Дух внутри *ци* подобен зародышу в утробе матери. Они единотелесны по самой своей сути». Таким образом, здесь говорится, что: а) дух производен от *ци* как его субстанции; б) дух более ценен, чем тело, жизненная сила зависит от духа; в) дух и *ци* обладают одной и той же природой, они единосущны. Таким образом, человеческая личность воспринимается здесь в качестве единого психофизического целого. В даосской онтологии «Юнь цзи ци цянь» (составитель — Чжан Цзюнь-фан, XI в.) также говорится: «Тело обретает *дао*, и дух также обретает *дао*: ...тело обретает состояние бессмертного, и дух также обретает состояние бессмертного» (сочинение «Юань ци лунь» — «Об изначальном *ци*»). Отсюда легко следует вывод, что высшая цель даосской религии заключается в продлении жизни и

обретении бессмертия, причем прежде всего для даосов важна неразделенность духа и тела. Тело для даосов выступает условием функционирования духа, «колесницей духа». Вот весьма характерная цитата из «Хуанди нэй цзин» («Канона Желтого Императора о внутреннем» — одного из классических текстов по теории китайской медицины): «Сердце — это чиновник государя, из него исходит свет духа... Если тело повреждено, то дух его покидает; если дух его покидает, то наступает смерть».

Следует отметить, что натуралистическая модель мира, характерная для даосизма, предполагала также восприятие чувственного космоса в качестве совершенного и гармоничного универсума, вследствие чего в рамках китайской культуры не могли появиться такие концепции, как *сансара* (круговорот рождений-смертей) и *мокша* (*нирвана;* освобождение) в индийской культуре, поскольку таковые предполагали обесценивание космоса и эмпирической личности. Эта же натуралистическая установка диктовала, следовательно, и ценность индивидуальной жизни и «бытия в мире» (ср. знаменитое «приложение» к «Канону Перемен» под названием «Сицы чжуань»: «Величайшей благой мощью (*дэ*) космоса (Неба и Земли) является жизнь (способность к порождению — *шэн*))». Натуралистический витализм и энергизм китайской мысли предполагал чрезвычайно высокую оценку жизни, а долголетие с самого начала складывания китайской культуры выступало в качестве ее фундаментальной ценности. В даосизме эти черты китайской духовной культуры преломились в учении о *Дао* как источнике жизни и бессмертия:

> Дао управляет жизнью. Если бы Дао исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать по-

томкам. Если бы все сущее не смогло жить и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель («Тай пин цзин» — «Канон Великого Равновесия»; начало новой эры).

Любопытно, что на этой же основе добуддийский даосизм отрицал идею целомудрия и безбрачия, что в первые века существования буддизма в Китае было важным пунктом полемики между двумя религиями:

Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрия» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира («Канон Великого Равновесия»).

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе Маошань соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения «духовного брака» с «небесным бессмертным». Таким образом, можно утверждать, что общим условием существования культа бессмертных был натурализм китайской культуры с его жизнеутверждающей позицией. Представление о недвойственной двуполярности человеческого существа как органического единства психических и физических характеристик нашло свое отражение в учении о двух аспектах «пути бессмертия» — совершенствовании тела (гимнастические и дыхательные упражнения, макробиотика и т. д.) и совершенст-

вовании духа (медитативное созерцание, техника визуализации и т. д.). К XI в. оно развилось в доктрину одновременного совершенствования «природной сущности» (син), выражающей сознательно-рациональное психическое начало, и «жизненности» (*мин*) — *син-мин шуан сю*. В этой связи, кстати, характерны постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца-ума» (*синь*; в китайской традиции сердце — седалище не столько чувств, сколько мысли и интеллекта) или «природной сущности» (*син*) и игнорировала энергийное виталистическое начало в человеке (*мин*). Это делало буддийскую практику, с позиций даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия.

В средневековых трактатах получила развитие и персонология бессмертных. Наиболее распространенной была их тройственная градация, зафиксированная в «Баопу-цзы»: 1) «небесные бессмертные», вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, при этом они заняли место в божественной бюрократии небесных божеств; 2) «земные бессмертные», скрывающиеся в «знаменитых горах» (*мин шань*) или «пещерных небесах» (*дун тянь*), часть из них продолжают даосскую практику для вознесения на небо; 3) «бессмертные, освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь*), обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение.

«Канон Великого Равновесия» («Тай пин цзин») дает иную персонологию, включенную в общую девятеричную классификацию личностей, данную в этом тексте:

1) рабы (*ну бэй*); 2) народ (*минь жэнь*); 3) добрые люди (*шань жэнь*); 4) мудрецы (*сянь жэнь*); 5) совершенномудрые (*шэнь жэнь*); 6) люди *дао* (*дао жэнь*); 7) бессмертные (*сянь жэнь*); 8) истинные люди

(*чжэнь жэнь*) и 9) божественные люди (*шэнь жэнь*). Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей-существ; горам и потокам (добрые люди и мудрецы совокупно); *инь—ян;* пяти стихиям, четырем сезонам; Земле; Небу.

Поздние тексты в качестве нормативной дают пятеричную классификацию:

1) демонические бессмертные (*гуй сянь*), т. е. преданные *Дао* люди, не достигшие, однако, больших результатов в своей духовной практике, после смерти они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» (*цин лин*) по своей природе;

2) человеческие бессмертные (*жэнь сянь*) — даосы, накопившие большую силу *дэ*, творившие благо, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь;

3) «земные бессмертные» (*ди сянь*) — люди, «взявшие за образец Небо и Землю», действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил, вернувшие свои пневменные энергии в «киноварные поля» тела и создавшие из них практикой «внутренней алхимии» (*нэй дань*) «снадобье бессмертия»;

4) «святые (божественные) бессмертные» (*шэнь-сянь*) — более совершенные «земные бессмертные», уничтожившие в себе отрицательно заряженное (*инь*) *ци*, создавшие новое тело, состоящее из чистого положительно заряженного (*ян*) *ци* и пришедшие в гармонию со вселенским миропорядком;

5) «небесные бессмертные», сила *дэ* которых полностью соединилась с *дэ* космоса и которые по призыву Неба стали «небесными чиновниками» (*тянь гуань*) в божественной иерархии небес.

Нетрудно заметить, что простое продление жизни квалифицируется здесь значительно ниже бессмертия, связанного с изменением статуса бессмертного, его «одухотворением» и сакрализацией, это вновь указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации, одухотворении бытия, а не просто о продлении физического существования. Во многом победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма. Со временем на бессмертных стали смотреть как на даосских аналогов Будд, что привело в XVI—XVII вв. к появлению синкретических школ (с преобладанием даосского элемента) Бессмертных-Будд (*сянь-фо*), в которых положения буддийской доктрины воспринимались исключительно через призму даосской традиции.

В завершение хотелось бы еще раз выделить основные черты доктрины бессмертия. Она является центральной доктриной даосизма, тем идеологическим комплексом, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма как развитой и организованной религии. Доктрина бессмертия предполагает веру в то, что человек в результате определенной религиозной психофизиологической практики может достигнуть некоего состояния, предполагающего:

1) бесконечное продление жизни человека как единого психосоматического целого, соотносимого с макрокосмом как его аналогом;

2) обретение нового, сакрального (священного), статуса, рассматривавшегося в позднем даосизме как особое «совершенное» психическое состояние;

3) получение вследствие этого особых сверхъестественных способностей.

Доктрина бессмертия могла сформироваться в качестве центральной религиозной сотериологической (от

греческого слова *soter* — "спаситель") идеи только в рамках натуралистического мировоззрения, сохранившего непосредственную связь с архаическими представлениями и соответствующим религиозным комплексом, переосмысленным в даосизме.

Даосское тело

Как мы уже говорили, потоки животворящего ци текут по каналам тела. Эти каналы (*цзин*) пронизывают все тело, образуя как бы тончайшую эфирную паутину. Однако среди них есть особенно важные для даосской практики.

Если вы посмотрите на атлас китайской акупунктуры, то увидите, что среди меридианов, то есть тех же каналов, особо выделены восемь так называемых «чудесных» каналов. Они не играют важной роли в медицине, но для даосской практики именно они (точнее, два из них) имеют принципиальное значение. Эти два канала называются *жэнь май* (или *жэнь мо*) и *ду май* (или *ду мо*), что можно перевести как «вена регуляции» и «вена контроля». Одна из них начинается в промежности (точка *хуэй инь*) и идет вверх вдоль позвоночника через макушку головы (точка *бай хуэй*) к верхней десне. Вторая начинается в нижней десне и идет вниз через пуп к промежности. Таким образом, оба канала образуют как бы круг, разорванный в полости рта; даос устраняет этот разрыв, строя «сорочий мост» (образ из древней легенды о Пастухе и небесной Ткачихе), то есть прислоняет кончик языка к нёбу, в результате чего образуется «малый небесный круг» (*сяо чжоу тянь*), играющий очень важную роль как в даосских дыхательных упражнениях, так и в практике внутренней (созерцательной) алхимии (*нэй дань*).

Сплетения каналов образуют три тонких энергетических центра, являющихся своего рода резервуарами *ци;* эти центры называются «киноварными полями» (*дань тянь*). Их локализация такова: нижняя часть живота (немного ниже пупа), центр груди и голова. Головной центр в поздних текстах часто называется *нивань гун,* что дословно переводится как "дворец глиняного шарика", но скорее всего слово *нивань* здесь представляет собой даосскую транскрипцию буддийского термина *нирвана* и понимать его следует как "дворец нирваны".

В ранних даосских текстах упоминается только один из этих центров, нижний (известный также как *ци хай* — "море *ци*"). Только в начале IV в. Гэ Хун впервые описал все три киноварных поля:

> Одно имеет как бы знак и образ, у мужчин величиною в девять фэней, а у женщин — шесть фэней; в двух цунях[2] четырех фэнях ниже пупа оно находится в «киноварном поле», или же ниже сердца оно пребывает в «киноварном поле середины», и это «золотая башня вишнево-красного дворца». Оно действует также в пространстве межбровья, цунем же выше находится «пресветлый престол», двумя цунями выше — «пещерный покой», тремя цунями выше — верхнее «киноварное поле» («Баопу-цзы нэй пянь», гл. 18).

Позднее описание трех «полей» становится нормой, хотя и сейчас если говорится о киноварном поле без дальнейших уточнений, то имеется в виду именно нижний центр.

---

[2] В эпоху Гэ Хуна *цунь* составляет 2,412 см, *фэнь* — 2,412 мм.

Для любого человека, знакомого с индийской йогой, совершенно очевидна близость даосского учения о киноварных полях с индийской теорией чакр (*чакра* — "колесо" на санскрите) — тонких парафизиологических центров, являющихся резервуарами *праны*, жизненной силы (в этом аспекте вполне аналогичной китайскому *ци*). Однако индийские йогические тексты говорят о семи основных и ряде дополнительных чакр. Но три из них вполне аналогичны даосским: *свадхиштхана чакра* — нижнее, *анахата чакра* — среднее, тысячелепестковый «лотос» *сахасрара чакры* — верхнее киноварные поля. Интересно, что упоминаемый Гэ Хуном промежуточный центр «пещерный покой» (*дун фан*) в межбровье тоже имеет свой индийский аналог — это *аджня чакра*, так называемый «третий глаз», центр, играющий исключительно важную роль в различных йогических упражнениях (иногда он полагается «тонким» коррелятом знаменитой шишковидной железы, которую Рене Декарт считал «седалищем души»).

Перед даосами всегда (особенно остро после того, как китайская медицина стала использовать европейские методы и производить вскрытие умерших) стоял вопрос о том, почему эти структуры не были известны врачам. Существует два наиболее распространенных ответа на этот вопрос. Во-первых, даосы говорят, что все эти структуры имеются только у живого человека (ведь они выражают его жизненность!) и немедленно исчезают в момент смерти. Во-вторых, речь идет о тонких структурах энергетической природы, которые у обычного человека присутствуют лишь в самой зачаточной форме, его тело не организовано столь тонко, как тело практикующего даоса, постепенно своим духовным деланием создающего парафизиологические структуры киноварных полей, «дворцов» и «покоев»,

наличие которых свидетельствует о постепенном одухотворении профанического тела и его превращении в тело бессмертного.

В заключение отметим, что методы, предполагающие развитие тонких эфирных, или пневменных (*ци*), структур тела, присутствовали в даосизме с самого момента его возникновения, и во многом именно они определяли магистральный путь развития практической стороны этой религии. К ним относятся и различные формы визуализации внутреннего ландшафта тела, различные типы созерцания и медитативного самоуглубления и дыхательные упражнения, а также, конечно, такая сложная синтетическая форма даосского делания, как внутренняя алхимия. Важны они и для современного *цигун* как секулярного (светского) наследника даосской сакральной практики.

И последнее, но далеко не второстепенное. Даосы всегда смотрели на тело человека как на микрокосм, малую вселенную, «малые Небо и Землю». «Человеческое тело — малые Небо-Земля суть» (*жэнь шэнь чжэ сяо тянь-ди е*), — часто говорится в даосских текстах. Но мир, по классическим китайским представлениям, вечен, а следовательно, вечным должно быть и тело-микрокосм, подобие этого мира. На достижение этого состояния, утраченного из-за отступления рода человеческого от *Дао*-Пути универсума, и направлены прежде всего практические методы даосских отшельников и алхимиков.

Космология

Представления даосов о мире также имеют самое непосредственное отношение к нашей теме, ибо знание о строении вселенной никогда не было для людей Пути

просто некоей абстрактной информацией. Космический порядок — основа порядка социального; более того, поскольку само тело, как мы видели, представляет собой образ вселенной, некий сколок космической голограммы, оно управляется теми же самыми законами, которыми управляется и универсум. Следовательно, знание об одном есть ключ и к знанию о другом: «Знающий мать знает и дитя» — так говорится в «Дао-Дэ цзине».

В даосских текстах мы можем найти очень много весьма сложных и даже запутанных космологических моделей, однако если вычленить из них самое главное, абстрагируясь от деталей и мифологических образов, то мы получим не что иное, как знаменитую «Схему Великого Предела» («Тай-цзи ту»), размышления о которой привели философа Чжоу Дунь-и (1017–1073) к созданию первой философской системы в рамках неоконфуцианской традиции. Однако создали-то знаменитую «Схему» даосы, а к Чжоу Дунь-и она пришла от преемников известного даосского мудреца X в. Чэнь Туаня (ум. 989), которого и следует считать подлинным основателем неоконфуцианства! Рассмотрим эту «Схему» в ее исконном даосском контексте и отнесемся к ней как к некоему «конспекту» даосских космологических моделей и учений.

В основе сущего находится Беспредельное (*у цзи*), которое есть не что иное, как Изначальный Дух (*юань шэнь*), *ци* в его тончайшей форме. Это первоначало может быть также названо Хаосом (*хунь-дунь*) или Единым (*и*), или Изначальным *Ци* (*юань ци*). Оно абсолютно просто, лишено какой-либо оформленности (*син*) и чуждо какой-либо дифференциации, а поэтому есть также Отсутствие (*у*) или Отсутствие даже самого Отсутствия (*у у*).

В силу каких-то неведомых причин (о них в текстах

никогда не говорится, думается, что даосы просто сказали бы: «Потому что такова природа первоначала») это простое Беспредельное начинает приобретать как бы полярную заряженность, как бы поляризуется: одна его «часть» (на самом деле, конечно, никаких частей у Беспредельного нет и быть не может, это просто фигура речи) обретает положительный (*ян*), а другая — отрицательный (*инь*) заряд. Здесь эти слова никоим образом не следует понимать как синонимы пар «добрый—злой», «хороший—плохой»: это именно «положительное—отрицательное», или «плюс—минус» в самом что ни на есть объективном «естественнонаучном» смысле. Вариантами инварианта «отрицательного» будут слова «тьма», «женственность», «холод», «покой», «низина» и тому подобное, а «положительного», соответственно, — «свет», «мужественность», «жар», «движение», «вершина» и прочее в том же роде (можете продолжить самостоятельно оба ряда). Таким образом, Единая Сила — *ци* Беспредельного становится двойственной, появляется отрицательное *ци* (*инь-ци*) и положительное *ци* (*ян-ци*). Но они не остаются в статическом состоянии, а начинают переходить друг в друга, поля как бы обмениваются зарядами: «Один раз *инь*, один раз *ян* — это и есть Дао-Путь». В отрицательном как бы сокрыто положительное, а в положительном — отрицательное, они, как говорят китайские мыслители, коренятся друг в друге. Сила *ян* доходит до предела своей зрелости и переходит в *инь*, которая, в свою очередь, переходит в *ян*. Это состояние двуединого *ци* называется Великим Пределом (*тай-цзи*) и графически изображается в виде знаменитой «Монады» — круга с черной и белой каплевидными половинами, в широких концах которых изображаются точки противоположного цвета, символизирующие потенции отрицательного в

положительном и положительного в отрицательном[3]. Этот Великий Предел есть вечный Корень и Источник (*бэнь юань*) всего сущего, наполняющий все жизненной силой и энергией.

Однако процесс перехода отрицательного в положительное и наоборот постепенен и включает в себя несколько, а именно пять, фаз, которые в соответствии с древней традицией называются *пятью первоэлементами* (*у син*): это дерево, огонь, земля, металл и вода (такой порядок перечисления называется порядком взаимопорождения; существует и порядок взаимопреодоления, также важный для даосской практики: дерево преодолевается металлом, металл преодолевается огнем, огонь преодолевается водой, вода преодолевается землей, земля преодолевается деревом и так далее). Какие же фазы процесса «один раз *инь*, один раз *ян*» маркируются этими «первоэлементами»? Дерево — зарождающееся *ян*, огонь — зрелое *ян*, земля — равновесие того и другого, металл — зарождающееся *инь*, вода — зрелое *инь* (и затем снова дерево — зарождение *ян*). Одновременно каждый из пяти первоэлементов представляет собой маркер некоего классификационного ряда. Другими словами, китайская мысль устанавливает ряды соответствий между первоэлементами как определенными состояниями *ци* и различными явлениями, как бы воплощающими в себе эти состояния. Приведем примеры таких рядов соответствий:

---

[3] До сих пор среди ученых нет единого мнения о времени появления этого символа. Самой ранней возможной датой можно считать II—III вв. н. э. (философ III в. Хэ Янь в одном из своих сочинений описывает взаимодействие *инь* и *ян* так, как если бы перед ним лежал символ «Монады» и он описывал бы его). Самой поздней (и наиболее вероятной) датой является вторая половина правления династии Тан (точнее, IX в.).

Дерево — зарождение *ян* — восток — весна — зеленый — дракон — гуманность — печень.

Огонь — зрелость *ян* — юг — лето — красный — феникс — благоговение — сердце.

Земля — гармония *инь-ян* — центр — середина года — желтый — желтый дракон — искренность — селезенка.

Металл — зарождение *инь* — запад — осень — белый — тигр — справедливость — легкие.

Вода — зрелость *инь* — север — зима — черный — черепахозмея — мудрость — почки.

Можно спросить: что общего между весной, драконом и печенью? Ответ очень прост: эти три явления (во времени, животном мире и микрокосме тела) воплощают в себе одно и то же состояние *ци*, а именно — состояние зарождения и нарастания его положительной (*ян*) заряженности.

Забегая вперед, позволим себе еще одно замечание: схема пяти первоэлементов исключительно важна для даосской практики, ибо во многом является ее методологической основой, обусловливая как сам тип и порядок выполнения упражнений, так и язык описания последних. Так, пара «дерево—металл», или (что то же самое) «дракон—тигр», или «ртуть— свинец» является базовой для понимания правил и принципов даосской внутренней алхимии (например, соитие тигра и дракона, говорится в тексте, ведет к союзу истинных ртути и свинца и возникновению бессмертного зародыша).

Следующей ступенью формирования мира является установление Неба (как тотального воплощения заряда *ян*) и Земли (*инь*), мужского и женского, за чем следует уже появление всех родов сущего, как вещей, так и существ, живущих в соответствии с великим принципом Перемен (*и*) и Превращений (*хуа*). Чжоу Дунь-и, резю-

мируя все сказанное им об эволюции Великого Предела, возглашает: «Все сущее есть лишь пять первоэлементов, пять первоэлементов есть лишь два модуса — *инь* и *ян*, два модуса есть лишь единый Великий Предел». И Великий Предел есть лишь единое Изначальное *Ци*, добавляют даосы.

В завершение краткого обзора даосского образа мира остается лишь сказать несколько слов о таких понятиях, как «прежденебесное» (*сянь тянь*) и «посленебесное» (*хоу тянь*). Даосы считали, что до образования видимых Неба и Земли в процессе космической эволюции вначале сформировались их тонкие «эфирные» прообразы, населенные божествами и различными персонификациями самого *Дао* как превечного первоначала, Изначального Духа. Это миры бессмертия и абсолютной гармонии. После формирования видимого Неба и Земли этот порядок нарушился и в чередовании первоэлементов появился некий сбой: место базовых элементов (вода и огонь) заняли промежуточные (металл и дерево), уступив первым свое место. В результате космос стал носителем начала дисгармонии и дисбаланса: в мир (и в большой — космос, и в малый — тело человека) вступили смерть и несовершенство. Поэтому практикующий даос должен восстановить исходный прежденебесный порядок и «правильную» циркуляцию *ци* (прежде всего в своем собственном теле, конечно), превращаясь таким образом в бессмертное и совершенное божественное существо, подобное божествам и персонифицированным эманациям прежденебесных «тонких» миров[4].

---

[4] Интересно, что в современной китайской философской терминологии слово «прежденебесный» (*сянь тянь*) используется для передачи западного философского термина «трансцендентальный».

После этих вводных замечаний приступим уже к непосредственному рассмотрению даосских практик, ведущих адепта к бессмертию, свободе и совершенству.

ГЛАВА I

Даосские практики: регуляция *ци* и «хранение Одного» (от чуских шелков до «канонов бессмертных»)

«Искусства Пути» в «философских» текстах раннего даосизма: Лао-цзы и Чжуан-цзы

В 1972—1974 гг. китайские археологи, работая в местечке Мавандуй близ города Чанша, столицы провинции Хунань в южном Китае, где в древности лежали земли царства Чу, колыбели даосизма, нашли уникальные погребения начала эпохи Хань (конец III—начало II в. до н. э.), пролившие новый свет как на культуру царства Чу, так и на корни и истоки даосской традиции.

Шла «великая пролетарская культурная революция». Все население Китая усердно «готовилось к войне, готовилось к голоду» (знаменитое речение Мао Цзэдуна) и самозабвенно рыло окопы, а во время этого полезного занятия довольно часто кирка или заступ натыкались на археологические артефакты. Тогда приезжали археологи и начинались профессиональные раскопки. Идеология «культурной революции» была очень противоречивой. С одной стороны, она отвергала древнекитайскую культуру как «феодальную культуру эксплуататоров», заслуживающую только искоренения, но с другой — всячески раздувала китайский национализм и шовинизм, объясняя народу, какой он древний, великий, просвещенный (короче говоря, идея «Китай — ро-

дина слонов» была у идеологов «культурной революции» весьма популярной). А археологические находки как нельзя лучше способствовали укреплению убежденности в древности, мудрости и вообще всяческих превосходных качествах китайского народа. Поэтому археология была едва ли не единственной областью гуманитарного знания, успешно развивавшейся в те уже далекие годы, а археологический журнал «Вэнь у» («Материальная культура») был, кажется, единственным гуманитарным научным журналом Китая начала 70-х. Как говорится, не быть бы счастью, да несчастье помогло. Короче говоря, археологические раскопки в Чанша— Мавандуй состоялись, и перед учеными предстали удивительные находки. Среди них были и тексты — не просто известные, а даже великие классические тексты китайской культуры («Дао-Дэ цзин», «И цзин»), и частично известные по названиям, но утерянные еще в древности («Четыре канона Желтого Императора» — «Хуан-ди сы цзин») или вовсе прежде неизвестные — на шелке и на бамбуковых планках. Все книги были помещены в могилу удельной царицы «царства» Чанша в конце первой половины II в. до н. э., точнее, в 168 г. до н. э., в правление императора ханьской династии Вэньди (179—157 до н. э.). Однако написаны они были намного раньше — частично при династии Цинь (III в. до н. э.), частично еще ранее — в эпоху Борющихся Царств (Чжаньго, V— III вв. до н. э.), а некоторые, возможно, и еще раньше. Вот эти-то последние тексты и представляют для нас особый интерес.

Данные памятники не только вводят в научный оборот новую информацию о древнекитайской науке, но и способствуют более глубокому пониманию специфики южнокитайского культурного региона (царства Чу, на территории которого находился Мавандуй), истории

формирования, теории и практики религиозно-фило–софских учений Китая, прежде всего — даосизма, генезис которого уже древние авторы связывали с царством Чу, а также позволяют по-иному оценить духовную жизнь Китая.

Среди мавандуйских текстов особое место занимают сочинения, которые условно можно назвать медицинскими. Это десять текстов на шелке: «Канон прижигания [и акупунктуры точек на] одиннадцати венах ног и рук» («Цзу би ши и мо цзю цзин»), «Канон прижиганий и акупунктуры точек на одиннадцати венах, [относящихся к] инь и ян» («Инь—ян и мо цзю цзин») — два варианта, «Способы [использования] вен» («Мо фа»), «О сроке смерти вен, [относящихся] к инь и ян» («Инь—ян мо сы хоу»), «Рецепты [лекарств] от пятидесяти двух болезней» («Уши эр бин фан»), «Об отказе [от употребления в пищу] злаков и вкушении пневмы» («Цзюэ гу ши ци»), «Схемы [гимнастики] дао инь» («Дао инь ту»), «Способы пестования жизни» («Ян шэн фан»), «Различные способы лечения [болезней]» («Цза ляо фан») и «Книга о зародышах и родах» («Тай чань шу»), а также четыре текста на планках — один на древесных, остальные на бамбуковых: «Десять вопросов» («Ши вэнь»), «О единении [сил] инь—ян» («Хэ инь-ян»), «Различные способы предотвращения [болезней]» («Цза цзинь фан») и «Речи о высшем *Дао*-Пути Поднебесной» («Тянь ся чжи дао тань»).

Из книг на шелке особенно интересны «Схемы [гимнастики] *даоинъ*», представляющие собой живописные иллюстрации к описанию даосской гимнастической системы — одного из способов «пестования жизни» и обретения долголетия.

«Книга о зародышах и родах» содержит исключительно ценный историко-научный эмбриологический, гинекологический и акушерский материал.

Практически полностью эротологии посвящены три трактата на бамбуковых пластинках (за исключением «Цза цзинь фан»). Данная тематика затрагивается и в других мавандуйских памятниках, например, в «Способах пестования жизни», но содержание этих фрагментов, по существу, совпадает с тем, что говорится в трактатах на бамбуковых планках.

Из мавандуйских текстов видно, что ко времени их создания (а это, видимо, IV—III вв. до н. э.) даосские практики, описанные в них, приобрели уже весьма разработанный и достаточно изощренный вид. Следовательно, время их возникновения следует отодвинуть на несколько столетий вглубь китайской истории. И действительно, по крайней мере относительно дыхательных упражнений, мы имеем данные от VI в. до н. э.: двенадцать нефритовых табличек рекомендуют задерживать воздух, направляя его мысленно вниз, где полученное *ци* должно увеличиться, сгуститься и «пустить ростки», после чего его следовало вновь направить вверх, чтобы оно достигло темени. И здесь перед нами встает вопрос: а отражены ли даосские практики, в том числе и дыхательные упражнения, в классических памятниках ранней даосской философии, прежде всего в «Дао-Дэ цзине», который традиция связывает с именем загадочного Престарелого Младенца — Лао-цзы (традиционная датировка текста — VI в. до н. э.; современная научная — не ранее 350 г. до н. э.)?

Во-первых, благодаря находкам мавандуйских текстов, все значение которых для понимания раннего этапа истории даосизма еще не оценено до конца, мы знаем, что тексты, если так можно выразиться, с философской ориентацией (вроде «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы») отнюдь не были единственными даосскими памятниками доциньской и раннеханьской эпох. С другой

стороны, зададимся вопросом, какова была, собственно, цель написания «Дао-Дэ цзина»? Этот текст можно рассматривать по-разному. На него вполне можно смотреть как на наставление Совершенного Мудреца, предназначенное для монарха, стремящегося «упорядочить Поднебесную». И намерение выступить в качестве такого советника у автора текста, несомненно, было. Его можно рассматривать как текст, написанный для людей, стремящихся к личному совершенствованию и обретению покоя и безмятежного единения с сущим. И этот аспект столь же несомненно присутствует в этом памятнике. Единственное, что совершенно неправомерно применительно к данным памятникам, особенно к «Дао-Дэ цзину», это рассматривать их в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой философии. Как справедливо считают современные исследователи даосизма Гарольд Д. Рот и Мишель Лафарг и как это ранее неоднократно обосновывалось автором этих строк[5], за даосскими «философскими» текстами стоят линии достаточно эзотерической передачи традиции «учитель—ученик», причем в центре внимания адептов были изучение и практика особых техник, или искусств (*шу*), которые со временем приобрели название «искусства *Дао*» (*дао шу*), и именно эти искусства и находятся так или иначе в центре внимания авторов «философских» текстов; все остальное или подводит к ним, или является выводом из их обоснования, либо условием их практики, либо мировоззренческим контекстом этой практики. И поэтому главное и наиболее эзотеричное в «Дао-Дэ цзине» и «Чжуан-цзы» — это «искусства Пути» (в «Чжуан-цзы»

[5] Например, в книге: Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд. СПб., 1998.

часто — «искусства Господина Хаоса» — *хунь-дунь чжи ши*), сводящиеся к созерцанию и медитации для достижения транса, ведущего к забвению ограниченного «эго» («забвение себя» — *ван во*) и единению с сущим и регуляции движения потоков *ци* в организме как при помощи динамических упражнений (*даоинь*), так и при помощи дыхательной гимнастики (*син ци*). Это утверждение перестает быть голословным, если рассматривать учение «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы» в контексте других даосских и близких к даосизму памятников предымперского и раннеимперского периода (IV—II вв. до н. э.): главы «Внутренняя работа» («Нэй е») и «О созерцании сердца-ума» («Гуань синь») из «Гуань-цзы», маванду́йские тексты (включая «Четыре канона Желтого Императора»), «Весны и Осени господина Люя» («Люй-ши чунь-цю») и «Хуайнань-цзы» («Хуайнаньский мудрец»).

Рассмотрим *чжан* (главу) десять «Дао-Дэ цзина», содержащую намеки на весьма эзотерические практики:

> Соедини воедино души земные и дух небес,
> Одно обними — и не смогут они ввек расстаться!
> Сосредоточь свое *ци* и мягкость этим обрети — тогда сумеешь уподобиться дитяте!
> Зерцало темное от скверны омой — и беспорочен стань душой!
> Цени народ, страну в порядок приведи — тогда недеяние осуществить ты сможешь!
> Небесные врата то отверзаются, то затворяются — узри начало женственное в них!
> Поняв четыре принципа, ты можешь пребывать в неведении полном!

> Дао рождает сущее и его питает. Рождает, но им не обладает и действует, не замышляя преднамеренно. Оно все взращивает, но ничем не повелевает, и это Сокровенной Силой-Дэ зовется, знаю!

По своей направленности описанные здесь методы соотносятся с рассуждениями о «сидении в забвении» (*цзо ван*) из второй главы «Чжуан-цзы» — о медитации, при которой тело становится подобным засохшему дереву, а сердце (ум) — угасшему пеплу, здесь нетрудно увидеть и аналогию образам сворачивания и разворачивания из «Гуань-цзы» («Нэй е»), отчетливо помещенным в психотехнический контекст. Здесь говорится о единении всех психосоматических начал человека в акте медитативного сосредоточения («объятия Одного» — *бао и*), концентрации потоков *ци* для достижения состояния единения с *Дао*-Путем, состояния, сравниваемого с состоянием младенца, наслаждающегося единением с матерью. Этот процесс динамичен (открытие—закрытие небесных врат), и он, снова подчеркивает текст, ведет к созерцанию вечно женственного *Дао* — «сокровенной самки Поднебесной» из шестого чжана.

Вот чжаны 52 и 56:

52

У Поднебесной есть начало и оно — Мать Поднебесной. И тот, кто знает Мать, знает и дитя ее. А тот, кто знает дитя ее, тот может блюсти и Мать. Тогда до самой смерти он не узнает никаких несчастий.

О, заслони свои отверстия, запри свои врата и до конца жизни не будешь изнурен. А того, кто отверзает свои отверстия и вмешивается во все дела на свете, не спасет ничто, пока он не умрет.

Того, кто созерцает мельчайшее, зовут просветленно-мудрым. Того, кто блюдет мягкое, зовут сильным.

Используй свой свет и возвратишься к просветленности, а также не подвергай себя невзгодам — это называют «упражнением в постоянстве».

56

Знающий не говорит, говорящий не знает.

Заслони свои отверстия, запри свои врата, притупи свою остроту, развяжи свои узлы, умерь свой свет и уподобься пыли. Зовется это Сокровенным Единением.

Поэтому с человеком, обретшим его, нельзя сблизиться, чтобы с ним сродниться, и с ним нельзя сблизиться, чтобы его отбросить.

С ним нельзя сблизиться, чтобы извлечь из этого пользу, и с ним нельзя сблизиться, чтобы другим причинить с его помощью вред.

С ним нельзя сблизиться, чтобы стать знатным, и с ним нельзя сблизиться, чтобы стать низкородным.

Поэтому он почитается всей Поднебесной.

Центральная тема здесь — описание медитативной практики избавления от чувственных восприятий явлений внешнего мира (закрытие отверстий, запирание врат и т. д.) для достижения единения с *Дао* (опять-таки тема материнского и женственного). Весь описанный процесс называется «Сокровенным Единением» и соотносится с многими фрагментами «Чжуан-цзы».

Можно вслед за Гарольдом Ротом привести в пример и другие фрагменты «Дао-Дэ цзина»[6]. Так, двенадцатый чжан описывает результат практики: обилие чувственной информации, скачки и охота выводят человека из его «стояния в центре» и поэтому рассеянность и неустойчивость сознания («скачки и охота»; ср. индийскую метафору для сознания: оно подобно обезьяне, скачущей с ветки на ветку) должны быть устранены с помощью дыхательных упражнений и аккумуляции *ци* в животе. Девятнадцатый чжан «Дао-Дэ цзина», на

[6] Перевод текста «Дао-Дэ цзина» см.: *Торчинов Е. А.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999; 2-е изд.: СПб., 2003.

«профаническом» уровне содержащий полемику с конфуцианцами, на эзотерическом уровне учит преодолению дискурсивного мышления и различающей мысли. Именно в этом смысле следует понимать императив «отбросить гуманность и справедливость» (или «ученость и мудрость»). Совершенное состояние сознания, обретаемое даосом, описывается здесь в терминах первозданной простоты (*пу* — неотесанность бревна или чурбана и *су* — простота небеленого шелка-сырца), обозначаемые в других пассажах «Дао-Дэ цзина» в терминах тишины, спокойствия, умиротворенности и пустоты. «Дао-Дэ цзин» также описывает состояние отрешенности от «я» (преодоления чувства «эго») — чжаны семь, тринадцать и пятнадцать; в тринадцатом чжане обладание «эго—самостью», ассоциируемое с идеей тела-личности *шэнь*, прямо называется «великой бедой». Здесь подчеркивается состояние высшего непосредственного постижения сути вселенной («не выходя со двора, я познаю Поднебесную» — чжан сорок семь) и особого, *своетакого* пребывания в ней через включенность в потоки *ци*, образующие «реку существования». В следующем, сорок восьмом чжане описывается постоянный процесс созерцательного «самоумаления» — постепенной редукции всего механизма чувственных восприятий и дискурсивного мышления. После этого адепт преображается — он более не ограниченное «я», а Великое Я вселенной, *дао-жэнь* («*Дао*-человек», по выражению академика В. М. Алексеева). Его «я» и бессамостное Я Великого *Дао*-Пути отныне совпадают. Это и есть результат «давления простотой первозданной» (*пу*), о котором говорится в тридцать седьмом чжане «Дао-Дэ цзина».

И наконец, шестнадцатый чжан, содержащий незавуалированное описание ступеней медитативного сосредоточения и мистического созерцания:

Достигнув предела пустоты, блюдя покой и умиротворение, взирая на взаимопорождение сущего, я буду созерцать лишь постоянное его возвращение.

Все сущее в движении, то возникая, то снова уходя. Но каждое из множества существ стремится неизменно к корню своему, а возвращение к корню я назову покоем.

Покой я назову возвратом к жизненности изначальной судьбы.

Возврат к жизненности назову я постоянством.

Знание постоянства назову я просветленной мудростью.

Можно сказать, что в «Дао-Дэ цзине» мы встречаемся с двумя типами высшего «опыта запредельного» — опытом расширения сознания и приобщения ко всему сущему и его пульсирующему сердцу — *Дао*-Пути и опытом совершенного непосредственного и недискурсивного познания сути вселенной.

Что касается «Чжуан-цзы», то здесь наиболее показателен пример из главы шестой («Великий предок-учитель» — «Да цзун ши»):

Наньбо Цзы-куй спросил у Женщины Юй: «Твои лета уже преклонные, а облик твой подобен облику младенца. Почему это так?» Она сказала: «Я узнала о Дао-Пути». Наньбо Цзы-куй спросил: «А могу ли и я учиться Дао-Пути?» Она ответила: «Нет, тебе нельзя, поскольку ты не тот человек. Вот у Бу Лян-и есть таланты совершенного мудреца, но нет пути совершенного мудреца, у меня есть путь совершенного мудреца, но нет талантов совершенного мудреца. Я бы хотела обучить его всем методам, и в результате он воистину стал бы совершенным мудрецом. Но если это и не получится, все равно легко передать путь совершенного мудреца человеку, на-

деленному талантами совершенного мудреца. Я бы только как бы блюла его и сообщала ему знание, и уже через три дня он смог бы выйти за пределы Поднебесной. После этого он как бы выйдет за пределы сущего. Когда он как бы вышел за пределы сущего, то я бы девять дней блюла его, и он бы вышел за пределы жизни. Выйдя за пределы жизни, он стал бы ясным, как утро. Став ясным, как утро, он смог бы узреть одиноко стоящее (т. е. Дао. — *Е. Т.*). Узрев одиноко стоящее, он смог бы утратить способность различать прошлое и настоящее. Перестав различать прошлое и настоящее, он смог бы вступить туда, где нет ни смерти, ни жизни (вариант: "нет ни смерти, ни рождения". — *Е. Т.*). Убивающее жизнь бессмертно, рождающее жизнь не рождено, оно есть то, чего ничто не избегнет, и ничто не может быть создано без него. Имя ему — "покой соприкосновения". Слова "покой соприкосновения" означают, что если нечто коснулось его, то, значит, сразу же создалось». Наньбо Цзы-куй спросил: «От кого же ты узнала все это?» — «Я слышала это от сына Фу Мо, сын Фу Мо слышал это от внука Ло Суна, внук Ло Суна слышал это от Чжань Мина, Чжань Мин слышал это от Не Сюя, Не Сюй слышал это от Сюй И, Сюй И слышал это от Юй Оу, Юй Оу слышал это от Сокровенного Мрака, Сокровенный Мрак слышал это от Безбрежной Дали, а Безбрежная Даль слышала это от Изначального».

Этот отрывок показателен во многих отношениях. Во-первых, собеседником Наньбо Цзы-куя и источником мудрости здесь оказывается женщина, что еще раз обнаруживает важность для даосизма женского начала. Об этой женщине, познавшей *Дао*, говорится, что она своим обликом (*сэ*) подобна младенцу. При этом жен-

щина стара. Другими словами, мы видим здесь как бы женскую ипостась самого Лао-цзы — он Старец-Дитя, она Старица-Младенец. Ср.: «Дао-Дэ цзин», чжан 55:

> Того, кто крепко держится за Силу-Дэ благую, сравню я с новорожденным младенцем.
>
> Пчелы, пауки и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не клюнут.
>
> Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко.
>
> Ничего не знает он о союзе самца и самки, но уд его вздымается, ибо его семя-энергия предельно совершенно.
>
> Кричит он целый день, но устали не знает, ибо его гармония предельно совершенна.
>
> Гармония — источник постоянства, а постоянство — корень просветления.
>
> Стремление к пестованию жизни зовется благовещим.
>
> Контроль сознания над жизненной энергией дарит силу.
>
> Коль существо сильно и вдруг стареет — оно отвергло истинный Путь-Дао, значит. Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано.

Во-вторых, Жещина Юй описывает своему собеседнику ступени психопрактики и переживаний практикующего; закодированных в метафорических выражениях. Говорится о том, что адепт возвышается над жизнью и смертью, для него исчезает время (прошлое и настоящее перестают различаться) и наконец он обретает само Великое *Дао* — Одиноко Стоящее:

> Вот Вещь, в Хаосе свершившаяся, прежде Неба и Земли родившаяся!

О безмолвная! О безвидная!

Одиноко стоишь и не меняешься, окружаешь все сущее и не гибнешь!

Тебя можно назвать Матерью Поднебесной.

Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя Путем-Дао. Делая усилие, называю тебя Великим («Дао-Дэ цзин», чжан 25).

В терминологическом отношении любопытно, что Женщина Юй неоднократно употребляет характерное слово «блюсти», «хранить» (*шоу*), которое потом станет очень важной категорией даосской психопрактики. Так, одно из основных обозначений медитации в даосизме — *шоу и*, то есть «хранение одного»; причем это «одно» может пониматься как в смысле сосредоточения на чем-то *одном*, так и в смысле обретения Одного — *Дао*, Великого Единого.

Начинается психопрактический опыт с преодоления (*чао*) пространства (Поднебесной) и вещности (*у*). Затем происходит выход за пределы жизни как биологического принципа, оборотной стороной которого является смерть. Новое состояние сознания характеризуется переживанием некоего особого положения, запредельного самому противопоставлению «жизнь—смерть». Следующий этап — преодоление времени как формы восприятия мира и формы развертывания явлений. Мудрец зрит «одиноко стоящее» (*ду*) — *Дао*, высшую реальность, существующую не во временном потоке, но в надвременном моменте. Реализация этой одинокости и одновременно бытийной подлинности приводит к исчезновению интуиции времени, а следовательно, и чередования рождений и смертей, возникновения и уничтожения вещей и существ, ибо их смена предполагает временную последовательность. Теперь адепт полностью един с *Дао*, которое непричастно ни к возникнове-

нию, ни к исчезновению, тому, что убивает жизнь, ибо бессмертно, и рождает жизнь, ибо не рождено. Это *Дао* превыше становления, не будучи ни сущим, ни несущим. Но всякое становление вместе с тем возможно только благодаря тому, что это запредельное *Дао* является его безусловной (трансцендентальной, «прежденебесной») предпосылкой; оно, как говорится в другом месте «Чжуан-цзы», «делает сущее сущим, само не будучи сущим» (*у у эр фэй у*).

Далее Женщина Юй рассказывает Наньбо Цзы-кую о линии преемственности своего оккультного, то есть сокровенного, знания. Приведенная линия очень характерна для традиций эзотерического характера. Если в конце этой линии находятся люди, то в ее начале — высшие сущности, прежденебесные ипостаси самого *Дао* — Сокровенный Мрак, Безбрежная Даль, Безначальное. В качестве аналогий можно указать на тантрические линии посвящений, восходящие к абсолютно пробужденному сознанию, олицетворенному в образе Будды Ваджрасаттвы (Алмазносущного) или иных тантрических Будд — *йидамов*. Слово *каббала,* которым обозначается еврейский эзотеризм, также означает "передача", "линия преемственности", "традиция".

С другой стороны, можно отметить, что движение к истоку линии преемственности как бы совпадает с движением сознания адепта от эмпирического уровня развертывания к онтологически первому, сверхвещественному, метафизическому, тождественному по своей сути и источнику самого сознания.

Каким бы странным это ни казалось, но данная линия преемственности является и образом исторического развития даосизма, ибо свидетельствует о долгом пути становления (или предыстории) даосских практик, обретших ко времени написания раннего пласта «Чжуан-

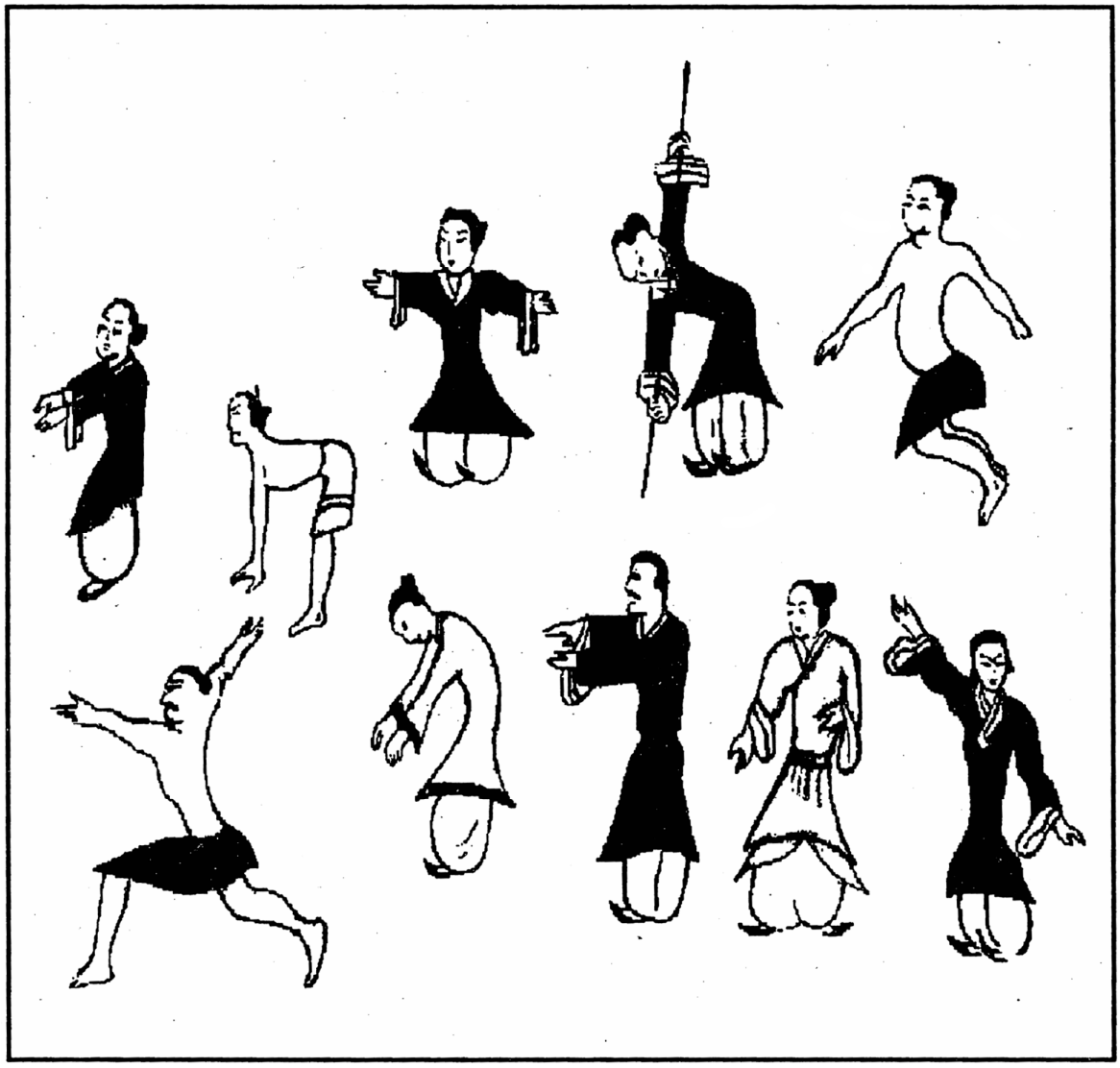
цзы» (так называемых «внутренних глав», *нэй пянь*, то есть первых семи разделов памятника; рубеж IV—III вв. до н. э.) вполне зрелые формы. И если классические мировоззренческие («философские») даосские тексты в силу специфики своего предмета содержат или отрывочную, или завуалированную информацию психопрактического характера, позволяющую тем не менее сделать вполне определенный вывод о древности даосских методов трансформирования сознания, то мавандуйские тексты содержат вполне отчетливую и недвусмысленную информацию о даосских искусствах. Именно поэтому они и не были известны ученым как на Западе, так и в самом Китае вплоть до случайной находки чуских погребений: в отличие от «философских» текстов, предназначенных для интеллектуальной элиты той эпохи, мавандуйские тексты представляют собой запись собственно эзотерической информации, передававшейся от учителя к ученику в ритуале посвящения, когда клятва хранить тайну скреплялась кровью жертвенного животного, как это имело место, по словам алхимика Гэ Хуна, даже в IV в. н. э., то есть спустя шесть или семь столетий после написания сочинений из Чанша-Мавандуй. Но прошли тысячелетия и тайное стало явным, и теперь мы знаем, что такие даосские практики, как гимнастика *даоинь*, дыхательные упражнения регуляции *ци*, даосская сексуальная практика, а также и сама вера в обретение состояния бессмертного-*сяня* уходят корнями в глубокую и седую древность, а вовсе не появились «из ничего» на рубеже нашей эры или даже того позднее. К рассмотрению этих практик мы теперь и обратимся.

Гимнастика *даоинь*

Среди мавандуйских памятников есть один, представляющий собой рисунки на шелке, сопровождаемые

небольшими текстами. Это шелковое полотно называется «Даоинь ту», то есть «Схема [поз] гимнастики *даоинь*», и имеет самое непосредственное отношение к даосским практикам; точнее, одному их виду оно и посвящено.

Само слово *даоинь* ("вести и тянуть") впервые употребляется в пятнадцатой главе такого классического философского текста даосизма, как «Чжуан-цзы». Однако в «Чжуан-цзы» о *даоинь* говорится с некоторой



Из схемы поз [гимнастики] *даоинь*

иронией — «Чжуан-цзы» не одобряет людей, которые вытягивают и сгибают ноги, словно птицы в полете или как медведи, карабкающиеся на дерево ради достиже-

ния долголетия Пэн-цзу (китайский Мафусаил, проживший 800 лет). Для философа простое долголетие без обретения духовного совершенства и единения с *Дао* — цель, явно недостойная внимания, а посему он и отдает предпочтение таким практикам, как глубокая медитация — «сидение в забвении» (*цзо ван*). Тем не менее и во времена Чжуан-цзы и много позднее даосы практиковали *даоинь*, хотя и считали эту гимнастику методом второстепенным и вспомогательным.

«Схема *даоинь*» — это сорок четыре цветных рисунка на шелке, представляющих собой последовательные изображения гимнастических поз, некоторые рисунки снабжены комментариями относительно терапевтической ценности выполняемых упражнений. В чем же заключается цель *даоинь*?

Она связана все с тем же представлением о циркуляции *ци* в теле и пониманием болезни как следствия нарушения этой циркуляции. Упражнения *даоинь* и призваны устранить все заторы на пути *ци* и восстановить его правильное движение и беспрепятственную циркуляцию. Как правило, упражнения *даоинь* сопровождаются также дыхательными упражнениями, повышающими эффективность движений. С этой функцией даосской гимнастики связано и ее название: практикуя *даоинь*, даос выводит и вытягивает из тела все, что его загрязняет, мешая нормальному течению потоков *ци*.

Специфической чертой *даоинь* является активное использование в нем движений и поз, позаимствованных из животного мира. Это связано с представлением о необычных способностях и качествах различных животных и особенно — с их мнимым или действительным долголетием (черепахи, аисты). Самыми знаменитыми, конечно, стали *у цинь си* — "игры пяти зверей" — комплексы упражнений, связанные с именем великого ки-

тайского медика Хуа То (II—III вв. н. э.).

Вот что по этому поводу говорил своему ученику У Пу сам Хуа То (в соответствии с текстом его официальной биографии из двадцать девятой главы «Трактата по истории Троецарствия» — «Сань го чжи»):

> Тело требует определенного количества двигательной активности. Эта активность нужна, чтобы соблюсти правильный баланс между правым и левым, она помогает перераспределить и усвоить различные типы *ци*, усвояемые из пищи; более того, она способствует правильной циркуляции крови и препятствует возникновению болезней.
>
> Человеческое тело подобно дверной петле, никогда не знающей покоя. Вот почему даосы практикуют гимнастические упражнения. Они подражают движениям медведя, который висит на дереве вниз головой, или сове, которая постоянно поворачивает голову то в одну сторону, то в другую. Они то сгибаются, то разгибаются в талии и приводят в движение все сочленения и мышцы своего тела, чтобы избежать старения.
>
> Я сам разработал комплекс таких упражнений, который я назвал «Игры пяти зверей». Эти пять зверей суть тигр, олень, медведь, обезьяна и птица. Практика этого метода способствует исцелению от болезней и улучшению функционирования малых членов тела. Какая бы патология ни обнаружилась, следует практиковать подражание движениям одного из зверей и нужно выполнять упражнение, пока не появится пот. Если потовыделение слишком обильное, нужно присыпать поврежденную часть тела порошком. Через некоторое время тело станет легче, ловчее и снова вернется нормальный аппетит.

Несколько позднее великий алхимик Гэ Хун написал:

> Тот, кто умеет двигаться вперед, как дракон, и вести за собой, как тигр, ходить медвежьей походкой и дышать, словно черепаха, подражать полету ласточки и умеет извиваться, как змея, и вытягиваться, как птица в полете, тот, кто регулярно поднимает голову горе и опускает долу, — тот, кто умеет все это, не допусти, чтобы красно-желтое излучение покинуло «пещерный покой» («Баопу-цзы нэй пянь», гл. 15)[7].

Один из классических китайских трактатов по медицине — «Простые вопросы по Канону Желтого Императора о внутреннем» («Хуан-ди нэй цзин су вэнь»), основная часть которого относится к I в. до н. э., также упоминает о *даоинь*:

> Люди, живущие в центральной области страны, страдают от внезапных переходов от *ци* жары к *ци* холода. В таком случае желательно принимать такие меры, как выполнение *даоинь* и занятия массажем (гл. 4, 12).

Как правило, гимнастикой *даоинь* занимались одновременно с другими даосскими методами продления жизни — дыхательными упражнениями, массажем (связь *даоинь* с массажем особенно тесна), постами, сексуальной практикой и приемом различных эликсиров. Упражнения должны выполняться в спокойном, тихом месте; лучше всего для этого подходит закрытая комната. Для занятий гимнастикой необходима циновка или лежанка или любая платформа. Некоторые тексты требуют,

---

[7] Имеется в виду *ци* первоэлементов «огонь» и «земля», циркулирующих в межбровье.

чтобы это место не имело непосредственного контакта с землей. Так, текст из Даосского канона (Дао цзана) под названием «Канон *даоинь*» («*Даоинь* цзин»; полное название — «Тай цин даоинь ян шэн цзин» — «Канон Великой Чистоты о питании жизненности посредством гимнастики *даоинь*»; этот текст был создан не ранее IV в. н. э.) рекомендует:

> Когда человек занимается гамнастикой, следует делать это на приподнятом над полом ложе. Так он избежит воздействия энергий земли, которые могут создать помехи вверху, и избавится от воздействия демонических сил, которые могут обрушиться на практикующего.

Тот же текст предлагает сочетание выполнения гимнастических упражнений с определенными формами медитации, точнее — с визуализацией:

> Когда вы занимаетесь гимнастикой или дыхательными упражнениями, представьте справа и слева от себя двух божеств — вершителей судеб, которые поворачиваются к вам лицом. Всегда следует ощущать их присутствие. Точно так же во время ваших занятий представляйте себе желтый свет внутреннего духа и две сияющие луны слева и справа от себя. Присутствие этих двух лун также должно ощущаться и ночью и днем.

Движения в *даоинь* медленные и плавные. Они должны совершаться без каких-либо физических усилий, дыхание должно оставаться ровным. Это никоим образом не силовая гимнастика. Она направлена не на увеличение мышечной силы, а на увеличение гибкости тела и растяжку мышц, а через это — улучшение энергетики организма и восстановление правильной циркуляции *ци*.

Как уже говорилось выше, даосская гимнастика тесно связана с дыхательными упражнениями, предназначенными для накапливания энергии *ци* в теле практикующего и улучшения ее циркуляции. Один из мавандуйских текстов — «Десять вопросов» («Ши вэнь», запись на бамбуковых планках середины II в. до н. э., но

Гимнастическое упражнение

сам текст, видимо, написан на рубеже IV— III вв. до н. э.) так говорит о дыхательных упражнениях и их терапевтическом эффекте:

> Дыхание должно быть глубоким и [вдох] долгим, тогда новое ци можно легко получить. Старое и ущербное ци ведет к одряхлению, новое ци — к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать ци позволяет старому ци ночью рассеиваться, а утром вбирает новое ци, делая так, чтобы оно проникало во все девять отверстий[8] и наполняло все

[8] *Девять отверстий* — ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус.

шесть хранилищ[9].

Относительно поглощения *ци* существуют следующие запреты: весной следует избегать омрачающего солнца, летом следует избегать жаркого ветра, осенью следует избегать инея и тумана, зимой следует избегать леденящего света луны. Следует избегать этих четырех бед и тогда глубокое дыхание станет средством обретения долголетия.

Вот пример довольно сложных комплексов из средневекового трактата «Восьмичленный золотой способ бессмертного Чжунли» («Чжунли ба дуань цзинь фа»):

1. Нужно сесть со скрещенными ногами и сосредоточиться. Затем клацать зубами и накапливать во рту слюну (слюна, подобно сперме, рассматривалась даосами как ценнейший насыщенный *ци* секрет тела). Затем нужно посидеть некоторое время со сжатыми кулаками, после чего обхватить руками «гору Куньлунь» (то есть, макушку головы) и сделать девять плавных вдохов и выдохов и еще некоторое время дышать максимально тихо и медленно. Потом надо двадцать четыре раза ударить в «небесный барабан» (*тянь гу*), то есть закрыть ладонями уши, прижав пальцы обеих рук к затылку, и надавливать средними пальцами на указательные так, чтобы они соскальзывали с них, ударяя по затылку. Затем снова надо тридцать шесть раз клацать зубами и собирать во рту слюну. Затем нужно стучать по «нефритовому изголовью», то есть указанным выше способом постукивать по затылку, но теперь отдельно правой и левой рукой (по двадцать четыре раза каждой).

---

[9] *Шесть хранилищ* — внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка и «тройной обогреватель» — проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

Даос бьет в «небесный барабан»

2. Покачивание шеей («небесным столпом»): нужно соединить кисти рук и поворачивать голову то направо, то налево, глядя при этом на плечо (по двадцать четыре раза в каждую сторону).

3. Водя языком («красным драконом») по нёбу, зубам и щекам (всего тридцать шесть раз) увеличить слюноотделение и накапливать слюну во рту. Затем тридцать шесть раз прополоскать ею рот и проглотить в три приема, имитируя звук бурлящей воды. Если упражнение выполнено правильно, то должно появиться ощущение тепла (по-видимому, в области груди. — *Е. Т.*).

4. Растирание области воды — почек. Задержать дыхание на вдохе и тереть ладони друг о друга, пока не возникнет ощущение жара. После этого надо обеими руками тридцать шесть раз потирать поясницу. Затем руки надо убрать и крепко сжать кулаки.

Снова сделать задержку дыхания и мысленно направить жар первоэлемента «огонь» из сердца в нижнее «киноварное поле» (*дань тянь*) в нижней части живота (3–4 см ниже пупа). После появления чувства жара в «киноварном поле» можно переходить к другим упражнениям, и так далее.

Даосизм рассматривает гимнастические и дыхательные упражнения как взаимодополняющие. «Канон *даоинь*» недвусмысленно говорит по этому поводу:

> Тот, кто умеет регулировать движение *ци* в теле, делает совершенно здоровыми внутренние органы своего тела. Тот, кто искусен в выполнении гимнастических упражнений, может исцелить все недуги конечностей и других членов своего тела.

Тем не менее важность дыхательных упражнений не исчерпывается их использованием при выполнении гимнастических упражнений. Поскольку именно дыхание непосредственно связывалось даосами с идеей *ци*, дыхательной гимнастике придавалось совершенно особое значение; она играла вполне самостоятельную роль и во многом превосходила по своей важности гимнастику *даоинь*. Поэтому даосская «наука дыхания» заслуживает отдельного очерка.

Регуляция *ци* (*син ци*) — даосские дыхательные упражнения

Дыхательная гимнастика широко распространена в религиозных традициях всего мира. Лучше всего известна индийская *пранаяма*, являющаяся четвертой ступенью классической йоги Патанджали (кстати, ее третья ступень, *асана*, т. е. йогические позы, может вполне рассматриваться в качестве индийского аналога

даосской гимнастики *даоинь*). Но кроме различных направлений индуистской йоги дыхательные упражнения в Индии активно используются и по сей день буддистами и джайнами. Их применяют также мусульманские мистики — суфии и восточнохристианские *исихасты* («безмолвники»), главная практика которых — произнесение Иисусовой молитвы — предполагает ритмическое дыхание с долгой его задержкой. Сами по себе упражнения могут сильно отличаться друг от друга. Например, одни традиции считают наиболее важным ритм дыхания и сосредоточение на дыхательном процессе, тогда как другие особое значение придают длительности задержки дыхания на вдохе (реже — на выдохе). Разнятся также и теоретические обоснования практики дыхательных упражнений. Одни традиции (например, буддийская) полагают, что контроль дыхания обеспечивает достижение контроля над вниманием и, следовательно, успех медитации. Контроль над дыханием в таком случае оказывается как бы ключом к контролю над сознанием. Другие традиции, такие, как различные направления средневековой индуистской йоги, придают особое значение получению благодаря этим упражнениям жизненной силы, или энергии (*прана*), из воздуха. Этой точки зрения придерживается и даосизм, утверждающий, что дыхательные упражнения способствуют аккумуляции в теле жизненной энергии *ци*. Вместе с тем ритм дыхания важен также для даосов, поскольку ритмизация дыхания необходима для регуляции движения ци по каналам человеческого тела. Следует вместе с тем помнить, что дыхательные упражнения — мощное психотехническое средство, обладающее способностью трансформировать сознание и содействовать достижению различных «мистических», экстатических или трансперсональных состояний. Пользуются дыхательными упражнениями и современные психологи и психотерапевты, а психологи-трансперсоналисты ви-

дят в интенсивной дыхательной гимнастике в сочетании со слушанием музыки наиболее эффективный способ трансформации сознания после психоделиков. В психотерапевтическую практику дыхательные упражнения были введены Л. Орром и С. Рэй (1977) и используются в настоящее время в программах «возрождения» (rebirthing) под руководством Л. Орра, а также в технике холономной интеграции С. Грофа. Он описывает эффекты, возникающие при направленном применении гипервентиляции, достигаемой интенсивным дыханием. Переживания, имеющие место при этой практике, напоминают различные йогические эффекты, описанные в средневековых индийских текстах (например, подъем *кундалини* — мощного потока энергии, восходящего от основания позвоночника к макушке головы), и приводят, по словам С. Грофа, к глубинному мистическому переживанию, благотворному и значащему для пережившего его. Оно сопровождается чувством безмятежности, единения с сущим и световыми видениями («фотизмами»).

Ранние даосские методы дыхательной гимнастики достаточно полно описаны в мавандуйских текстах, восходящих к IV—III вв. до н. э. — «Десяти вопросах» и «Речах о высшем Дао-Пути Поднебесной». Эти дыхательные упражнения называются «регуляцией *ци*» или «контролем над *ци*» (*син ци*).

Вот что говорится о дыхательных упражнениях в мавандуйских текстах:

1. Из «Десяти вопросов».

> Практикуя путь контроля над *ци*, обязательно следует направлять его в конечности, тогда семенная энергия[10] не понесет никакого ущерба. И в верх-

[10] Семенная энергия (*цзин ци*) — тончайшая форма *ци*, некая пневменная эссенция, овеществляющаяся и огрубляющаяся в организме в виде спермы.

ней, и в нижней части тела — везде циркулирует семенная энергия.

И далее в тексте перечисляются различные типы дыхательных упражнений, соотносимые с временем суток. Например:

Правила утренних дыхательных упражнений таковы: выход *ци* из тела должен быть согласован с ритмом Неба, вход *ци* в тело должен заключаться в том, что наполнение области легких берется как счетная единица для измерения [полученной всем телом *ци*], *ци* должно храниться даже в самых удаленных областях тела. Тогда ущербное *ци* будет с каждым днем убывать, а новое *ци* с каждым днем возрастать. Тогда тело человека станет лучезарным, семя-энергия наполнит его, и поэтому человек станет долголетним.

Правила вечернего дыхания таковы: вдох и выдох должны быть легкими и глубокими — и тогда зрение и слух станут зоркими и чуткими, *ци* проникнет в самые сокровенные глубины человека — и у него не будет ни язв, ни какого иного тлена, и тело никогда не будет недужить и страдать.

Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки. Тогда сон станет спокойным, а души небесные — *хунь*[11] и земные — *по*[12] будут мирно пребывать в теле. Пусть

[11] *Хунь* (разумные души) — образования положительного (ян) *ци*, обеспечивающие мышление человека. Обычно китайские тексты говорят о трех разумных душах.

[12] *По* (животные души) — образования отрицательного (инь) *ци*, обеспечивающие жизнедеятельность человека. Обычно китайские тексты говорят о семи животных душах.

дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность, и глубокое долгое дыхание — норма этого.

Если вы хотите сделать дух долголетним, обязательно следует сделать так, чтобы сама кожа дышала своими фибрами. Путь упорядочивания *ци* избавляет от смерти и ведет к жизни, радость и красота наполняют все тело — это и называется накапливанием в теле семени-энергии.

«Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной» содержат описание регуляции *ци* в сочетании с гимнастикой *даоинь* в контексте даосской эротологии, сексуальной практики, о которой — ниже:

Поутру проснувшись, сядь, выпрями спину, сожми анус, направив поток *ци* вниз. Это называется «регуляцией *ци*». Проглоти слюну, выпрями спину, держи ягодицы на одной линии со спиной, сожми анус, проведи *ци* в область гениталий.

Этот же текст содержит описание дыхательной практики во время занятий даосской «сексуальной йогой»:

Вбирай широко раскрытым ртом, постоянно выводи из тела отрицательное *инь-ци*, опуская его вниз и увеличивай в себе положительное *ян-ци*. Вдыхая горлом, направляй *ци* вверх, чтобы эти два вида *ци* взаимно усиливали друг друга.

Со временем дыхательных упражнений становилось все больше, и они чрезвычайно усложнились. Наиболее знаменитым, пожалуй, стало так называемое «зародышевое дыхание» (*тай си*), восходящее к ханьской эпохе, хотя первое его развернутое описание содержится в «Баопу-цзы» Гэ Хуна (гл. 8):

При помощи регуляции *ци* можно лечить множество болезней, можно войти в место, где свирепствует чума, можно подчинить себе змей и тигров, можно остановить кровотечение, можно жить под водой, можно ходить по воде как посуху, можно утолять голод и жажду, а также можно продлить годы жизни.

Важнейшим из всех способов регуляции *ци* является зародышевое дыхание. Человек, владеющий зародышевым дыханием, может вдыхать и выдыхать, не пользуясь носом и ртом, подобно зародышу в утробе матери. Если это достигнуто, значит, овладение этим способом завершено. Обучаясь регуляции *ци*, вначале носом следует вводить *ци* в себя и задерживать дыхание. Дыхание надо сдерживать до времени, равного ста двадцати ударам сердца, и потом очень медленно выдыхать через рот. Во время занятия дышать надо так, чтобы уши не слышали звука вдыхания или выдыхания. Необходимо вдыхать много воздуха, а выдыхать мало, для достижения чего желательно класть на рот лебединый пух. Во время выдоха лебединый пух не должен даже шелохнуться. Постепенно следует увеличивать число ударов сердца на время задержки дыхания, и мало-помалу можно довести задержку до тысячи ударов сердца. Если время задержки доведено до тысячи ударов сердца, то и старик помолодеет, с каждым днем становясь все моложе и моложе.

Практиковать регуляцию *ци* следует только во время живого *ци*, и никоим образом нельзя этого делать во время мертвого *ци*. Вот именно поэтому и говорят, что бессмертные поглощают шесть *ци*[13]. В

[13] В традиционном Китае сутки были разделены на двенадцать страж по два часа каждая. Соответственно, каждая половина суток содержит по шесть страж.

сутках — дне и ночи — имеется двенадцать двойных часов. Шесть часов с полуночи до полудня — время живого *ци*, а время с полудня до полуночи — время мертвого *ци*, и в эти шесть часов, время мертвого *ци*, заниматься регуляцией *ци* бесполезно.

Если хорошо владеющий *ци* человек дунет на текущую воду, она потечет на несколько шагов вспять, если дунет на бушующий огонь, огонь погаснет, если он дунет на тигра или волка, тигр и волк замрут, прильнув к земле, и останутся недвижимы, если он дунет на змею или иную гадину, то они свернутся и не смогут уползти. Если такой человек будет ранен каким-либо оружием, то он только подует на рану, и кровь перестанет течь. Если у кого-нибудь внутри заведутся ядовитые черви, то владеющий *ци* может, даже не видя того человека, произнести заклинание и подуть на свою руку (когда болен мужчина, то на левую, а когда больна женщина, то на правую) — тогда больной, и находясь на расстоянии ста ли от того места, немедленно исцелится. Если человек заболел опасной внутренней болезнью, то ему достаточно только заглотать *ци* трижды по девять, чтобы сразу же наступило улучшение.

Таким образом, дыхательным упражнениям начинают приписываться различные вполне волшебные и магические свойства, что в еще большей степени способствует росту их популярности среди даосов.

Вот еще одна цитата из «Баопу-цзы» (гл. 5):

Ведь человек находится в *ци* точно так же, как *ци* находится в человеке. Начиная с Неба и Земли и кончая мириадами существ, нет ничего, что не было бы порождением *ци*. Хорошо умеющий регулировать *ци* внутри может пестовать свое тело, а снару-

жи — уничтожить всякое грозящее ему зло. Вот что все люди хотя и используют каждый день, но сути чего они совсем не знают.

Усложнилось и теоретическое осмысление дыхательных упражнений, в частности, и «зародышевого дыхания». Возникает теория, согласно которой зародыш дышит в утробе матери особым чистым прежденебесным *ци*, полученным им в момент зачатия, тогда как после рождения ребенок начинает поглощать из окружающего его воздуха замутненное посленебесное *ци*. Поэтому даос, практикующий «зародышевое дыхание», как бы возвращается к состоянию эмбриона, отказываясь от грубого внешнего посленебесного *ци* в пользу внутреннего, истинного *ци* высших миров развертывания *Дао*, миров вечной жизни и совершенства, постепенно наполняя им все свое тело и приобретая свойства и качества святого-бессмертного. Но «зародышевое дыхание» было лишь одним (хотя и очень популярным) упражнением из богатого набора даосской дыхательной гимнастики.

Знаменитый даос танской эпохи Сыма Чэн-чжэнь (647–735), патриарх даосской школы Маошань и потомок императоров династии Цзинь (265–419), в своем трактате «Тончайшая суть практики вкушения *ци*» («Фу ци цзин и лунь») рассуждает следующим образом: вначале, говорит он, необходимо принимать талисман Великой Чистоты (видимо, талисман писался тушью на бумаге, а затем смывался водой, которую нужно было пить) для стимуляции активного круговращения *ци* в теле; эта практика будет также способствовать длительному воздержанию от приема пищи, поскольку тело будет питаться энергией талисмана. После ритуального очищения следует начинать впитывать в себя *ци*, созерцая первый луч восходящего солнца посредством

Сыма Чэн-чжэнь

его визуализации (мысленного представления). Полученное *ци* следует направить в область легких, чтобы оно циркулировало там, проходя также через обе руки. Затем *ци* вводится в область желудка, в область почек и наконец ведется по ногам. Это упражнение подкрепляется теоретическим обоснованием, взятым из классических медицинских трактатов. В заключение необходимо добиться того, чтобы полученная энергия оставалась в теле и не могла выйти наружу.

Сыма Чэн-чжэнь отмечает, что вначале голодание и переход от грубой пищи к питанию одним только ци вызывает ощущение слабости, однако по мере накопления *ци* в теле слабость и все болезни исчезают. Через девять лет регулярной практики дыхательных упражнений адепт достигает стадии «совершенного человека» (*чжэнь жэнь*). В заключительной части главы о «глотании *ци*, Сыма Чэн-чжэнь дает некоторые вспомогательные заклинания и объясняет определенные дополнительные методы. Приводимые заклинания восходят к традиции, представленной «Баопу-цзы» Гэ Хуна, а дополнительные приемы — к традиции школы Небесных Наставников (*тянь ши дао* или *чжэн и дао*). Рассуждая о *ци*, Сыма Чэн-чжэнь пишет:

> *Ци* есть начало зародыша и основа нашей телесности. Как только человек рождается, эта энергетическая эссенция начинает рассеиваться и истощаться. Чем больше тело пребывает в движении, тем скорее происходит растрачивание жизненной силы. Поэтому следует восполнять *ци* для поддержания жизненной силы и хранить *ци* в теле для очищения плоти. Когда жизненная эссенция наполнена силой, тогда дух обретает завершенность. Когда жизненная сила тела обретает зрелость, тогда жизнь продлевается.

Когда основания и источники жизненности крепки и полны, тогда можно наслаждаться долголетием. Среди всего сущего нет ни одной вещи или существа (*у*), которые обладали бы энергией *ци*, но не обладали бы телесностью. Равным образом, среди них нет ни одного, обладающего телесностью, но не обладающего энергией *ци*. Как же тогда может адепт «стремиться жизнь свою сберечь» («Дао-Дэ цзин», чжан 50), не стремясь «сосредоточить *ци* и мягкость этим обрести» («Дао-Дэ цзин», чжан 10)?

Таким образом, Сыма Чэн-чжэнь рассматривает дыхательные упражнения как важнейший метод восполнения постоянно растрачиваемой человеком жизненной силы, что необходимо для продления жизни и предотвращения смерти, вызываемой дефицитом энергии *ци*. Но среди известных танских даосов Сыма Чэн-чжэнь был далеко не единственным, писавшим о пользе дыхательной практики. Другим выдающимся даосом этой эпохи был великий китайский медик Сунь Сы-мяо, или Сунь Сы-мо (581–682), «царь лекарств» (*яо ван*), уже сама долгая, более чем столетняя жизнь которого свидетельствует об эффективности предлагаемых им методов продления жизни. Впрочем, сами даосы были уверены, что Сунь Сы-мяо отнюдь не умер в 682 г., а обрел бессмертие через *ши цзе* — "освобождение от трупа", то есть через смерть и воскресение. В этом его учеников и последователей убеждало и то обстоятельство, что его тело, пропитанное даосскими эликсирами и очищенное от шлаков постами и омовениями, не начинало разлагаться более двух недель с момента смерти.

В трактате под названием «Способы пестования жизни из изголовья» («Шэян чжэньчжун фан»; это название указывает на повседневную важность рекомендаций автора: их надо хранить в изголовье, чтобы они

всегда были под рукой) Сунь Сы-мяо рекомендует «зародышевое дыхание», характеризуя его так:

> Практикуя зародышевое дыхание, не используют ни нос, ни рот. Вместо этого дышат так же, как зародыш в утробе матери. Достигший этого поистине обретает Дао.

Далее Сунь Сы-мяо активно цитирует «Баопу-цзы», подчеркивая важность дыхательных упражнений для обретения магических сверхспособностей. Затем Сунь Сы-мяо рассуждает о необходимости удерживать *ци* в теле и не давать ему рассеиваться, что способствует снятию болезненных симптомов и исцелению от различных недугов:

> Совершенный Путь означает свободу от всех бед: никогда не беспокойтесь ни о чем, и ваш ум никогда не будет ничем обременен. Если же в дополнение к этому вы будете заниматься гимнастикой, регулированием *ци* и практиковать зародышевое дыхание, то сможете прожить тысячу лет. Если вы к тому же практикуете алхимию и принимаете снадобья, то вы сможете жить столько же, сколько будет существовать само Небо.

В своем трактате Сунь Сы-мяо также рассматривает методы визуализации и созерцания солнца и луны в теле практикующего (этот метод имеет весьма древнее происхождение и был особенно важен для основанной около 360 г. даосской школы Маошань (Шанцин).

После танского периода (то есть с начала X в.) дыхательные упражнения постепенно утрачивают самостоятельное значение, превращаясь в важный, но тем не менее ограниченный аспект быстро развивающейся в это время традиции внутренней алхимии (*нэй дань; цзинь дань дао* — "путь золота и киновари").

«Искусство внутренних покоев» — сексуальная практика в даосизме

Сексуальная практика составляла весьма древний и весьма важный уровень даосского пути к бессмертию, во всяком случае, уже некоторые мавандуйские тексты (например, «О единении [сил] инь–ян» и «Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной») посвящены почти исключительно этой тематике.

Сами методы даосской «сексуальной йоги» получили в традиции название «искусство внутренних покоев» (*фанчжун чжи шу;* менее распространенное название — «искусство сил инь–ян», инь–ян чжи шу). Обозначение этих методов как *шу* указывает на их принадлежность к тем же даосским «искусствам», что и гимнастика *даоинь*, регуляция *ци*, алхимия и т. д. Слова «внутренние покои» свидетельствуют об их интимности, сокрытости от посторонних взоров, тогда как упоминание об *инь* и *ян* подчеркивает связь этих практик с единением противоположных космических начал, проявлением которых является также мужское и женское.

Чтобы понять принципы, лежащие в основе искусств внутренних покоев, необходимо помнить о некоторых принципиальных особенностях даосской (и — шире — китайской) картины мира и целях даосской практики.

> Прежде всего, единство и гармония космоса обеспечиваются единством двух полюсов единого *ци* — *инь* и *ян;* символом этого единства является единый корень и источник всего — Великий Предел (*тай-цзи*). Как писал знаменитый неоконфуцианец Чжу Си (1130–1200):
>
> Читаю древние страницы,
> Завязкам уж давно пора порваться.

И понял я Предел Великий:
В нем обе формы коренятся[14].

Все сущее в единственно реальном и гармонически налаженном универсуме появляется благодаря единению тех же сил, явленных как Небо и Земля. Как говорится в «Каноне Великого Равновесия» («Тай пин цзин»):

> Дао управляет жизнью. Если бы Дао исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать потомкам. Если бы все сущее не смогло житъ и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель.

Вот почему первоначально даосы крайне негативно отреагировали на буддийскую проповедь монашества и целомудрия, свидетельством чему является тот же самый «Тай пин цзин»:

> Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрие» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира.

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе Маошань соблюдение целомудрия требовалось не для

[14] Перевод Ю. К. Щуцкого.

чего иного, как для обеспечения «духовного брака» с «небесным бессмертным».

Поскольку человеческое тело есть совершенный микрокосм, космос в миниатюре, оно также должно содержать в себе Великий Предел, гармонию отрицательного и положительного *ци*. Однако человек, не достигший высшего единения с Дао, не является андрогином, он или мужчина, или женщина (хотя в каждом мужчине потенциально скрыто женское и в каждой женщине — мужское). Поэтому *ян* мужчины нуждается в «подпитке» женским *инь*, и наоборот (правда, поскольку исторически большинство даосских адептов были мужчинами, соответствующие трактаты обычно, хотя и не всегда, написаны именно с расчетом на практика-мужчину, хотя бывали и женщины — адепты тех же «искусств»). Таким образом, половая жизнь не только необходима и желательна, но и достойна всяческого одобрения, ибо в ней человек следует великому образцу Неба и Земли:

> Хуан-ди[15] спросил у Чистой Девы[16]: «Ныне я хочу долго воздерживаться от совокупления. Это можно?»
>
> Чистая Дева ответила: «Нельзя. Небо и Земля то открываются, то затворяются, [силы] инь-ян следуют четырем сезонам. Если ныне вы хотите воздерживаться от совокупления, то ваши дух и *ци* не раскроются в полной мере, [силы] инь-ян замкнутся в

---

[15] *Хуан-ди* (Желтый Император) — мифический первопредок китайцев, даосский маг и алхимик, обретший бессмертие. Знаток тайн «искусства внутренних покоев».

[16] *Чистая дева* (Су-нюй) — даосское божество, собеседница и наставница Хуан-ди. Один из самых важных даосских текстов по сексуальной практике называется «Канон Чистой Девы» («Су-нюй цзин»).

себе и разъединятся. Каким же образом сможете вы один питать и упражнять свое *ци*, как сможете, уйдя от нескольких видов практики, обрести новое, помогая сам себе?» («И синь фан»[17], гл. 1: «Высший принцип» — «Чжи ли»).

В данном фрагменте особенно заметна связь между космологическими представлениями традиционного Китая и сексуальной практикой. Космический натурализм китайской культуры требовал от человека максимального уподобления священному космосу. Но этот космос включал в себя сильно выраженный сексуальный элемент: его основа — непрестанное взаимодействие полярных, но взаимопереходящих сил инь-ян, женского и мужского, темного и светлого и т. д. Небо находится в постоянном соитии с Землей, изливая оплодотворяющие дожди. Следовательно, и человек не должен воздерживаться от половой жизни, нарушая принципы мироустроения. Более того, подобный отказ предосудителен и вреден. Отсюда проистекает и отсутствие в Китае темы греховности половой жизни, столь свойственной европейской культуре: могли осуждаться (и осуждались) половые излишества, разврат, но никоим образом не естественное, а следовательно, по логике культуры, и имеющее высокую степень ценности, сексуальное поведение.

Тем не менее, хотя половая жизнь и необходима, в ней скрыта великая опасность. И тут мы встречаемся с даосским парадоксом: высшее проявление жизни и жизнепорождение чревато смертью! Поистине, как ска-

---

[17] «*И синь фан*» (яп. *Исинпо*) («Сущность медицинских методов») — компендиум китайских медицинских (в основном даосских) текстов, составленный японским придворным медиком — иглотерапевтом Тамбано Ясунори (912–995), содержит богатую подборку сочинений по даосской сексуальной практике.

зано в известном эротическом романе XVI в. «Цветы сливы в золотой вазе» («Цзинь пин мэй»): «Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также». В чем же опасность любовного единения? Она заключается не в чем ином, как в растрате спермы[18]. Дело в том, что даосизм смотрит на сперму как на овеществление некоего тонкого энергетического принципа, некоей пневменной (*ци*) эссенции (*цзин*; ср. современное китайское слово «сперма», *цзинъе*, этимологически означающее «жидкость (е), являющуюся эссенцией (*цзин*)»). В человеке, не освоившем даосских методов сублимации, эта эссенция устремляется вниз, к «вратам жизненности» (*мин мэнь*), где и обретает грубое вещественное обличие спермы. Тем не менее именно сперма является главным вещественным носителем жизненной силы, и ее утрата ведет к одряхлению организма и в конечном итоге — к смерти. Таким образом, даос оказывался перед лицом казалось бы неразрешимого противоречия: половая жизнь необходима для нормального функционирования организма, но она неизбежно ведет к исчерпанию жизненной энергии из-за растраты спермы и к смерти. Но даосы нашли выход из этого противоречия, разработав методы совершения полноценного полового акта без потери семени, то есть без эякуляции. И именно на достижение этого эффекта направлено большинство искусств внутренних покоев.

Обратимся к текстам и процитируем еще один даосский текст — «Тайные предписания для нефритовых покоев» («Юй фан би цзюэ») из главы «Возвращение семени» («Хуань цзин пянь») уже известной нам анто-

[18] В китайской медицине существовало представление и о женском семени, извергаемом женщиной в момент оргазма. Поэтому половая жизнь опасна не только для мужчины, но и для женщины.

логии «И синь фан» («Исинпо»):

«Во время совокупления извержение семени [обычно] считают удовольствием. Если [я] запру [выход семени] и не буду извергать его, то какое удовольствие получу?»

Пэн-цзу сказал в ответ: «Ведь когда семя теряется, тело становится утомленным и слабым... хотя это и доставляет временное удовольствие, но в конечном итоге в этом нет ничего приятного. А вот если совокупляться, не извергая семени, то сила *ци* станет даже избыточной, тело обновится, слух и зрение станут острыми и чуткими. Хотя и приходится подавлять себя для достижения невозмутимости мысли, однако любовь становится еще более достойной [занятия ею] и можно постоянно продолжать [совокупляться снова и снова], как если бы все было недостаточно».

[И далее:] Хуан-ди сказал: «Хотел бы все узнать о совокуплении без семяизвержения. Какая в нем польза?»

Чистая Дева ответила: «Один раз совокупиться без семяизвержения — сила *ци* укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения — слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения — все болезни исчезнут. Четыре раза совокупиться без семяизвержения — все пять духов пребудут в покое. Пять раз совокупиться без семяизвержения — кровеносные вены надолго станут хорошо наполненными. Шесть раз совокупиться без семяизвержения — поясница и спина будут крепкими и сильными. Семь раз совокупиться без семяизвержения — крестец и бедра нальются силой. Восемь раз совокупиться без семяизвержения — тело начнет испускать сияние. Девять раз со-

вокупиться без семяизвержения — предопределенность к долголетию не будет утрачена. Десять раз совокупиться без семяизвержения — будет достигнуто проникновение в божественный разум[19]».

Приблизительно то же самое говорится и в мавандуйском тексте «Десять вопросов», созданном еще в IV–III вв. до н. э.:

Хуан-ди спросил у Цао Ао[20]: «Из-за чего люди теряют жизненную силу и гибнут?

Из-за чего люди получают жизненную силу и живут?»

Цао Ао ответил: «Благодаря соединению [сил] *инь* и *ян* люди восполняют свое семя. Во время соединения *ци*[21] следует медленно двигать своим телом».

Если медленно двигать своим телом, то можно в момент испускания женщиной пяти вздохов извергнуть в нее семя. Тогда слабый восполнит свои силы, сильный достигнет долговременного расцвета, а старый продлит свою жизнь. Вот каков способ продления жизни.

---

[19] Божественный разум (*шэнь мин*) — принцип чередования сил *инь* и *ян*, образующий космический ритм. Проникновение в его суть означает постижение Дао.

[20] *Цао Ао* — мифический даосский мудрец и целитель времен Хуан-ди — Желтого Императора.

[21] Имеется в виду половой акт. Позднее буддийские авторы будут писать о некоем даосском ритуале «соединения *ци*» (*хэ ци*), предполагавшем групповое соитие его участников. Однако до сих пор неясно, существовали ли такие ритуалы или же он является плодом антидаосской пропаганды со стороны буддийских проповедников и следующих за ними светских авторов. В любом случае, сведения об этом обряде после X в. из источников исчезают.

Теперь рассмотрим способ запирания нефрита[22]. Если нефрит надежно заперт, то происходит собирание божественного разума. Если произошло собирание божественного разума, то признаки этого становятся очевидными.

Если нефрит заперт, то семя укрепляется и нефритовый родник не будет истекать наружу, а тогда все множество болезней до единой исчезнет и поэтому можно продлить свою жизнь.

Путь единения с [силой] *инь* обязательно следует практиковать в умиротворении и спокойствии. Тело и *ци* умиротворяют друг друга.

Поэтому говорится: «Если во время первого совокупления не расходуется сперма, то зрение и слух обретают зоркость и остроту. Если во время следующего совокупления сперма не расходуется, то голос становится ясным и громким. Если во время третьего совокупления сперма не расходуется, то кожа становится лучезарной. Если во время четвертого совокупления сперма не расходуется, то позвоночный столб и плечи укрепляются настолько, что их нельзя повредить. Если во время пятого совокупления сперма не расходуется, то ягодицы, область таза и ноги укрепляются. Если во время шестого совокупления сперма не расходуется, то все вены начинают хорошо сообщаться между собой.

Если во время седьмого совокупления семя не расходуется, то долголетие может возрасти. Если во время девятого совокупления сперма не расходуется, то достигается проникновение в божественный разум».

Вот таков путь упорядочивания духа и пневмы посредством [силы] инь, преподанный Цао Ао.

---

[22] Имеется в виду предотвращение эякуляции. Нефритовым стеблем в источниках обычно называется пенис.

Аналогичный фрагмент имеется и в «Речах о высшем Дао-Пути Поднебесной»:

> Необходимо также глотать накопившуюся под языком влагу нефритового источника[23] и вбирать аромат и благоухание[24].
>
> Если постоянно восполнять таким образом жизненную силу, то *ци* трех гармоний станут совершенными, крепость и силы организма возрастут. Тот, кто хочет таким образом упорядочить свое тело, должен сосредоточенно и внимательно готовиться к этому. Умеющий совершать запирание нефрита сразу же становится бессмертным.

В этом фрагменте интересно упоминание «трех гармоний» (*сань хэ*). Такое выражение встречается и в гораздо более поздних текстах по «искусству внутренних покоев». Так, согласно «Канону Чистой Девы» («Су нюй цзин»), входящему в «Исинпо», *ци* трех гармоний — это утверждение *ци*, то есть нормализация энергийного аспекта организма, умиротворение сердца (*ань синь*), то есть достижение состояния спокойствия и безмятежности, и «согласие воли» (*хэ чжи*), то есть целостность и однонаправленность воли, исходящей как импульс (*и*) из сердца-ума и контролирующей («ведущей») энергию *ци*.

Но половой акт с оргазмом, но без эякуляции не исчерпывает суть «искусства внутренних покоев». Во-первых, сразу же встает вопрос о том, как предотвратить эякуляцию. Во-вторых, для даосов представляли большой интерес сами последствия этого предотвращения.

---

[23] Имеется в виду слюна.

[24] То есть вбирать в себя новое *ци* посредством дыхательных упражнений.

Самым простым методом предотвращения семяизвержения считалось надавливание пальцем на уретру у основания пениса в момент, предшествующий оргазму[25], но в идеале даос должен был научиться предотвращать начало сокращения мышц уретры усилием воли. При этом следовало задержать дыхание на вдохе и мысленно направить потоки *ци*, сопровождающие сперму, вверх по позвоночнику. В таком случае, как считалось, семя вместо того, чтобы течь вниз, повернет вспять и «вернется» в мозг, который и будет питать. Поэтому вся практика оргазма без семяизвержения получила название *хуань цзин бу нао*, то есть «возвращение семени для питания мозга»[26]. Но почему речь идет о «возвращении»? Дело в том, что даосы были убеждены, что именно мозг, а не что-то другое является органом, ответственным за выработку спермы, точнее — той энергетической эссенции, которая овеществляется в виде спермы. Затем, считали даосы, сперма, постепенно огрубляясь, опускалась вниз по позвоночнику, приобретая окончательный вид физической жидкости в тестикулах. Надо сказать, что подобное представление характерно не только для китайцев. Даже на многих рисунках с сексуальной тематикой различных «примитивных» обществ пенис изображается как своеобразное окончание позвоночника, с которого в него и попадает сперма. Поэтому даос, практикуя «искусство внутренних покоев», действительно как бы возвращает семя к его корню, производит его инволюцию, в ходе которой семя возвращает свою изначальную одухотворенную утон-

[25] Сунь Сы-мяо также советует надавить пальцем на акупунктурную точку *пинъи*, расположенную у мужчины приблизительно на 3 см выше левого соска.

[26] Другое (более позднее) название этого метода — *Хуанхэ ни лю* («река Хуанхэ течет вспять»).

ченность[27]. Совершенно очевидно, что эта практика, точнее, ее обоснование вполне соответствует общему принципу даосской философии: «Возвращение к самому себе — вот принцип движения Дао-Пути» («Дао-Дэ цзин», чжан 40). Впоследствии этот принцип найдет свое совершенное выражение в практике внутренней алхимии, провозгласившей своей основой «переворачивание», «обращение вспять» (*дянь дао*) всех психофизиологических процессов, дабы преодолеть их тенденцию «бытия-к-смерти» и направить их к постоянному жизнепорождению (*шэн шэн*). Но и адепт другого «великого искусства» — лабораторной алхимии в конечном счете стремится к тому же и для этого девять раз перегоняет киноварь, то разлагая ее на серу и ртуть, то вновь соединяя их для того, чтобы на десятой перегонке цикл замкнулся и киноварь бы восстановилась, *вернулась* к себе, к своему исходному «примордиальному» состоянию бессмертной одухотворенности, и теперь уже ее имя — *хуань дань*, «восстановленная киноварь», «возвращенная [к своему корню] киноварь», «возвращенная [к себе] киноварь».

---

[27] Современная медицина расходится в интерпретации меха-низма «полового акта с сохранением семени» (coitus reservatus): одни медики считают, что сперма поступает в мочевой пузырь и выводится с мочой, другие допускают возможность ее всасывания в кровь. Интересно, что в индийской йоге существовала аналогич-ная техника, возникшая независимо от китайской практики на том же теоретическом основании. Индийские йогины считали, что сперма создается из лучшей крови и при данной практике возвра-щается в кровь. В Индии существовало даже поверье (упоминает-ся Свами Шиванандой), что если ранить йогина, то из раны вмес-то крови потечет сперма. Известный британский историк науки в Китае Дж. Нидэм сообщает, что данный способ применялся как средство предохранения от беременности различными народами.

Интересно, что в индийской йоге жизненная сила (*прана*) в теле человека также ассоциировалась со спермой, утрата которой должна поэтому неизбежно вести к смерти. Аскетические практики требовали сублимации сексуальной энергии, называвшейся претворением *ретаса*, то есть либидо, под воздействием которого потоки *праны* опускаются вниз, превращаясь в семенную жидкость, в *оджас*, то есть чистую энергию, устремляющуюся вверх.

Но в тантрической традиции, во многом близкой даосизму, а также в *хатха-йоге* существовали и методы, вполне аналогичные даосским. Эти традиции рекомендовали половой акт без семяизвержения для возвращения семени в мозг и даже втягивание уже извергнутого семени, смешавшегося с жидкостями женского тела, обратно (*ваджроли мудра*). Еще интереснее так называемая *кхечари мудра*, требовавшая искусственного удлинения языка путем подрезания уздечки, чтобы можно было, заведя язык на мягкое нёбо, воспрепятствовать дыханию через нос: тексты утверждают, что если во время полового акта выполнять *кхечари мудру*, то семя не извергнется, даже если йогин находится в объятиях прекраснейшей из женщин. Один из текстов *хатха-йоги* («Горакша самхита») говорит:

> Поскольку *бинду* (здесь: сперма. — *Е. Т.*) остается в теле, страх смерти исчезает. Даже если *бинду* готов извергнуться, его немедленно возвращают, останавливая с помощью *йони мудры*[28].

Вот что по этому поводу пишет один из крупнейших религиоведов современности М. Элиаде:

> В *хатха-йоге* адепт старается сделать «неподвижными» дыхание и семя; более того, он зани-

[28] *Йони мудра* — один из приемов сексуальной йоги.

мается «возвращением семени», т. е. совершением действия, которое совершенно невозможно в рамках «нормального» физиологического контекста, присущего «нормальному» миру; иначе говоря, «возврат семени» на физическом уровне состоит в трансценденции мира явлений, достижении свободы[29].

Сказанное вполне может быть отнесено и к даосизму.

В Китае «искусство внутренних покоев» считалось и весьма эффективным средством в терапевтическом отношении. Уже известный нам Гэ Хун пишет в своем «Баопу-цзы» о медицинской пользе сексуальной практики, резко, правда, осуждая тех людей, которые хотят прикрыть ею свою половую распущенность:

Некто спросил: «Я слышал, что если заниматься искусством внутренних покоев и исчерпать этот путь, то можно достичь состояния святого-бессмертного, а заодно научиться предотвращать бедствия и злодеяния, превращать неудачи в счастье, поселиться в высоких чиновничьих хоромах и иметь выгоду в торговых делах. Это верно?»

Баопу-цзы ответил: «Это все речи из шаманских колдовских книг, морочащих людей. Если хорошее дело приукрасить, то и оно утратит свою суть. А иногда и развратники сочиняют фальшивые книги, распространяя вздор и заблуждения, чтобы таким образом обманывать и дурачить простых людей, скрывать начала и концы, чтобы получать награды, заманивать учеников и получать таким образом мирские выгоды.

Ведь искусство *инь–ян* достаточно высоко, чтобы с его помощью лечить незначительные недомогания, а также избегать пустой траты энергии, и все.

---

[29] *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999. С. 322.

Принцип этого искусства имеет свой предел. Как же можно с его помощью стать святым-бессмертным или, избегнув бедствий, обрести счастье? Люди не могут жить без соединения *инъ* и *ян*, в противном случае они легко становятся жертвами болезней и недугов. Если желания становятся безудержными, а чувства развращаются и ничем не уравновешиваются, то это приводит к сокращению срока жизни. Те, кто как следует овладели этим искусством, могут заставить коня идти питать мозг, могут повергнуть созданный из *инъ* киноварный эликсир вспять и направить его в красную полость, собрать нефритовую жидкость в золотом пруду и ввести тройную пятерицу в цветочную запруду. И тогда окажется, что и старец вновь станет способным жить наилучшим образом половой жизнью и сможет прожить весь отпущенный ему Небом срок жизни.

А вульгарные людишки, услышав, что Хуан-ди (Желтый Император) поднялся на небеса с тысячью двумястами женщинами, начинают только и говорить, что он лишь благодаря таким делам достиг долголетия. Они и понятия не имеют о том, что Хуан-ди под горой Цзиншань, что над озером Динху, создал киноварный эликсир летящей девятки и только благодаря этому оседлал дракона и поднялся в небеса. Конечно, у Хуан-ди могла быть тысяча двести женщин, но отнюдь не из-за этого он достиг бессмертия. Ведь если принимать тысячу сортов снадобий и предаваться пестованию жизни посредством жертвенных животных, но не знать искусства внутренних покоев, то все равно никакой пользы не будет. Поэтому-то древние и боялись легкомысленного отношения людей к распущенности чувств в области отношений между полами и поэтому же нельзя до конца верить всем красивым речам, которые говорятся по этому поводу.

Каноны Сокровенной и Чистой Дев уподобляют это воде и огню. Вода и огонь и губят человека, и порождают человека [25] в зависимости от того, умеет он правильно использовать их или нет. Те, кто в основном знают важнейшие из этих способов, извлекают тем большую пользу и благо, чем с большим количеством женщин они общаются. Если же не знают этого пути, но практикуют его, то и одного партнера достаточно, чтобы быстро приблизить смерть.

Способы Пэн-цзу — самые важные из всех. В других канонах и книгах много обременительного и трудноисполнимого, а польза от их наставлений все же не может сравниться с пользой от этой книги. Только немногие люди способны следовать ей. Существуют и устные наставления в несколько тысяч слов. Не знающие их, хотя бы и принимали сотни снадобий, все равно не смогут достичь долгой жизни» («Баопу-цзы», гл. 6).

Отсюда видно, что сам Гэ Хун следующим образом относится к «искусству внутренних покоев».

1. «Искусство внутренних покоев» обладает безусловной ценностью как один из способов продления жизни, освященный даосской традицией. Вместе с тем оно не имеет ничего общего с половой распущенностью, которая безусловно осуждается. В связи с этим говорится об эзотеричности *фанчжун чжи шу*, наставления о котором передаются от учителя к ученику изустно и оберегаются от профанов.

2. Сексуальная жизнь необходима человеку. Ее образцом является сам принцип мироустроения, предполагающий постоянное соединение *ян* и *инь*, Неба и Земли. Длительное воздержание пагубно для человека.

3. Другой крайностью является разврат, также вредоносный по своим последствиям. Вместе с тем раз-

врат не единственное препятствие к достижению долголетия. Любые крайности и излишества (будь то еда, сон, праздность или труд) также вредны для человека. Во всем следует придерживаться середины, избегая крайностей пресыщения и воздержания.

4. Вместе с тем «искусство внутренних покоев» является хотя и необходимым, но тем не менее «малым» средством достижения долголетия (наряду с дыхательными упражнениями «регуляции *ци*» и даосской гимнастикой *даоинь*). *Фанчжун чжи шу* способствует продлению жизни, но не может принести бессмертия. Утверждающие противоположное — или мошенники, спекулирующие на приверженности людей чувственным удовольствиям, или невежды. Их способы — не собственно даосские, а низкопробные шаманские методы, относящиеся к области простонародных верований, резко критикуемых Гэ Хуном в различных местах «Баопу-цзы» (см., например, главу девятую: «Смысл Дао» — «Дао и»). Единственным средством обретения бессмертия является алхимия, изготовление Великого Эликсира. Однако, с другой стороны, алхимическим опытам должна предшествовать определенная подготовка адепта (без нее алхимические изыскания будут бесплодными), которая предполагает наряду с другими методами также и практику «искусства внутренних покоев».

5. Из всех методов *фанчжун чжи шу* важнейшим является способ «возвращения семени для питания мозга» (*хуань цзин бу нао*), заключающийся, как мы уже видели, в предотвращении эякуляции в сочетании с интенсивным оргазмом.

В некоторых текстах содержится информация об имевших место в традиции Небесных Наставников (основана знаменитым магом и алхимиком Чжан Даолином в 145–147 гг.) сексуальных обрядах и ритуалах

группового характера. Правда, нужно отметить, что об этом сообщают исключительно буддийские источники, которые вполне могли быть пристрастными и приписывать даосам то, чего они не делали. Наиболее известным источником, сообщающим об этой практике, является антидаосский трактат выдающегося математика VI в. н. э. Чжэнь Луаня «Осмеяние даосизма» («Сяо дао лунь»); Чжэнь Лу-ань был буддийским неофитом, перешедшим в буддизм из даосизма, и как все неофиты, он отличался большим рвением и желанием опорочить религию, которой он следовал прежде. Этот ритуал, согласно буддийским источникам, назывался «истинным искусством централизации *ци*» *(чжун ци чжэнь шу)* или ритуалом гармонизации (смешения) *ци* (*хэ ци; хунь ци*), а описывала его некая «Желтая Книга» (*хуан шу*). Обряд совершался адептами Пути Небесных Наставников в ночь новолуния и полнолуния после поста и был предназначен для избавления от грехов (*ши цзуй*). Групповое совокупление участников следовало после мистического «танца дракона и тигра» (дракон — символ первоэлемента «дерево» и силы *ян*; тигр — первоэлемента «металл» и силы *инь*). После VII в. сведения о совершении этого ритуала становятся очень редкими, а после X в. практически исчезают совсем. Впрочем, не исключено, что он и вообще никогда и никем не совершался, поскольку существование этой практики не подтверждается независимыми источниками.

После XII–XIII вв. «искусство внутренних покоев» постепенно приходит в упадок и исчезает, чему во многом способствовал моральный ригоризм и антисексуальная установка торжествующего неоконфуцианства. Впрочем, филиппики неоконфуцианских моралистов отнюдь не помешали ни расцвету эротического искусства и литературы (иногда доходившей в своем натурализме до

настоящей порнографии) в эпоху Мин (1368–1644), ни практике изощренной техники секса (не имеющей никакого отношения к даосским «искусствам») в полигамных семьях богатых китайцев. Но на даосизме торжество неоконфуцианского ригоризма сказалось крайне отрицательно. При составлении последнего варианта Даосского канона («Дао цзана») в 1447–1449 гг. («Дао цзан эпохи правления Чжэнь-тун»; «Чжэнь-тун дао цзан») из него были исключены практически все тексты, посвященные «искусству внутренних покоев»; только отдельные фрагменты составленной еще в эпоху Сун (1019) антологии «Юнь цзи ци цянь» («Семь грамот из облачного книгохранилища»), да приписываемый великому даосскому мыслителю, алхимику и медику Тао Хунцзину (456–536) трактат «Записи о пестовании природы и продлении жизни» («Ян син янь мин лу»)[30] остались рудиментами некогда вполне респектабельной практики.

В начале XX в. вполне традиционный и почтенный ученый Е Дэ-хуэй заинтересовался текстами по методам *фанчжун чжи шу* и решил заняться научной реконструкцией этих памятников. Собрав по крупицам все сохранившиеся цитаты и тщательно проработав японскую антологию «Исинпо», он сумел создать уникальную (и единственную до открытия мавандуйских текстов) антологию текстов по «искусству внутренних покоев». Однако это дорого обошлось Е Дэ-хуэю: его собратья по науке из числа конфуцианских начетчиков — *сяньшэнов* подвергли своего несчастного коллегу полному остракизму и даже его внезапную смерть встретили с нескрываемым злорадством.

---

[30] Его также приписывают Сунь Сы-мяо, но большинство современных ученых считают, что он был написан уже после смерти Суня — около 750 г.

После рассмотрения даосских практик, обычно относимых к «совершенствованию тела», обратимся теперь к «совершенствованию духа», то есть к различным приемам созерцания и медитативного сосредоточения.

«Хранение Одного», «сосредоточение мысли» и «создание мыслеобразов» — созерцательная практика в даосизме

Мы уже отмечали упоминание ключевых для даосского Пути медитативных практик и техник достижения экстаза в ранних памятниках даосской мысли. Однако в них не содержится подробного описания этих практик. Мы поговорим о них, но прежде необходимо рассмотреть некоторые терминологические вопросы: как, собственно, даосы обозначали свои созерцательные приемы и как они их классифицировали.

Самым общим названием созерцания в даосизме был бином *цзин съ*; перевести его довольно трудно, пожалуй, наиболее точный перевод — концентрация, или сосредоточение мысли. Иероглиф *цзин* здесь точно тот же, с которым мы уже встречались, говоря о существовании тончайшей эссенции *ци*, которая овеществляется в виде спермы. Эта эссенция, тонкая энергетическая суть *ци*, и обозначается иероглифом *цзин*, этимологически обозначающим очищенное, обработанное зерно. Таким образом, *цзин съ* обозначает очищенную, «рафинированную» мысль (*съ*), к тому же обладающую энергией, силой. Но такая «рафинированность» достигается посредством дисциплины мысли, придания ей сосредоточенности, концентрированности, когда мысль перестает быть похожей на обезьяну, скачущую с ветки на ветку.

Следует отметить, что как в буддизме, так и в даосизме выделялось два типа медитативного углубления.

Первый из них в современной психологии принято обозначать словом «инсайт» (от английского insight — "способность проникновения", "проницательность"). Этот тип созерцания предполагает не сосредоточение мысли на одном объекте, когда все другие объекты для практикующего перестают существовать (например, вы сосредоточенно читаете книгу; раздается звонок в дверь, но вы настолько сосредоточились на чтении, что звонка не слышите), а умение заниматься созерцанием, воспринимая все окружающее, но лишь как некий фон, не мешающий созерцанию. Созерцание такого типа психологи также обозначают словом «осознанность», «осознание» (английское mindfulness). Даосы также рассматривали такую медитацию как особый тип и обозначали его словом *гуань* ("созерцание"). Распространенным было и выражение *нэй гуань* — "внутреннее созерцание", "внутреннее видение". Китайские же буддисты использовали это слово для перевода санскритского *випашьяна*, то есть "аналитическая медитация", в отличие от *чжи* ("остановка") — успокоения, «транквилизации» психики и приостановления психических процессов (санскритский аналог — *шаматха*).

Для обозначения другого вида медитации — медитации фиксации внимания, или сосредоточения, даосы использовали термин *дин* ("утверждать", "устанавливать", "фиксировать"); это же слово иногда использовали и буддисты для перевода санскритского самадхи — "сосредоточение", "концентрация сознания" (чаще, правда, буддисты использовали транскрипцию — *саньмэй*). Но слово *дин* не было самым важным термином для обозначения медитации сосредоточения. Таковым является бином *шоу и* — "хранение одного", "блюдение одного". Это очень важный термин, появившийся еще в ранних текстах и активно употреблявшийся в даосских тек-

стах как в своем узком техническом значении, о котором мы говорим сейчас, так и в более широком, в качестве синонима любой медитации и любого созерцания, то есть медитативной практики вообще. Более того, в ряде текстов IV–VI вв. выражение *шоу и* начинает обозначать все «внутренние» даосские практики (то есть имеющие отношение к работе адепта с самим собой — телом, энергетикой, сознанием) в отличие от «внешних» — лабораторной алхимии, занятой изготовлением эликсира бессмертия вне тела адепта — в ретортах и тиглях. В середине VI в. буддийский монах Хуэй-сы (патриарх зарождающейся школы Тянь-тай) впервые заменил

Даос, практикующий визуализацию божеств

в этом значении выражение *шоу и* новым термином — *нэй дань*, "внутренний эликсир", "внутренняя алхимия". Этот термин закрепился в текстах, постепенно вытеснив старое *шоу и* на терминологическую периферию. Но внутренняя алхимия — тема особого разговора.

Еще одним очень важным и специфическим термином является *цунь сян*, обычно переводимый как "визуализация". Иероглиф *цунь* означает "бытие", или "существование" (ср. современное *цуньцзай* — "существование"). Речь идет о специфической психопрактике, характерной, правда, не только для даосизма, но и для тантрического буддизма. Она предполагает активное создание некоей «мыслеформы», то есть мысленное конструирование, представление некоего образа, который в конечном итоге должен приобрести наглядную живость и подлинную тождественность воспринимаемым зрением объектам внешнего мира. То есть даос как бы делает мысль, представление, мысленный образ (*сян*) реально существующим (*цунь*). Эта техника исключительно важна для ряда даосских медитаций, особенно в школе Шанцин (она же — Маошань, с 364 г. н. э.), причем ряд этих медитаций предполагает создание сцен магического полета, или экстатического странствия адепта в иные миры и на иные уровни существования[31].

К более подробному рассмотрению указанных типов созерцания мы теперь и обратимся.

Начнем с «хранения Одного» как наиболее общего термина, часто обозначающего медитативные и «внутренние» практики как таковые.

---

[31] Можно добавить к уже объясненным и такой термин, как «вечное видение» (*цзю ши*), обозначавший ясновидение как способность воспринимать «внутренним взглядом» сверхчувственные реальности — души, богов, духов, а также проникать зрением сквозь физические преграды (стены и т. п.).

В недаосских текстах выражение *шоу и* часто просто означает "быть сосредоточенным на чем-то одном", "заниматься одним, [самым важным,] делом". Однако в даосских памятниках само понятие «Одно» получает серьезное метафизическое наполнение. Уже в «Дао-Дэ цзине» и «Чжуан-цзы» Одно рассматривается как высший или один из высших принципов мироздания.

Знаменитый сорок второй чжан «Дао-Дэ цзина» гласит:

Дао рождает Одно,
Одно рождает Два,
Два рождает Три,
Три рождает все множество сущего.

Ему вторит «Чжуан-цзы»:

> В Великом Начале было сокрыто Отсутствие, у которого не было ни существования, ни имени. Из него возникло Одно. Так Одно пришло в существование, но оно было не оформлено. Существа появились и обрели жизнь, и [это Одно] было их жизненной силой.

В этих отрывках под Одним, видимо, понимается Единое *Ци*, исшедшее из Высшего *Дао*. Впрочем, есть также тексты, в которых Одно рассматривается как начало более высокое, чем само *Дао*. Так, в восемнадцатой главе «Баопу-цзы» сообщается, что «*Дао* возникает в Одном» (*дао ци юй и*), из чего следует, что Единое, или Изначальное, *Ци* как субстанция космоса первичнее *Дао* как имманентного принципа развертывания этой первосубстанции.

Одно воспринимается даосами также как жизненная энергия, сообщающая космосу его единство и целостность:

Вот те, кто некогда причастны стали Одному:

Небо стало причастно Одному, и очистилось,

Земля стала причастна Одному, и упокоилась,

Божественное стало причастно Одному, и одухотворилось,

Долины стали причастны Одному, и наполнились,

Все сущее стало причастно Одному, и стало порождать,

Цари и князья стали причастны Одному, и Поднебесная выправилась.

А вот что было бы в противном случае:

Не стало бы Небо чистым и распалось бы на куски,

Не упокоилась бы Земля и раскололась бы на части,

Не одухотворилось бы божественное и истощилось бы немедленно,

Не наполнились бы долины и пересохли бы тотчас же.

Не стало порождать бы сущее и тотчас бы погибло,

Не ценили бы цари и князья высокое и были бы низложены внезапно («Дао-Дэ цзин», чжан 39).

И наконец, Одно является синонимом мира как целостности, как единого тела (*ти*):

Небо и Земля вращаются и проникают друг в друга, все множество сущего в основе своей едино с ними. Когда человек познает Одно, для него не остается ничего не познанного («Хуайнань-цзы», гл. 7).

С хуайнаньским Лю Анем солидаризируется Гэ Хун:

Для познавшего Одно не остается ни одной непознанной вещи, для не знающего Одного нет ни одной познанной вещи («Баопу-цзы», гл. 18).

Одно также является единством Трех, возникших из него. В том же «Баопу-цзы» говорится:

> Все пребывает в Одном, им порождаются образы Неба, Земли и Человека. Посему и говорится, что Три есть Одно.

Несколько иначе тема триединства подается в сравнительно позднем тексте «Великое рассуждение о Сокровенных Вратах»:

> Три-в-Одном суть глубь невидимого и неслышимого, стержень духа и энергии. Когда человек знает, как использовать это, он увидит, как вещи становятся существующими. Когда человек знает, как вернуться к этому, все станет для него единым и все различия между вещами исчезнут. <...>
>
> Эссенция-*цзин*, дух-*шэнь* и энергия-*ци* смешиваются друг с другом и становятся Одним. Эссенция пуста и таинственна. Она представляет собой достоинство в сиянии мудрости. Дух несгибаем. Он представляет собой функцию эссенции, проявляющуюся в освобождении от всех пут. Энергия вездесуща, она представляет собой метод реализации единства явления и его формы.

Здесь Одно — высшее единство мира, реализуемое через объединение трех форм первосубстанции — эссенции, духа и энергии. Важно также отметить, что в даосских религиозных текстах, особенно в школе Шанцин, это Триединое (*сань и*) превращается в Трех Триединых — божеств, символизирующих вселенское единство и служащих важным объектом даосской медитации и различных визуализаций.

Интересно, что гипостазированное, то есть олицетворенное в виде божества, Одно может иметь и образ

богини, в соответствии со знаменитой фразой из «Дао-Дэ цзина» (чжан 6):

Ложбинный дух бессмертен.
Называют Сокровенной Самкою его.
Врата той Самки Сокровенной — корень бытия,
Из коего родятся Небо и Земля.
Как нить, в бесконечность тянется он.
Используй его без усилий!

В других случаях Трое Триединых рассматриваются как женское божество, символизирующее силу *инь*, мужское божество (*ян*) и их единство — Великое Одно, называемое в маошаньском (шанцинском) даосизме Владыкой Одного. В микрокосме им соответствуют божественные сущности, пребывающие в верхнем, среднем и нижнем киноварных полях. Им соответствуют и три текста Даосского канона — «Канон Великого Вместилища» («Да дун цзин»), «Канон Женственного Одного» («Цы и цзин») и «Канон Чистой Одухотворенности» («Су лин цзин»). Говорится также, что в макрокосме эти божества возникли непосредственно из Изначального *Ци* в созвездии Большой Медведицы (*бэй доу* — "Северный Ковш"), играющего огромную роль в даосском культе.

Отметим также, что сама реализация Одного полностью проявляется не только в космосе, но и в микрокосме человеческого тела, является точной репликой, «голографическим сколком» универсума. И обретение этого Одного — путь к восстановлению изначального совершенства человека, исцелению от всех недугов, как телесных, так и духовных, и восстановлению единства с космосом, ипостасью, или ликом, которого и становится такой человек. Приведем цитату из очень важного даосского текста V в. «Эзотерическое объяснение природы

трех Небес» («Сань тянь нэй цзе цзин»):

> Учение Лао-цзы заключается в основном в наставлении рода человеческого относительно хранения корня жизни и усиления источника существования. Человек обретает жизнь благодаря энергии Дао, и как только он теряет ее, то сразу же умирает. Так, Лао-цзы повелел всем людям созерцать Истинное, памятовать о Дао, дабы укрепить и усилить корень и источник своего существования. Таким образом, человек должен стремиться достичь состояния, в котором он никогда не утратит изначальный источник своей жизни и сможет жить вечно.

И наконец, методы «хранения Одного» обладают огромной магической действенностью: человек, «блюдущий Одно», может стать неуязвимым для оружия, он может не бояться заразных болезней, хищных зверей, ядовитых гадов и даже демонов и прочей нежити. Более того, адепт, созерцающий Одно в киноварных полях своего тела (визуализируя свое тело перед самим собой так, как если бы оно отражалось в зеркале), может овладеть такими сверхспособностями, как умение становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах; а кроме того, он сможет видеть пребывающих в его теле животных и разумных душ, а также различных божеств и духов (см.: «Баопу-цзы», гл. 18).

После этих вводных замечаний мы можем перейти непосредственно к описанию методов созерцания, известных как «хранение Одного» (*шоу и*).

Современная американская исследовательница даосизма Ливия Кон выделяет семь различных типов практики «хранения Одного», которые мы и охарактеризуем вслед за ней.

1. Созерцание света для обретения физического и духовного здоровья и обретения бессмертия через еди-

нение с *Дао* как Лучезарным Светом вселенной. Эта мистика света характерна для «Тай пин цзин чао» («Канона Великого Равновесия в извлечениях»):

> В состоянии полного сосредоточения, когда впервые возникнет видение света, крепко держись за него и ни в коем случае не позволяй уйти. Вначале он должен быть красным, через достаточно длительное время его цвет изменится и он станет белым, затем он станет зеленым и пропитает всего тебя целиком и полностью. Продолжая далее хранить Одно, ты увидишь, что не останется ничего, что не сияло бы в блистающем свете. Тогда все множество болезней покинет тебя.

Интересно, что в «Тай пин цзине» описываются и правила занятия такой медитацией:

> Чтобы блюсти Дао, вначале подготовь комнату для занятий медитацией. Следует, войдя в нее, запереть двери и более никого в нее не пускать. Затем следует оценить свое состояние. Если понятно, что самочувствие не позволит достичь хорошего уровня сосредоточения, надо сразу же выйти из этой комнаты. Нет никакого способа принудить себя к занятию этой практикой. Только постепенно повышая уровень сосредоточенности и медленно созревая в процессе занятий, можно достичь состояния внутреннего умиротворения.
>
> Когда достигнуто это состояние внутреннего мира, в сердце не возникает более никакого желания покинуть комнату, а рот не склонен более ни с кем разговаривать. Человек по-прежнему нуждается в еде и питье, но ему более не нужно общество других людей. Занятый только внутренним очищением, он легко достигает блага. Затем следует обратить свой

взор вовнутрь и созерцать жизнь тела во всех ее проявлениях. Тело должно быть отчетливо визуализировано перед собой, как если бы оно отражалось в зеркале. Следует тщательно изучить образ своего тела так, как если бы речь шла об отражении в воде.

Тогда все великое множество дел и проблем совершенно естественным образом разрешится само собой.

2. Созерцание Одного как первопринципа вселенной, явленного в парафизиологических структурах тонкого тела (киноварные поля), как об этом говорится в гл. 18 «Баопу-цзы» (см. выше). Результатом такого созерцания будет приобретение различных магических способностей, защищенность от врагов (как людей, так и нечисти) и от болезней.

3. Созерцание визуализируемых в теле божеств с обожествленным Лао-цзы (Лао-цзюнем) в центре (в селезенке; по китайским представлениям, этот орган воплощает в себе принцип центрального первоэлемента — земли). Такого рода медитации рекомендует «Канон Желтого Двора» («Хуан тин цзин»), очень важный даосский текст IV в. н. э. Ее результат — достижение совершенного здоровья и бесконечное продление срока жизни.

4. Визуализация Трех Триединых (характерна для маошаньского даосизма). Три детально описанных в текстах божества визуализируются в трех киноварных полях тела-микрокосма (они по принципу аналогии между универсумом и телом соответствуют трем дворцам Триединых на звездах Большой Медведицы). Пока эти божества удерживаются в киноварных полях, учат даосы, жизнь будет продолжаться. В конечном итоге адепт должен достичь переживания полного единства с Триединими, равно как и их единства с Триединими макрокосма, а через это — единства с *Дао*. В таком случае

достигается высшее духовное бессмертие, когда личность бессмертного превращается в некую ипостась, или аспект, самого *Дао*.

5. Достижение полного контроля над эмоциями, бесстрастия и совершенной однонаправленности сознания, фиксированное сосредоточение в чистом виде. Такое состояние поддерживает деятельность трех разумных душ-*хунь*, хранителей жизненной энергии. В результате помимо избавления от всех скорбей достигается расширение сознания и переживание единства со всем сущим, выражающееся в развитии чувства сострадания. Этот метод подробно описан в тексте под названием «Метод продления лет и увеличения расчетного срока жизни» («Янь нянь и суань фа»), представляющем собой свод маошаньских практик; текст близок к таким базовым маошаньским произведениям, как «Речи совершенных людей» («Чжэнь гао») и «Тайные наставления о восхождении в мир совершенных людей» («Дэн чжэнь инь цзюэ»), составленные Тао Хун-цзином.

6. Достижение полного контроля над потоком мыслей и психических состояний вообще, обретение полного единства и целостности (интегрированности) психики. Стабильность психических процессов ведет не только к исчезновению отрицательных эмоций и даже чувства голода и жажды, но и к переживанию единения с *Дао*. Бессмертие здесь понимается как совершенное здоровье и бесконечная жизнь физического тела в сочетании с полной духовной свободой и спонтанной самоестественностью. Важнейший текст — «Описание всех заповедей» («Чжун цзе вэнь»), датируемый, видимо, VII в. и написанный, как представляется, под сильным буддийским влиянием.

7. В традиции внутренней алхимии, которая будет подробно рассматриваться в третьей главе, «хранение

Одного» — сложная практика очищения и объединения семенной эссенции (*цзин*), энергии (*ци*) и духа (*шэнь*) для создания нового духовного бессмертного тела, состоящего как бы из субстанции самого *Дао*.

После этого краткого обзора методов *шоу и* обратимся к совершенно другому типу медитации — медитации осознанности, или медитации-инсайту (*гуань*).

Хотя этот вид практики известен даосизму с глубокой древности, его подробные описания относятся только к эпохе Тан (618–907). Прежде всего, ей посвящен анонимный трактат «Внутреннее созерцание» («Нэй гуань»), а также сочинения знаменитых даосов Сыма Чэнчжэня[32] (647–735) и У Юня (ум. 778).

Сам иероглиф *гуань* ("созерцание") интерпретируется в древнейшем этимологическом словаре Сюй Шэня (I в. н. э.) «Объяснение иероглифов простых и сложных» («Шо вэнь цзе цзы») как «тщательное рассмотрение», «анализ», «пристальное изучение». Такая интерпретация позволяет истолковывать этот тип практики как аналитическое созерцание, что вполне аналогично буддийскому термину *випашьяна*, как раз и переводимому на китайский язык словом *гуань*.

Главная задача даосской медитации всецелой осознанности — преодолеть индивидуалистическую ограниченность обыденного сознания и выйти за его пределы. Постижение эфемерной призрачности природы индиви-

[32] *Сыма Чэн-чжэнь* был патриархом самой влиятельной школы танского даосизма — Маошань (Шанцин) и потомком императоров династии Цзинь. Он оказывал достаточно сильное влияние на религиозную политику танского двора, особенно почитавшего даосизм, поскольку носившие фамилию Ли танские императоры считали себя потомками Лао-цзы (Ли Эра). Его основные сочинения — «Тяньинь-цзы» и «Цзо ван лунь» («О сидении в забвении»).

дуума, который суть лишь результат преходящего сгущения *ци*, должно привести к раскрытию иных планов бытия, причем бытия сверхличностного: даосский созерцатель постигает само *Дао* в качестве своей подлинной и исконной природы и превращается в одну из его ипостасей, обретая таким образом истинное бессмертие.

Прежде всего даос должен постичь изменчивую и преходящую природу своего собственного тела, опираясь на известное изречение из «Чжуан-цзы» (гл. 22): «Человеческая жизнь есть лишь приход и уход *ци*. *Ци* — вот жизнь, *ци* рассеялось — вот смерть». Это тело есть лишь часть космической энергии, оно заимствовано, «взято в долг» у Неба и Земли, и рано или поздно, подобно телам всех существ, должно вернуться в пыль и прах. Созерцатель также осознает, что в этом теле нет никакого постоянного «я», которое могло бы быть господином тела, как об этом говорится в том же «Чжуан-цзы»: «Нет никакого истинного хозяина тела и ума» (гл. 2) и «Нет никакого сознания, которое контролировало бы превращения» (гл. 22).

На следующей ступени эмпирическая личность *шэнь* (дословно: "тело", но одновременно и «я сам», «моя личность» как вся совокупность психофизических состояний в их привязке к воображаемому стержню индивидуального опыта) рассматривается как источник страданий и неудовлетворенности в соответствии с тринадцатым чжаном «Дао-Дэ цзина»: «Я потому в беде великой пребываю, что телом-самостью я обладаю. И если б телом-самостью не обладал, то разве б были беды у меня?»

Только после того как достигнуто полное прочувствованное (экзистенциально значимое) понимание отрицательного аспекта личностного бытия, даос переходит

к рассмотрению и культивированию его положительных сторон. Он теперь рассматривает тело как чудесный микрокосм, седалище и колесницу духа, в своей основе тождественного по природе самому *Дао*. В этом метафизическом аспекте тело есть сосуд *Дао*, и, вглядываясь в основы своего телесного бытия, человек может проникнуть в глубины *Дао*. Только благодаря присутствию в теле *Дао*, его энергий и проявлений (олицетворяемых в образах различных божеств) тело может жить. Реализуя присутствие *Дао* внутри себя самого, даос начинает рассматривать свое тело как аспект *Дао*, его проявление, его отражение, его «сколок». Теперь тело мыслится уже не как эфемерное энергийное образование, а как микрокосм, отражение и проявление мира как целого или как образ единства существования. Оставив ложное иллюзорное «я», даос начинает формировать новую систему самоотождествления, рассматривая «я» как аспект, или срез, единого и неделимого мирового бытия. Теперь даос воспринимает свое «я» как модус единого Изначального Духа (*юань шэнь*), который трансцендентен всем превращениям и изменениям сущего и который вместе с тем временно связан с профаническим телом, подверженным всем этим изменениям.

В заключение рассмотрения этого типа медитации приведем в качестве примера небольшой фрагмент уже упоминавшегося танского текста «Канон внутреннего созерцания» («Нэй гуань цзин»):

> Лао-цзюнь сказал: «Опустошение сердца-ума — это извлечение из него его содержания. Безмыслие — это отсечение всех состояний сердца-ума. Сосредоточение-фиксация сердца-ума — это его недвижность. Умиротворение сердца-ума — это делание его бесстрашным. Упокоение сердца-ума — это избавление его от беспорядка. Выпрямление серд-

ца-ума — это искоренение в нем ложных воззрений. Прояснение сердца-ума — это устранение его замутненности. Очищение сердца-ума — это освобождение его от всякой нечистоты.

Когда все эти помехи будут устранены, тогда выявятся следующие четыре аспекта сердца-ума: сердце-ум станет прямым и не обернется вспять; сердце-ум станет равновесным и не будет различать возвышенное и низменное; сердце-ум станет просветленным и избавится от тьмы и мрака; сердце-ум станет всепроникающим и для него не будет помех и препятствий.

Все это означает, что сердце-ум в самой основе своей станет самосветящимся. Грубыми словесами не разъяснить оное, лишь ты сам можешь помыслить сие».

Этот фрагмент содержит достаточно интересные моменты, из которых мы особо отметим два.

1. *Извлечение содержания ума*. В оригинале употреблено слово *ши* — "сущность", "ядро". Речь идет о некоем опустошении ума, или извлечении из ума его сущности, то есть воображаемой субстанциальности, и превращении его в сияющее зеркало, которое все отражает, лишая все субстанциальности, и которое само по себе тоже бессущностно и невещно. Здесь мы имеем дело с вполне буддийским по духу образом.

2. *Безмыслие*. Здесь употреблено выражение *у синь*. В более ранних текстах под *у синь* понимается некая спонтанная безустановочность сердца-ума, лишенного склонности к искусственному и укорененному в чувстве иллюзорного эго целеполаганию; отсюда один шаг до вольного и спонтанного «странствования в сфере сокровенного и загадочного», по выражению Го Сяна (ум. 312) — «*сяо яо ю юй сюань мин чжи цзин*».

Однако в буддийских текстах школы Чань под *у синь* начинает пониматься именно *безмыслие*, то есть некое приостановление развертывания потока психической активности, достигаемое во время транса в состоянии глубокого сосредоточения (*самадхи*). Вариант, предложенный автором «Канона о внутреннем созерцании», ближе к буддийской интерпретации, нежели к учению Го Сяна или других более ранних мыслителей, еще не испытавших влияния буддизма.

Но древнейшей формой медитативного опыта в даосизме, несомненно, был экстатический транс, тесно связанный с опытом волшебного полета и магического путешествия. К его рассмотрению мы теперь и обратимся.

Творческое, или активное, воображение с древнейших времен было важнейшей составляющей даосской практики. Сама идея такого воображения, не только воспроизводящего даосскую картину мира, но и формирующего ее, выразилась в термине *цунь сян*, обычно переводимом на русский язык как "визуализация", но на самом деле означающем, как уже говорилось выше, «наделение существованием посредством мысли», или «мыслеформу, обретшую существование». Суть визуализации, или актуализации, — создание представления, не только не отличного от «реального» внешнего объекта, но в конечном итоге даже превосходящего по степени сакральной реальности реальность профанических объектов. В визуализации даос как бы раскрывает сакральное измерение мира, одновременно творя реальность силой своего воображения.

Все даосские практики так или иначе связаны с телом, которое рассматривается даосами как микрокосм, точный образ, копия, сколок вечного универсума. Однако, подобно тому как мир, воспринимаемый профаном, отнюдь не есть истинносущее, прозреваемое даосским

мудрецом, то тело, которое мы считаем «таким единым и таким своим», не есть истинное, или одухотворенное, тело (выражение Тао Хун-цзина), создаваемое даосом в ходе своей практики. Последнее, по существу, также активно творится даосом, причем визуализация занимает в этом процессе отнюдь не последнее место. В конечном итоге, даосский космос и даосское тело совпадают, точнее, тело расширяется до космических масштабов, образуя как бы новое измерение универсума. Тогда и появляется даосский святой, для которого силы *инь* и *ян* — кони, впряженные в его колесницу, а Небо и Земля — колесница, в которой даос «беззаботно странствует в сфере сокровенного и загадочного» («*сяо яо ю юй сюань мин чжи цзин*»). И эти странствия также переживаются даосом в ходе его медитаций. Конечно, для нас мысленное странствие, даже самое яркое, переживаемое, например, под воздействием галлюциногенов (их не чуждались и некоторые даосы), отличается от реального путешествия, например, на поезде или в самолете. Но для даоса, старательно стиравшего грани между сном и бодрствованием, жизнью и смертью, действительным и воображаемым, такое экстатическое странствие представлялось гораздо более реальным, чем простое перемещение физического тела в пространстве. Именно в акте творческого воображения даос как бы прорывается в тот мир, каким он является на самом деле, вне искажающего воздействия слов и понятийных конструкций. Поэтому очень многие даосские практики непосредственно направлены вначале на имитацию, некое мысленное проигрывание, а потом и на переживание магического путешествия по земле, подземному миру и небесам с их планетами, звездами и созвездиями. Благодаря трудам безвременно скончавшейся в июне 2000 г. французской исследовательницы

Изабель Робинэ, мы достаточно хорошо знаем характер таких трансовых практик визуализации в школе Маошань, возникшей в IV в. и процветавшей до IX–X вв., сыгравшей огромную роль в развитии и оформлении даосской традиции. Но надо помнить, что традиция подобного экстатического путешествия уходит своими корнями в седую древность: уже в «Чжуан-цзы» говорится о даосах, «странствующих в истине Неба и Земли, оседлавших перемены шести *ци* шести сторон света (север, юг, запад, восток, верх и низ) и проходящих через безграничное»; в «Ле-цзы» рассказывается о чудесном странствии чжоуского царя Му-вана к богине Запада Сиван-му; в древней поэме «Дальнее странствие» («Юань ю») в жанре чуских строф описывается странствие к четырем концам света и мистическое восхождение к Небесным Вратам, а «Хуайнань-цзы» повествует о волшебном бегуне Лу Ао, который «бродит по Северному Морю, перепрыгивает через мрак Великого *Инь*, вступает во Врата Мрака и достигает холма Мэнху». Та же идея выражена и в изображениях на ханьских зеркалах, показывающих бессмертных, «наслаждающихся жизнью повсюду в пределах Четырех Морей». Но именно в школе Высшей Чистоты (Шанцин; это другое название школы Маошань) практика магического путешествия в состоянии транса и техника визуализации обрели зрелость и завершенную оформленность.

Самой простой формой такого путешествия является визуализация мирового пространства. Даосу необходимо последовательно представлять, доводя посредством визуализации эти представления до совершенной отчетливости, все описанные в даосских текстах горы, реки, растения, животных, варварские народы и племена и обиталища бессмертных по всему миру, начиная от самых близких и кончая самыми удаленными. Когда эти

представляемые образы достигнут полной отчетливости, даосу следует избрать одну из сторон света, после чего перед ним благодаря визуализации появляется божество священной горы, соответствующей данной стороне света; его явление сопровождается барабанным боем. Это божество предлагает адепту питие, по качествам соответствующее первоэлементу, маркирующему данную сторону света. Перед завершением медитации даос представляет, как к нему являются существа посещенных им сторон света и кланяются ему как своему владыке.

Эта медитация как бы воссоздает древний ритуал монаршего объезда Поднебесной, сопровождаемого жертвоприношениями *фэн* и *шань* на вершинах пяти священных гор, соответствующих четырем сторонам света и центру. Но в медитации таким вселенским монархом оказывается сам даос, тело которого не только микрокосм и образ, икона мира, но и сакральный центр всей вселенной.

В даосском культе огромную роль играют астральные объекты — планеты и звезды, особенно звезды Большой Медведицы (по-китайски — Северный Ковш — Бэй доу), населенные различными божествами и бессмертными, а медитативное путешествие на эти звезды всегда играло очень важную роль в даосской практике.

Согласно традиционной китайской астрономии, созвездие Большой Медведицы состоит из девяти звезд: кроме четырех звезд самого ковша и трех — его ручки[33] в него входят еще две таинственные невидимые звезды Фу-син (Звезда Сопровождения) и Би-син (Звезда По-

[33] Их названия, сугубо даосские и имеющие мистический смысл, таковы (в порядке от конца ручки к ковшу): Небесная Застава (*Тянь гуань*), Северный Предел (*Бэй цзи*), Киноварное Начало (*Дань юань*), Сокровенный Мрак (*Сюань мин*), Совершенный Человек (*Чжэнь жэнь*), Эссенция Инь (*Инь цзин*) и Сияние Ян (*Ян мин*).

мощи). Считается, что их могут увидеть только самые чистые и святые люди; срок жизни человека, увидевшего эти тайные звезды, увеличится до нескольких сотен лет. Эти звезды соотносятся с планетой Марс и с Полярной звездой. Кроме того, даосы верили, что рядом с Большой Медведицей неким мистическим образом существует ее невидимое темное отражение, погруженное в вечный мрак. Если само созвездие воплощает в себе силу *ян*, то его темное отражение — силу *инь*, а населяют его черные звезды богини — супруги божеств видимого созвездия. Соответственно, звезды видимого

Созерцание Большой Медведицы

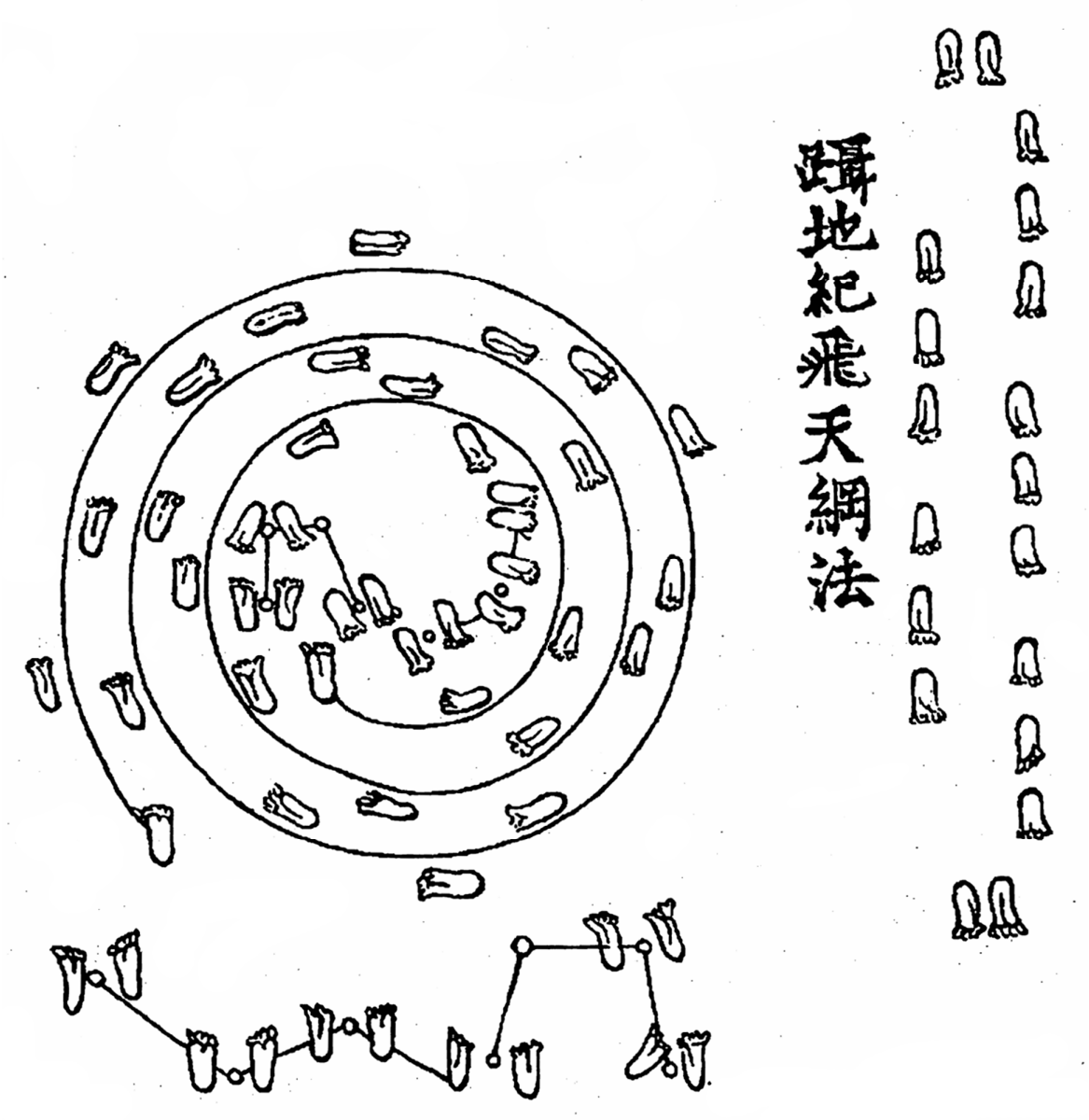
созвездия образуют как бы небесные души *хунь*, тогда как невидимого — животные души *по*. Как и все во вселенной, Большая Медведица имеет свое соответствие в человеческом теле-микрокосме: богини невидимого отражения пребывают в Пресветлом Престоле (*мин тан*) — одном из центров верхнего киноварного поля, тогда как божества видимого созвездия имеют свою резиденцию в сердце.

Большая Медведица прежде всего созвездие Севера и как таковое в даосизме рассматривается как наделенное мощнейшими энергиями, защищающими от демонических сил мрака. Некоторые даосские визуализации прямо направлены на использование образа Большой Медведицы для защиты и экзорцизма — изгнания нечисти. Так, маошаньские тексты предписывают созерцать звезды Большой Медведицы, визуализируемые как покров над головой или окружающий все тело; некоторые визуализации предполагают созерцание божеств Северного Ковша спускающимися в тело адепта и располагающимися затем в трех киноварных полях, но наиболее известен более сложный метод.

В этом ритуале используется также ритуальный даосский «танец», точнее, особая поступь, по-видимому, восходящая к шаманизму и известная как «юев шаг», то есть походка легендарного укротителя потопа великого Юя, который обходил Поднебесную, измученный борьбой с водной стихией. Знаменитый даос Гэ Хун так описывает эту ритуальную поступь в семнадцатой главе своего трактата «Баопу-цзы»:

> Книга также гласит: «Когда пройдешь один фут и еще одну сажень и еще один фут, то оглянись назад, и увидишь девять своих следов». Правила юева шага таковы: надо встать прямо, правая нога впере-

ди, левая нога сзади; потом левая нога впереди, правая нога сзади; потом обе ноги, левая и правая, соединяются вместе. Это один шаг. Потом впереди правая нога, затем левая нога, потом правая нога



Юев шаг

подтягивается к левой ноге и они оказываются наравне. Это второй шаг. Потом левая нога впереди, затем правая нога впереди, потом правая и левая ноги сводятся вместе. Это третий шаг. В этом и заключается метод хождения юевым шагом. Ведь исполнение всего множества магических искусств Поднебесной

вмещается в хождение юевым шагом, который применяется отнюдь не только для того дела, о котором говорится сейчас[34].

Кроме юева шага данный ритуал предполагал использование нумерологических «Схемы из реки Хуанхэ» («Хэ ту») и «Письмен из реки Лошуй» («Ло шу»). Согласно древнему преданию, первая схема явилась мифическому императору Фу-си на спине чудесной драконовой лошади, вынырнувшей из вод Хуанхэ, тогда как другую обрел чжоуский правитель Вэнь-ван (XII в. до н. э.), узревший ее на спине чудесной черепахи из реки Лошуй. Схемы представляют собой различные конфигурации белых (*ян*) и черных (*инь*) точек, соотносящихся с гексаграммами «И-цзина», загадочного «Канона Перемен». В даосской традиции «Хэ ту» рассматривается как графическое выражение гармонии прежденебесного (*сянь тянь*) порядка, а «Ло шу» — дисгармонии посленебесного (*хоу тянь*) состояния космоса. Совершая ритуал, даос как бы воплощал в себе идеальный тип правителя-миродержца, упорядочивающего всю вселенную. Ритуал Большой Медведицы с использованием юева шага и графических фигур восходит к I в. н. э., но его подробные описания даются впервые именно в маошаньских текстах IV–VI вв.

Ритуал основывается на символике тройки и девятки: это числа положительного начала *ян* (молодого и зрелого), а кроме того — трех изначальных энергий *ци*, возникших в начале процесса миропорождения, и девяти звезд Большой Медведицы, в свою очередь, являющихся выражением тех же самых трех изначальных потоков *ци*.

---

[34] В семнадцатой главе «Баопу-цзы» о юевом шаге говорится в связи с правилами ухода в горное уединение, необходимыми для защиты от вредоносных духов гор и лесов.

Ритуал начинается с того, что адепт рисует на шелке изображение созвездия Большой Медведицы и прячет его в коробку; этот рисунок является как бы вещественным субстратом будущей визуализации. Далее адепт создает сакральное пространство ритуала, рисуя звезды и планеты и располагая их по типу магического ограждающего круга. После этого он визуализирует созвездие и как бы укутывается в него, осеняя себя девятью звездами Северного Ковша. Затем даос совершает мысленное медитативное восхождение на созвездия, сопровождая медитацию ритуальными движениями.

В это время даос начинает заклинать женские божества темного отражения созвездия, визуализируя их со всеми их атрибутами. С каждым новым шагом по юевой схеме адепт как бы переходит со звезды на звезду, одновременно визуализируя ее божественных правителей. Адепт окутывает себя красным облаком и девять раз повторяет обход воображаемого созвездия, сопровождая его детальными визуализациями. В конце адепт снова мысленно нисходит на землю, оказываясь в пределах магического круга, протирает глаза, зажимает ноздри и поет последнее заклинание.

Метод «хождения по небесной сети» включает в себя несколько элементов.

1. Вначале адепт в своем воображении начинает вращать звездное небо против часовой стрелки, после чего он, двигаясь юевым шагом, входит в изображение Большой Медведицы, ставя ступню по одному разу последовательно на каждую из девяти звезд этого созвездия.

2. Адепт обходит созвездие против часовой стрелки, начиная с последней звезды.

3. Повторение первого обхода, но по часовой стрелке. На изображение звезд ставится только правая нога:

это движение соответствует *инь*, тогда как первый обход имел природу *ян* (в Китае левая сторона считалась важнее правой и соответствовала силе *ян*).

4. Повторение обхода звезд, при этом на изображения ступают обе ноги. Упражнение сопровождается визуализациями астральных божеств в состоянии медитативного самоуглубления.

Какова же функция Большой Медведицы в этом и других подобных упражнениях? В своем «Астрономическом трактате» из «Исторических записок» великий древнекитайский историк и великий астролог империи Хань Сыма Цянь (II–I вв. до н. э.) пишет:

> Ковш есть колесница императора, он находится в центре... и управляет четырьмя сторонами света, разделяет *инь* и *ян* и обусловливает чередование четырех сезонов. Он определяет равновесие пяти первоэлементов и меру течения времени, а также членение пространства. Он есть мера всевозможных мер.

Как и для Сыма Цяня (близкого по своим взглядам к даосизму), для даосов Большая Медведица есть прежде всего центр вселенной, устанавливающий меру должного миропорядка и его гармонию как «ось всех творящих метаморфоз». Как говорит один маошаньский текст, «все множество сущего проистекает отсюда, все множество божеств управляется ковшом». Большая Медведица — вертикальная ось мира и центр неба — является, таким образом, аналогом земного центра — чудесной горы Куньлунь, которая служит лишь земным отражением северного созвездия. Но гора Куньлунь — резиденция не только богини Запада Сиван-му, а и самого обожествленного Лао-цзы, здесь сокрыты тайны бессмертия. Не в большей ли степени это же будет, по

логике даосизма, справедливо относительно Северного Ковша — первообраза чудесной горы. В микрокосме Ковшу соответствует селезенка — орган первоэлемента «земля», маркирующего центр. Таким образом, медитативные полеты даоса на Большую Медведицу или нисхождение божеств, олицетворяющих ее животворное *ци*, в тело адепта имеют своей целью приобщение к священному центру бытия, а через него — к источнику вечной жизни и огромного могущества.

Впрочем, существовали и совершенно иные, более натуралистические методы вхождения в транс для магического путешествия в пространство даосского мифа. Это прежде всего употребление галлюциногенных веществ, процветавшее в кругах симпатизировавших даосизму аристократов и эстетов III в., хотя впервые к галлюциногенам обратились последователи Небесных Наставников — даосских первоиерархов из рода Чжан (впоследствии отказавшихся от подобной практики). Была она известна и адептам Маошань, практиковавшим в IV–VI вв. особые созерцания в «чистых покоях» (*цин ши*), представлявшие собой вхождение в транс от вдыхания психоделических испарений, исходящих из алхимического тигля или треножника.

По-видимому, вначале предпочтение отдавалось некоему магическому грибу (видимо, содержащему псилоцибин), известному под названием *лин чжи* ("одухотворенный гриб" — так даосы называли любые чудесные грибы, употреблявшиеся в качестве продлевающих жизнь снадобий). Приняв *лин чжи*, эстеты III в. (в том числе и такие знаменитые поэты, как Цао Пи и Цао Чжи) отправлялись в волшебные странствия и видели то, что им так хотелось увидеть: дворцы бессмертных на острове Пэнлай, парящих небожителей, чудесные страны и волшебные сады, а потом описывали свои видения в своих стихах.

Несколько позднее в моду вошло снадобье, известное как *у ши сань* — "порошок пяти минералов", увлечение которым сказалось на одежде, нравах и литературе III–IV вв. Крупнейший китайский писатель XX в. и один из основоположников современной китайской литературы Лу Синь в своем исследовании влияния на литературу винопития и употребления галлюциногенов в эпоху Вэй и Цзинь (220–419) сообщает некоторые весьма любопытные детали, связанные с употреблением этого порошка.

В настоящее время сведения о его составе утрачены, но можно вслед за Лу Синем предположить, что это снадобье включало одно из соединений серы (возможно, реальгар, или сернистый мышьяк, — вещество, весьма популярное у даосских алхимиков), сталактиты, какое-то красное маслянистое вещество и две разновидности полудрагоценных камней. После приема этого снадобья человека бросало в жар и начинало знобить[35], но при этом нельзя было ни тепло одеваться, ни употреблять горячую еду, ибо любое согревание тела могло привести к летальному исходу; напротив, при регулярном употреблении порошка рекомендовались холодные обливания и употребление холодной еды (поэтому другое название этого галлюциногена — *хань ши сань*, то есть "порошок холодной пищи"). Кожа от употребления порошка становилась очень чувствительной, из-за чего в моду той эпохи вошла свободная легкая одежда и разношенная обувь. Лу Синь также сообщает, что, поскольку стираная одежда «стояла колом» и вызывала неприятные ощущения на коже, платье подолгу не стирали, и вши перестали считаться чем-то постыдным, а отказ от горячей пищи и необходимость

[35] Об этом эффекте «порошка пяти минералов» сообщает и Гэ Хун в 11-й главе «Баопу-цзы».

«выпускать жар» препятствовали соблюдению ряда конфуцианских ритуалов. Это способствовало росту поведенческой раскрепощенности и моде на непринужденное неформальное поведение, что надолго закрепило в официальной историографии за эпохой Шести Династий (III–VI вв.) репутацию времени торжества разврата и бесстыдства. На этом мы закончим наш весьма неполный обзор даосской психопрактики.

Однако перечень древнейших даосских методов не будет полным, если мы не скажем хотя бы несколько слов о ритуально-магическом аспекте даосизма.

Ритуалы, посты и амулеты

В течение длительного времени даосизм существовал в виде групп практикующих, создававшихся вокруг какого-то авторитетного учителя; эти группы были весьма замкнуты и изолированы и, как правило, каждая из них располагала собственным набором методов и священных текстов. По существу, только влияние быстро распространявшегося в Китае III– IV вв. буддизма заставило эти группы осознать себя в качестве представителей единой даосской традиции и создать крупные школы и единый свод авторитетных текстов — Даосский канон («Дао цзан»; дословно: «Сокровищница Дао»).

Для того чтобы войти в такую достаточно эзотерическую группу, необходимо было пройти специальные ритуалы посвящения, предполагавшие право на чтение определенных текстов, которыми располагал учитель, и на занятие определенными практиками. Посвящения и «тайные наставления» (*коу цзюэ*) сохранились и в крупных даосских школах, хотя их характер и изменился (во многом под влиянием того же буддизма, из которого даосы активно черпали на протяжении веков не только идеи, но и формы организации общинной жизни). Но еще

в начале IV в. ритуалы посвящений сохраняли свой древний и сугубо китайский характер. О них мы немного знаем благодаря уже знакомому нам «Баопу-цзы» Гэ Хуна:

> Для получения устных наставлений об Истинном Одном необходимо вначале освоить мудрые писания, а затем скрепить жертвенной кровью клятву верности. В день царственного знака[36] получают наставление, шелком и серебром скрепляют договор, берут золотую бирку и делят ее[37]. Если же легкомысленно дать эти наставления и недолжным образом осуществить передачу традиции, то их божественность окажется бездействующей (гл. 18).

В четвертой главе того же текста Гэ Хун со ссылкой на «Канон духовной киновари девяти треножников Желтого Императора» так описывает ритуал получения наставлений по практике алхимии:

> И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток, золотого человечка и золотую рыбу — чтобы скрепить клятву, и смажет губы кровью — чтобы заключить союз, но не имея костей святого-бессмертного[38], он все равно недостоин узреть этот путь.

---

[36] *Царственный знак* (*ван сян*) — признак счастливого дня.

[37] *Деление бирки (фу)* — характерный для древнего Китая ритуал заключения договора: бирка ломалась пополам и каждая договаривающаяся сторона брала себе свою половину. Совмещение половин (например, в случае приезда посла) заменяло предъявление верительных грамот. В даосском ритуале ученик как бы заключал договор с учителем, обязуясь хранить в тайне полученные наставления.

[38] Гэ Хун считал, что не все люди в принципе способны достичь бессмертия. Для этого они должны обладать особыми врожденными качествами, которые он называет «костью бессмертного» (*сянь гу*).

Аналогичный акт предполагался и в случае передачи ученику того или иного эзотерического текста:

> «Тот, кто хочет получить "Книгу золотого раствора", должен бросить статуэтку человека весом восемь цзиней[39], сделанную из золота, в реку, текущую на восток. Затем пусть он выпьет жертвенной крови в знак принесения клятвы молчания и произнесет обет. Если же какой-либо человек не последует этому наставлению, а выведает тайну разбойничьим способом и попробует изготовить эликсир, то ничего у него не получится» («Баопу-цзы», гл. 4).

Однако некоторые школы и направления даосизма придавали ритуалу особое значение: в них ритуал начинал играть вполне самостоятельную роль, превращаясь в своего рода мистическую литургию, цель которой — достижение единства с *Дао* и обновление стихий космоса в районе совершения ритуала (например, на Тайване и сейчас верят, что после совершения большого ритуала *цзяо* в данном приходе не будет ни одной смерти в течение трех лет). Особенно характерен этот мистический ритуализм для старейшей даосской школы — Пути Небесных Наставников (она же — Путь Правильного Единства — *чжэн и дао*), основанной в 145 или 147 г. знаменитым даосским магом и алхимиком Чжан Дао-лином, потомки которого и ныне носят титул патриарха школы и наместника божественного Лао-цзы — Небесного Наставника (*тянь ши*).

Вот как выглядит основная литургия этой школы в настоящее время на Тайване.

Большое богослужение (*цзяо*) совершается в течение нескольких дней группой даосов (не менее шести

[39] В эпоху Гэ Хуна это составляло немногим более полутора килограммов.

человек) во главе с первосвященником — Возвышенным Досточтимым (*гао гун*). Кроме него в группу входят: декламатор гимнов, распорядитель ритуалов, чтец и надзиратели за воскурениями и фонарями. Службу сопровождает оркестр из нескольких музыкантов, играющих на барабане, гонге, каменных пластинах, дудке и одном из струнных инструментов.

Вначале совершается ритуал очищения: на горящие угли ставится кувшин с маслом; когда масло закипит, над ним проносят все ритуальные предметы. Все участники церемонии также переступают через кипящее масло. Один из даосов повязывает голову красной повязкой и трубит в рог для изгнания нечисти. Затем Возвышенный Досточтимый извещает божественные силы о начале ритуала и читает заклинание для очищения своего тела и превращения его в совершенный микрокосм. Тогда же он поворачивается вокруг своей оси по часовой стрелке, как бы создавая круг Великого Предела (*тай цзи*) — вечного принципа чередования *инь* и *ян* — отрицательной и положительной заряженности энергии *ци*. Следующее заклинание, произносимое с поднятыми к бровям руками, окончательно пресуществляет его профаническое тело в священный микрокосм в соответствии с древним мифом о первочеловеке Пань-гу, иногда отождествляемом с обожествленным Лао-цзюнем (Лао-цзы): так, его левый глаз превращается в солнце, правый — становится луной, рот — Небесными Вратами, позвоночник — горой Тайшань.

Затем священнослужитель погружает копье в сосуд с освященной водой[40] и, направив его острие в сторону «демонических врат» (северо-восток), проклинает бе-

[40] *Освященная вода* — («божественная вода», *шэнь шуй*) — как правило, вода, полученная при смывании в сосуд с водой туши с написанного на шелке или бумаге амулета (*фу*).

совские силы и сулит им погибель, после чего поется гимн, возвеличивающий первосвященника как повелителя всех божеств и духов. Таким образом, в момент совершения ритуала Возвышенный Досточтимый как бы мистически отождествляется как с Чжан Дао-лином — первым наместником Лао-цзюня, получившим от него все его полномочия на земле, в том числе и власть над божествами и демонами Поднебесной, так и с ныне действующим Небесным Наставником — преемником Чжан Дао-лина в 64-м поколении и первоиерархом школы Правильного Единства.

Далее первосвященник коленопреклоненно обращается к шести духам горы Дракона и Тигра (Лунхушань), исторической резиденции Небесных Наставников в провинции Цзянси (Восточный Китай), и четырем святым горы Уданшань (провинция Хубэй, Центральный Китай), посвященной Таинственному Воину (Сюань-у), божеству-покровителю Севера, подносит им вино и молит о содействии в совершении литургии. Одновременно он подносит божествам толстую благовонную свечу, зажженную с двух концов и посередине: эти три места символизируют три изначальные энергии ци и их микрокосмические аналоги; клубы благовонного дыма, в свою очередь, символизируют зримую половину «небесной бирки» («Небесной Драгоценности» — *лин бао*), вторая половина которой находится у божеств.

Затем *гао гун* начинает читать заклинания, написанные на желтой бумаге, созывая божества трех миров и возглашая свою волю. После этого он проходит перед алтарем «шагом единорога», аналогичным уже известному нам юеву шагу, как бы возносясь таким образом на небо, делает еще восемь шагов (они называются «шагами созвездия восьми триграмм»), призывая божественных военачальников, и поет гимн о воссоеди-

нении внутреннего огня энергий *ци* своего тела и энергий Великого Первоначала сущего.

После этого совершается обряд призывания Трех Чистых — высших ипостасей самого *Дао*, одной из которых является *Дао-Дэ тянь цзунь* (Небесный Достопочтенный Пути и Благодати) — обожествленный Лао-цзы, а также и более низких божеств, например, божеств-хранителей сторон света. Для этого в четырех углах алтаря ставят курильницы с палочками (всего девять палочек по числу «зрелого ян»). В курильницах сжигаются обращения к божествам. В это время исполняется песнопение о сгущении энергий Неба, породивших огромные письмена и воплотивших в себе суть трех энергий и пяти первоэлементов. В песнопении утверждается, что этих сил достаточно, чтобы оградить государство, водворить мир в семьях и защитить добродетель.

Затем первосвященник молится о прощении его прегрешений, после чего он возглавляет процессию, обходящую алтарь против часовой стрелки, как бы запечатывая разомкнутый в начале литургии проход к истоку сущего. Один из участников процессии несет курильницу, которую он вручает потом главе общины, заказавшей литургию.

Вечером первого дня совершается ритуал «разделения светильников» (*фэнь дэн*), детально изученный голландским ученым К. М. Скиппером[41], посвятившим ему особую монографию (см. список рекомендуемой литературы в конце книги). Другое название этого ритуала — «прошение о свете» (*цин гуан*).

---

[41] *Кристофер Маринус Скиппер* — крупнейший исследователь даосской литургики, являющийся также одним из верховных иерархов школы Небесных Наставников. К. М. Скиппер обучался в течение нескольких лет в даосских обителях Тайваня во второй половине 60-х годов и получил все необходимые посвящения для получения сана.

Символическое значение ритуала — вхождение в наш мир «пыли и грязи» божественного света *Дао*. В храме гасят все огни и с улицы приносят новый огонь, от которого зажигают свечи и светильники. Участники службы по очереди читают обращения к небесным военачальникам с призывом покарать все темные силы. Молитвы сопровождаются музыкой.

Во второй день совершается комплекс ритуалов под общим названием «алтарь Пути» (*Дао чан*).

Первосвященник, одетый в парадное оранжевое облачение, входит в освященное литургическое пространство у алтаря с северо-запада (Небесные Врата) и кланяется на восток, запад и север (три поклона Трем Чистым). Далее совершается обряд «хождения в пустоте»: первосвященник берет у помощника три благовонные палочки, ставит их на алтарь и возглашает под удары большого барабана:

> Се есть благовонная свеча для поклонения Трем Чистым.
>
> Струящийся дым преобразуется в талисманы-печати,
>
> Достигая высшей пустоты.
>
> О тысячи совершенных! О мириады святых!
>
> Придите не медля в сии блистающие палаты!

Затем первосвященник совершает символическое восхождение к Трем Чистым, имитируя литургическими средствами древнее экстатическое путешествие в трансе: перед алтарем сжигается талисман, считающийся как бы пропуском в божественный мир, произносятся заклинания, а сам первосвященник обходит алтарь по часовой стрелке, кланяясь во все стороны. Во время этого обряда божественные энергии мироздания как бы концентрируются вокруг алтаря, преобразующегося в

сакральный центр мира. Затем, преобразовав храм в воплощение полноты бытия, первосвященник вместе с хором призывает к алтарю первого Небесного Наставника Чжан Даолина, трех Небесных Наставников, предшествующих нынешнему (или трех первых преемников Чжан Дао-лина — его сына Чжан Хэна, внука Чжан Лу и правнука Чжан Шэна; жили во второй половине II— начале III в. н. э.), а также мистического безымянного Изначального Наставника. Эти призывания сопровождались девятью ударами колокола, каменной пластины и барабана, символизирующих Небо, Землю и Человека.

Затем первосвященник поворачивается к северу, протянув вперед левую руку, и правой рукой, держащей курильницу, описывает круг, после чего он последовательно кланяется во все четыре стороны света (восток, юг — первоэлементы силы *ян*, дерево и огонь; запад, север — первоэлементы силы *инь*, металл и вода; сам *гао гун* символизирует собой центр и первоэлемент землю). Во время каждого поклона первосвященник поднимает вверх руку и делает глубокий вдох, вбирая в себя *ци* каждого из первоэлементов. Хор исполняет песнопения, объясняющие смысл литургических действий священнослужителя.

Затем первосвященник возжигает курильницу, как бы воплощающую в себе благоденствие данного прихода (общины). В это время он призывает на помощь Лао-цзы, представляя божествам свой длинный официальный титул из трех девятисловных частей: первая часть определяет место даоса в божественной иерархии, вторая — уровень его духовного совершенства и третья — должность в мире божеств и бессмертных.

Далее следует «представление доклада» (*чэн цы*): под барабанный бой зачитывается доклад о совершаемой литургии. Священнослужитель с магическим мечом

и чашей с «божественной водой» делает восемь шагов — «танец восьми триграмм». Встав в центр круга триграмм («Срединный Дворец»), он трижды поворачивается вокруг своей оси, как бы собирая в себе всю энергию космоса, и исполняет танец с мечом, поворачиваясь во все стороны света и брызгая «божественной водой». Одновременно он просит божественные силы войти в «совершенный сосуд» его тела. Затем доклад запечатывается в конверт и сжигается вместе с бумажными фигурками гонца и коня.

В конце второго дня совершается ритуал «запечатывания алтаря»: первосвященник обходит алтарь по часовой стрелке, танцуя с мечом и разбрызгивая воду. Помощники *гао гуна* и представители общины-заказчика коленопреклоненно выслушивают наставления первосвященника. Далее один из младших священников (*дао ши*) надевает костюм демона в облике тигра и имитирует нападение на алтарь, но *гао гун* с помощью меча, заговоренной воды и заклинаний изгоняет демона и произносит заклинания, «запечатывающие» алтарь.

Литургия *цзяо* также включает в себя обряд «истинного подношения» (*чжэн цзяо*) — официальное поклонение божествам даосского пантеона. Для него над алтарем под наклоном вывешивается большое черное знамя — «небесный мост», по которому божества нисходят вниз и восходят в свои небесные покои. Два священнослужителя садятся по краям алтаря, держа в руках листы черной бумаги с желтыми полями. Надпись на одном из них посвящена Небесному Досточтимому — усмирителю демонов и нечисти, на другом — Небесному Достопочтенному, очищающему десять направлений (основные и промежуточные стороны света, верх и низ). Три других *дао ши* стоят на коленях перед алтарем и призывают 18 раз (шесть раз по три) верховных

божеств в последовательности от высшего к низшему («возвращение к Истоку»).

И наконец заключительная часть даосской литургии — обряд всеобщего спасения (*пу ду*), возникший около XIV в., видимо, под влиянием буддизма. Его цель — умиротворение и питание неприкаянных душ, то есть душ (*гуй*) людей, погибших насильственной смертью или не имеющих потомков, приносящих им жертвы как своим предкам. Перед храмом расставляются столы, заставленные едой и напитками, среди закусок непременно должны быть поросята с выпотрошенным брюхом (жертва, приносимая китайцами божествам еще с самой глубокой древности). Обычно в пасть поросенка вставлен мандарин с воткнутой в него курительной палочкой. Все даосы выходят из храма, освящают еду, поднимаются на сцену перед храмом и разворачивают там полотнище, приглашающее голодных духов (*э гуй*) вкусить предлагаемые им яства, после чего первосвященник разбрасывает пищу, кидая ее в толпу. На этом вся литургия завершается[42].

Даже из этого краткого описания видно, как литургия Небесных Наставников использует уже известные нам элементы индивидуальной практики: танец, ритуальный шаг, дыхательные и гимнастические упражнения. Однако то, что в индивидуальной практике является вполне реальным, в ритуале обретает символичность и знаковость, будучи вписано в опять-таки символически представленную даосскую картину мироздания. Поэтому даосскую литургию вполне можно воспринимать как своего рода медитацию в виде театрализованного действа, разворачивающегося во времени и пространстве.

---

[42] Аналогичное описание литургии-*цзяо* см.: *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 270–274.

Большинство даосских ритуалов предполагают предварительную подготовку и очищение совершающего литургию священнослужителя, важнейшим элементом которого является пост (*чжай*).

Посты, под которыми обычно понималось полное воздержание от пищи, использовались в даосизме с двоякой целью. Во-первых, в качестве одной из очистительных процедур в ритуальных целях (например, перед началом занятий алхимией) и, во-вторых, как одно из средств макробиотики — продления жизни. При этом надо отметить, правда, что даосы не считали, будто сами голодания продлевают жизнь. Они лишь полагали, что голодания создают благоприятные условия для практики других методов, непосредственно способствующих обретению долголетия.

О ритуальном посте Гэ Хун пишет («Баопу-цзы», гл. 4):

> Смешивать киноварь должно в знаменитых горах, в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде следует сто дней поститься и умащаться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения.

Но гораздо важнее макробиотическая функция постов. Наиболее древнее обозначение поста в даосских текстах — «отказ от пяти злаков» (*цзюэ у гу*), однако, как правило, практика постов отнюдь не ограничивается прекращением питания зерновыми и крупами, а является полным голоданием. Его цель — вначале найти более тонкие источники жизненной силы для организма, нежели обычная пища (она может быть заменена, например, употреблением растительных или минеральных снадобий), а затем полностью перейти к дыхательным упражнениям как единственному способу получения чистой жизненной энергии — самого *ци* без какой-

либо грубой вещественной оболочки.

Гэ Хун пишет о посте («Баопу-цзы», гл. 15):

> Когда я спрашивал людей, которые давно отказались от злаков, об их результатах, то они говорили мне, что теперь у них меньше болезней, чем было, когда они ели злаки. Но если есть стоголовник, употреблять облатки из желтой эссенции или пилюли зерна юева остатка[43], принимая все это каждый день, то уже через три дня сила *ци* человека резко возрастет, он сможет носить большие тяжести и ходить на большие расстояния, и его тело станет легким и перестанет уставать. Каждый прием снадобья из трав и минералов сохраняет десять лет жизни, а если принимать их в течение пяти лет, а заодно еще глотать *ци*, принимать амулеты и пить божественную воду, то чувство голода исчезнет, а телесные силы никогда не будут иссякать. В даосских книгах говорится, что человек, который хочет продлить жизнь, обязательно должен прочищать кишечник, а человек, который хочет обрести бессмертие, должен добиться того, чтобы в кишечнике не было никаких масс.

Гэ Хун также рекомендует сочетать посты с определенными медитациями и визуализациями, сопровождающими дыхательные упражнения, во время которых человек «питается» энергией *ци* (гл. 15):

> Весной следует выполнять дыхательные упражнения по питанию *ци*, сидя лицом к востоку и вдыхая сине-зеленое *ци* планеты Юпитер. Надо представить себе, что это *ци* входит в печень. Летом вбирают в себя энергии *ци* планеты Марс, которые

[43] Первое вещество не отождествлено. «Зерна юева остатка» — некое зернистое вещество вроде кварца.

красного цвета. Они входят в сердце. В последний день каждого сезона следует вбирать в себя желтые энергии Сатурна, которые должны входить в селезенку. Осенью надо вбирать в себя белое *ци* планеты Венера, заставляя его входить в легкие. Зимой следует глотать черное *ци* планеты Меркурий так, чтобы оно входило в почки[44].

В этой же главе Гэ Хун приводит такой пример эффективности постов и «питания энергией *ци*»:

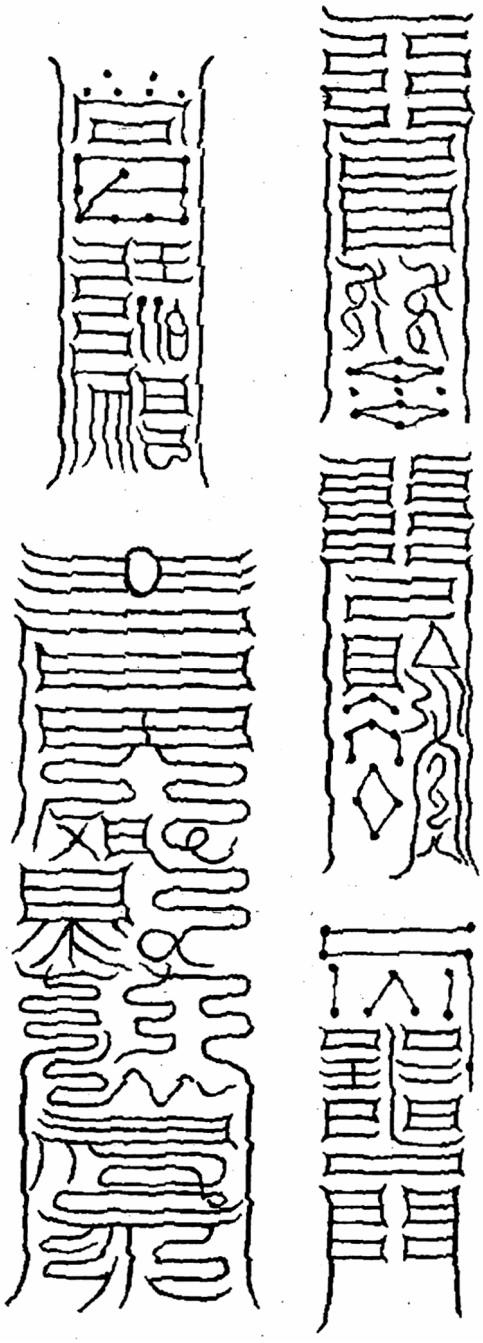
Во времена царства У[45] жил некий даос по имени Ши Чунь. Он регулярно практиковал контроль над *ци*, леча с его помощью болезни других людей. После того как больной поправлялся, даос-целитель переставал есть и начинал питаться снова только через месяц или через сто дней. Уский император Цзин-ди, услышав об этом, сказал: «Этак он совсем скоро умрет от голода», после чего приказал доставить даоса к себе и запереть его в комнате, держа под замком. Кроме того, он поставил стражника охранять дверь. Чунь же лишь просил ежедневно два-три шэна воды[46]. Так продолжалось больше года, причем внешность даоса становилась все лучше, лицо его посвежело, и он сделался даже крепче, чем раньше, а энергия его *ци* возросла. Тогда император Цзин-ди спросил его, сколь долго так может продолжаться. Чунь ответил, что практически беско-

[44] В китайской космологии каждая из пяти известных древним китайцам планет считалась концентрацией *ци* одного из пяти первоэлементов: Юпитер — дерева, Марс — огня, Сатурн — земли, Венера — металла и Меркурий — воды.

[45] *Царство У* (220–280) — южное из трех государств эпохи Троецарствия (III в. н. э.).

[46] То есть около 0,5 литра воды.

нечно, во всяком случае, несколько десятков лет. Он добавил, что боится в таком случае умереть от старости, но отнюдь не от голода. Тогда император прекратил опыт и отпустил его. Из слов Ши Чуня становится, между прочим, совершенно ясно, что отказ от злаков и голодание не могут продлить годы жизни. В наше время также есть люди, владеющие методом Чуня.



Еще одной вспомогательной формой даосской практики было изготовление амулетов и талисманов (*фу*), бывшее очень важной частью даосской магии. Высшим авторитетом в этой области всегда считались Небесные Наставники из рода Чжан: изготовление могущественных талисманов считалось их родовым искусством, сохраняющимся до сих пор в глубочайшей тайне. Даосы верили, что правильное использование амулетов, начертанных рукой Небесного Наставника, может сдвинуть с мест горы и заставить течь вспять реки. Однако Небесные Наставники никоим образом не были монополистами, и практически любой даос мог также делать талисманы, правда, конечно, значительно менее могущественные.

Главная функция амулетов (помимо литургической) — защитительная. Они предохраняют владельца как от

нечистой силы, так и от видимых врагов (а также от оружия и эпидемий). Кроме того, вода со смытым в нее начертанным тушью амулетом активно использовалась как в ритуалах, так и в даосской практике «духовного целительства».

Даосские амулеты и талисманы известны нам с достаточно раннего времени. Так, они в изобилии представлены в таком важном даосском тексте, как «Канон Великого Равновесия» («Тай пин цзин»), наиболее ранние пласты которого можно отнести к началу нашей эры. Но, по-видимому, уже ко времени жизни Гэ Хуна (конец III—первая половина IV в.) смысл их символики был утрачен и в дальнейшем даосы лишь воспроизводили уже имеющиеся образцы.

Как правило, амулеты представляли собой специфические графические фигуры, в которых можно усмотреть стилизованные особым образом иероглифы и астральные символы — контуры различных созвездий, почитавшихся даосами (подобно созвездию Большой Медведицы). Некоторые амулеты представляют собой изображения «истинного образа» (то есть как бы «энергетического контура») священных гор Китая. Амулеты по большей части чертились на шелке или бумаге (но могли писаться и на дереве); даос мог также поставить на шелк или бумагу оттиск печати с изображением амулета.

Вот что пишет об изготовлении и применении амулетов и талисманов Гэ Хун («Баопу-цзы», гл. 17):

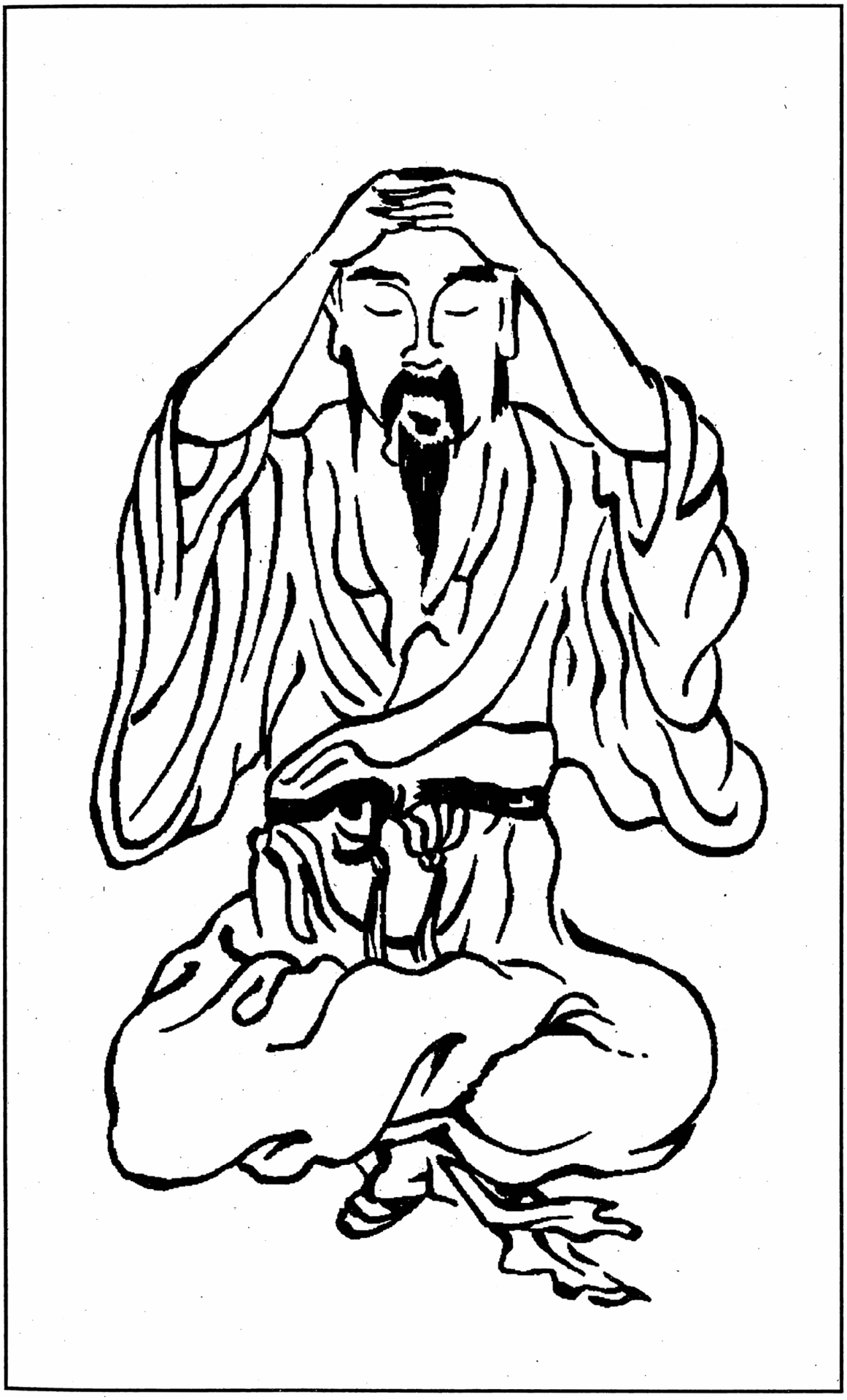
> Существует сорок девять истинных тайных амулетов, скрытых, подобно зародышу, в желтом дворе Государя Лао, Лао-цзюня. Уходя в горы и леса, следует в день под циклическими знаками «цзя-инь» начертать эти амулеты киноварью на белом небеленом шелке, а ночью разложить его и посвятить его созвездию Большой Медведицы, обратившись в его

сторону; потом надо самую малую малость окропить амулеты вином, назвать свое имя и фамилию, а потом с поклоном взять амулеты. Их следует носить под одеждой — тогда они защитят их владельца от всего множества демонов, мириадов оборотней, тигров, волков и всевозможных ядовитых тварей и гадов, живущих в горах и лесах. Разве не должен любой даос, стремящийся скрыться в горах и лесах от тягот и треволнений мирской суеты, знать в полной мере этот способ?

Баопу-цзы сказал: «Все показанные выше пять амулетов[47] — это амулеты Государя Лао, Лао-цзюня, для вхождения в горы. Их следует писать киноварными письменами на доске из персикового дерева. Содержащиеся в них иероглифические знаки следует писать большими, чтобы они заполняли всю доску сверху подобно надписи над воротами дома и были бы направлены во все четыре основные и четыре дополнительные стороны света, — тогда, через какие бы места вы ни проходили и в каких бы местах вы ни останавливались, на расстоянии пятидесяти шагов вы будете защищены от любых горных оборотней, демонов и бесов. Эти амулеты также можно использовать на балках и столбах дома для защиты и безопасности жилища. Очень хорошо применять их, когда люди живут в горных лесах, ненадолго заходя в горы. Тогда никакие твари не смогут причинить человеку никакого вреда. Можно также соединить три амулета вместе на одной доске. Но можно сказать, что это не метод нашей семьи Гэ».

[47] Здесь Гэ Хун поясняет изображения амулетов, помещенных в тексте «Баопу-цзы».

Выше мы по необходимости кратко рассмотрели наиболее древние формы даосской практики, образующие самую сердцевину даосских методов обретения бессмертия и совершенства. Однако позднее они были на какое-то время отчасти отодвинуты на второй план, превратившись в своеобразных «слуг» новой царицы даосских практик — великого алхимического делания, позднее, правда, они не только были включены снова в саму алхимическую процедуру, но и подменили ее собой, восстановив свой древний авторитет под именем «внутренней алхимии» (*нэй дань*). Но в любом случае именно алхимия с первых веков нашей эры стала считаться даосским *ars magna* — Великим Искусством. К ней мы теперь и обратимся.



ГЛАВА II

Даосская алхимия: от тиглей и реторт к «бессмертному зародышу» (внешнее и внутреннее). Пути золота и киновари

Даосская алхимия, ее основные принципы и направления

Даосская алхимия представляет собой особую «науку о бессмертии», близкую к макробиотике и разделяющуюся на две ветви — внешнюю алхимию (*вай дань*) и внутреннюю алхимию (*нэй дань*). Первая предполагала изготовление эликсира бессмертия в лабораторных условиях: алхимик как бы создавал в лаборатории действующую модель космоса, сжимая во времени посредством нагревания естественные процессы, протекающие во вселенной. А поскольку даосы считали, что в самом универсуме в недрах земли из металлов постепенно вызревает чудесный эликсир бессмертия, то подобное моделирование космоса становится вполне понятным. Вторая во многом была алхимией только по названию, терминологии и теоретическому основанию. Во всем остальном она фактически не имела никакой связи с лабораторными методами внешней алхимии. Она стремилась к тому, чтобы создать эликсир бессмертия в самом теле практикующего даоса из его соков, секретов и энергий, а потом преобразовать этот внутренний эликсир («бессмертный зародыш» — *сянь тай*), или энхимому (выражение выдающегося английского историка китайской науки Дж. Нидэма, представляющее собой неологизм, образованный от греческих слов «в», «внут-

ри» и «химическое вещество», «химикалий») в новое бессмертное и наделенное чудесными свойствами тело адепта, образованное тончайшими положительными (*ян*) энергиями без какой-либо примеси отрицательного *инь*. Если сопоставлять даосскую алхимию с современными формами науки, то лабораторная алхимия окажется ближе к физике, чем к химии, поскольку алхимики стремились к копированию и моделированию космических процессов, а не к исследованию химических реакций; внутренняя же алхимия может быть соотнесена с медициной и психологией. Впрочем, вся даосская алхимия может рассматриваться как часть медицины, а именно — как иатрохимия (ятрохимия — медицинская химия), поскольку ее цель — создание средства продления жизни и избавления от смерти. Данное обстоятельство резко отличает китайскую алхимию от европейской, в которой иатрохимический элемент приобретает значимость только со времен Парацельса (рубеж XV–XVI вв.). Это вполне понятно: для средневекового европейца эликсиры бессмертия были не нужны, ибо христианская религия и так обещала ему в «будущем веке» телесное воскресение и бессмертие (в эпоху Ренессанса же основы христианской культуры на Западе стали размываться, что привело к повышению интереса к поискам бессмертия алхимическими средствами). Даосы же не обладали аналогичной доктриной, и сама алхимия возникла в Китае именно в контексте даосских поисков бессмертия.

Современный американский исследователь китайской алхимии Н. Сивин так определяет эту форму даосской практики:

> Китайская алхимия представляет собой континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса, с одной стороны, и преимущественно прагматической

ориентацией на поиски эликсиров бессмертия и т. п.[48]

Другими словами, даосская алхимия представляет собой теоретически обоснованный (с точки зрения даосской картины мира) набор средств для создания действующей модели космоса с практической целью — получить эликсир бессмертия.

Даосская алхимия ни в коем случае не ограничивает себя поисками опытного или теоретического знания, а, напротив, направлена на достижение практической пользы, причем значительно выходящей за пределы целей и задач современной науки: это достижение абсолютного здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, омоложение, обретение бессмертия и духовного совершенства.

Таким образом, даосская алхимия может быть определена как область традиционной китайской науки, имеющей своим предметом достижение адептом бессмертия и оперирующей веществами, полученными лабораторным путем через моделирование космических процессов в сжатые временные интервалы в соответствии с характерными для древнего Китая космологическими представлениями. Эта область знания была тесно связана с медициной и философией. Даосская алхимия делилась на внешнюю (лабораторную) и внутреннюю (психофизиологическую).

Внешняя алхимия основана на лабораторной деятельности, в ходе которой из ряда веществ (прежде всего из киновари, а также из свинца и ртути) алхимик создает некое вещество, рассматриваемое как эликсир бессмертия (*дань*; это тот же иероглиф, что обозначает

[48] *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge (Mass.), 1968. P. XV.

и киноварь). Иногда в данной роли может выступать и трансмутационное золото, полученное, как верили даосы, путем превращения неблагородных металлов в золото и серебро, причем эти алхимические благородные металлы сами приобретают способность трансмутировать другие вещества. В основе внешней алхимии лежит представление, широко известное и за пределами Китая, о том, что все металлы суть незрелое золото, постепенно дозревающее в земных недрах. Алхимик в своей реторте, нагревая ее, ускоряет процесс созревания. Так, в природе для созревания золота нужно 4320 лет, а алхимик получает его за год — за 360 дней; при этом год приравнивается к одному китайскому двойному часу — страже, составляющей 1/12 суток: 360 x 12 = 4320.

С другой стороны, золото как металл, не подверженный коррозии, в своей алхимической ипостаси наделяется способностью делать таким же нерушимым и нетленным и тело принимающего его даоса.

Так, например, Вэй Бо-ян, знаменитый автор классического трактата по теории алхимии — «Трактата о единении триады» («Цань тун ци»), пишет:

> Попадая в рот, перегнанная киноварь чрезвычайно продлевает жизнь, но золото, по своей природе не гибнущее и не ржавеющее, считается по этой причине драгоценнейшей субстанцией из всего сущего. Когда маги принимают его, то жизнь их становится вековечной.

С ним полностью солидарен и Гэ Хун:

> Золото и киноварь — это такие вещи, которые чем больше нагревают, тем более сокровенны их превращения. Когда желтое золото помещают в огонь, то оно не разрушается и через сотню переплавок, а когда его погребают, то оно не сгниет до

скончания дней. Когда эти два вещества принимаешь внутрь, то закаляешь свое тело, и это дает возможность человеку не стареть и не умирать. Это означает заимствование силы внешних вещей для укрепления самого себя. Это похоже на питание огня жиром: если питаешь его, то он не гаснет... Золотой раствор и перегнанная киноварь, войдя в тело, впитываются им и великолепно защищают его... («Бао-пу-цзы», гл. 4).

И еще:

Алхимически сделанное золото к тому же есть эссенция-семя (*цзин*) всех снадобий, и по своим качествам оно превосходит естественные благородные металлы. Каноническая книга бессмертных гласит: «Семя-эссенция киноварного эликсира рождает золото». Здесь говорится о возможности создания золота из киновари. Посему в тех горах, где много киновари, много и золота, залегающего прямо под киноварью. И когда удается изготовить алхимическое золото, оно оказывается подлинной субстанцией. Внутри и снаружи оно одинаково, его количество не уменьшится и после сотни переплавок. В рецепте говорится, что из такого золота можно делать гвозди. А это свидетельствует о твердости и крепости алхимического золота[49]. Его можно сделать, только овладев Дао-Путем самоестественной спонтанности.

[49] Это обстоятельство привело Дж. Нидэма к предположению, что даосские алхимики принимали за искусственное золото так называемое «мозаичное золото», то есть один из окислов олова, применяемый на Западе, например, в театральных декорациях. Однако этому предположению противоречит то обстоятельство, что олово (в отличие от свинца) практически никогда не упоминается в алхимических рецептах даосов.

Символизм киновари имеет другое происхождение. Во-первых, алхимикам было хорошо известно, что при нагревании киновари в процессе перегонок из нее выделяется ртуть (формула киновари HgS, то есть это сернистая ртуть), а при дальнейшем нагревании происходит новое соединение ртути и серы и восстановление киновари. Гэ Хун пишет:

> Миряне мало знают и многому удивляются. Они даже не знают, что водяное серебро-ртуть получается из киноварного порошка. Они говорят, что в это невозможно поверить: киноварь по природе красная субстанция, как же она может стать такой вот белой субстанцией? И еще говорят: киноварь — вещество твердое, а если раскалять твердое вещество, то оно превращается в золу, неужели с одной лишь киноварью дело обстоит иначе? Даже такие простые вещи им непостижимы, когда же они слышат о пути бессмертия, то громко смеются над этим («Баопу-цзы», гл. 4).

Сочетание же красного и белого в одном веществе вызывало ассоциацию с эмбрионом, образующимся, по китайским представлениям, из соединения спермы отца и менструальной крови матери. Киноварь, таким образом, оказывалась не только андрогинным веществом, но и своего рода зародышем бессмертия. Кроме того, из андрогинной природы киновари делался вывод о гармоническом сочетании в ней *инь* и *ян*, причем семя *ян* (ртуть) как бы содержится в ней в лоне *инь*.

Во внутренней алхимии символика киновари отходит на второй план, уступая место паре металлов — свинцу (*инь*) и ртути (*ян*); кстати, наличие в тексте пассажей о соединении свинца и ртути, порождающем эликсир, является очень важным показателем того, что данный

текст относится именно к внутренней алхимии: свинец и ртуть — металлы, которые никоим образом реально не могут вступать в реакцию друг с другом. Поэтому в таких текстах свинец и ртуть — просто символы *инь-ци* и *ян-ци*.

Внутренняя алхимия (*нэй дань*), по существу, является алхимией только в том смысле, что использует ту же терминологию и основывается на тех же теоретических принципах, что и внешняя алхимия. Исходя из принципа подобия космоса и человеческого тела, адепты внутренней алхимии сделали вывод о ненужности лабораторно-химического моделирования вселенной, поскольку алхимическая модель может быть с успехом заменена собственным телом адепта, энергии, соки и секреты которого и есть микрокосмические аналоги металлов и минералов макрокосма. В действительности же внутренняя алхимия представляет собой форму психопрактики йогического типа, направленную на радикальную перестройку психофизических характеристик адепта, или, говоря ее собственным языком, — на создание нового бессмертного тела и соответствующего ему просветленного сознания. Последний момент играл со временем все большую роль, и постепенно, во многом под влиянием буддизма школы Чань (школы созерцания), психотехнический аспект внутренней алхимии стал ведущим.

Надо отметить также, что именно внутренняя алхимия представляла собой выражение основного вектора развития даосизма: по существу, все методы и практики, образующие внутреннюю алхимию, возникли в даосизме еще в глубокой древности (дыхательные упражнения, техника визуализации и т. д.); внутренняя алхимия лишь свела их воедино, образовав целостную систему духовного делания. Но это произошло только бла-

годаря предшествующему господству внешней алхимии, разработавшей стройную теорию и терминологию. Сама же внешняя алхимия была блестящим, но достаточно кратковременным явлением: возникнув на рубеже III–II вв. до н.э. и обретя свой расцвет в IV– VII вв., она достаточно быстро приходит в упадок и к XIII в. полностью исчезает.

Более того, даосы, следовавшие пути внутренней алхимии, со временем даже начали заявлять, что слово «внешняя» (*вай*) следует понимать как «экзотерическая», «профаническая», а все тексты лабораторной алхимии — или неправильно понятые произведения алхимии внутренней, или же просто алхимические работы, написанные профанами и невеждами, не имевшими никакого представления об истинном «пути золота и киновари» (*цзинь дань дао*), как стали называть внутреннюю алхимию ее приверженцы. Исторически такое понимание внешней алхимии, однако, абсолютно неверно: внешняя алхимия первоначально считалась не менее эзотерической и тайной, чем ее йогический аналог. К тому же в III–VI вв. как в традиции южнокитайского оккультизма, представленного Гэ Хуном, так и в школе Маошань (Шанцин) оба типа практики обретения бессмертия часто сочетались в деятельности того или иного алхимика. Кроме того, в самой лабораторной алхимии существовали направления, адепты которых вовсе не призывали к простому приему эликсиров внутрь; они считали, что сам процесс созерцания алхимического процесса посвященным в его таинства даосом уже возносит его ввысь по ступеням лестницы духовного совершенства. Уже упоминавшееся выше вдыхание галлюциногенных паров, исходящих от алхимической реторты, в некоторых практиках маошаньского даосизма также предполагало внутренний, психоделический эффект, дости-

гаемый средствами внешней, лабораторной алхимии. Да и само словосочетание «внутренняя алхимия» появилось только в VI в., причем ввел его не даос, а буддийский монах — первый патриарх школы Тяньтай по имени Хуэй-сы, увлекавшийся даосскими методами продления жизни.

Однако понимание внешней алхимии как профанической практики закрепилось в поздней традиции, а содержание текстов внешней алхимии, оставшихся авторитетными для внутренней алхимии, было перетолковано в ее духе, чему способствовала общность терминологии и теоретических принципов двух традиций.

А поэтому как раз пора немного поговорить об этих самых теоретических основаниях практики алхимии.

Основоположения даосской алхимии имеют космологический характер и сводятся к признанию единства мира как проявления единой субстанции — энергии-*ци* и всеобщности перемен и метаморфоз как единственной формы существования *ци*. Именно *ци* в китайской алхимии выполняет функции таинственной первоматерии (materia prima) западноевропейской алхимии, стремившейся отыскать ее и использовать в качестве универсального средства трансмутаций — «философского камня». Даосам же нечего было искать: *ци* было, так сказать, под рукой. Даосский алхимик оперировал не столько самими веществами, сколько их энергетической природой, одухотворяющейся в ходе трансмутации, что приводило к получению одухотворенного, или божественного, киноварного эликсира (*шэнь дань; лин дань*), нуминозность[50] которого была как бы гарантией эффективности.

---

[50] *Нуминозность* (от лат. *numina* — так древние римляне обозначали не персонифицированную или не олицетворенную божественность) — сакральность, одухотворенность, священный характер чего-либо.

В процессе алхимического действа алхимик как бы манипулировал космологическими сущностями, скрытыми «под грубою корою вещества». Не обыденные свинец, ртуть или сера были субстанциями алхимических превращений, а силы *инь–ян*, первозданный Хаос, пять первоэлементов (собственно, пять фаз самого процесса циркуляции *инь–ян* в алхимической реторте-космосе) и т. п. Эта принципиальность («истинность» — *чжэнь*) алхимического сырья близка к тому, что имели в виду европейские алхимики, когда говорили о «философских» сере или ртути.

Вот что говорится об этом в трактате даоса X в. Пэн Сяо (Чжэнь И-цзы):

> Ведь тигр раствора черного свинца — корень таинственных превращений Неба и Земли. Он лишен вещественности, но обладает природой *ци*. Это и есть сокровенно-таинственная, истинно единая семенная эссенция (*цзин*), мать Неба и Земли, корень *инь* и *ян*, прародитель солнца и луны, корень воды и огня, праотец пяти первоэлементов, первоначало вселенской Триады...[51] Совершенные мудрецы, дабы выделить его через обозначение именем, назвали его «истинным свинцом» (*чжэнь цянь*), который и есть корень Неба и Земли, мать всего сущего... Черный свинец — не простая вещь, а сокровенный небесный божественный раствор, родившийся прежде Неба и Земли.

Здесь черный свинец (возможно, один из окислов свинца) выступает символом другого — высшего космологического принципа, является как бы представителем целого ряда соотнесенных с ним понятий; он и *Дао*, и

[51] *Триада* (*сань цай*) — Небо, Земля и Человек.

изначальное *ци*, и хаос (*хунь дунь*), и многое другое. И только в последнюю очередь это химическое вещество. Надо сказать, что по степени символичности, знаковости даосская алхимия сопоставима с китайским искусством, например, с живописью, остающейся совершенно непонятной человеку, не понимающему ее символического языка.

Руководствовались китайские алхимики и принципом сродства видов (*тун лэй*), заменявшим, как это уже говорилось, в китайской мысли принцип причинности. Надо сказать, что западная алхимия во многом следовала тому же принципу «подобное к подобному», называвшемуся в Европе принципом «сочувствия», «симпатии». Так Вэй Бо-ян в своем «Трактате о единении триады» запрещает использовать в ходе алхимических операций вещества «разного рода»:

> Если ты хочешь, приняв снадобье, стать бессмертным, будь согласен с учением о сродстве видов. Ростки проса непременно дадут просо, а чтобы подманить курицу, используют цыплят. Следуя принципу сродства видов, можно помочь природе, а когда вещи готовы, то по их образцам легко лепить и выплавлять. Но разве получится жемчужина из рыбьего глаза? Ведь из полыни не вырастет крапивное дерево. Родственные виды следуют друг за другом, а из разноприродных вещей не получится сокровища. Вот почему у ласточек и воробьев не рождаются фениксы, а у лис и зайцев не бывает жеребят. Вода не устремляется вверх, а огонь не стекает вниз.

Столь же важны для алхимии идея о подобии микро- и макрокосма, особенно существенная для внутренней алхимии, и связанное с ней представление о возможности моделирования космоса и управления созданной моде-

лью. В этом отношении даосская алхимия близка таким явлениям китайской культуры, как садово-парковое искусство, в особенности создание миниатюрных пейзажей (*пань цзин*), и пейзажная живопись: все эти культурные феномены объединяет стремление к конструированию микрокосма, причем микрокосма совершенного.

Казалось бы, в алхимии, в отличие от искусства, должно преобладать прагматическое и утилитарное отношение к созданной модели вселенной, однако это не совсем так, и созерцание процесса во многих алхимических практиках рассматривалось как вполне самоценное.

К специфически алхимическим представлениям относится и вера в ускорение процесса трансмутации (имеющего место, согласно алхимикам, и в природе) и как бы сжимание времени посредством нагревания. Во внутренней алхимии учение о периоде нагревания огнем (*хо хоу*) превратилось в теорию применения дыхательных упражнений (по аналогии с кузнечными мехами, упоминаемыми в «Дао-Дэ цзине», гл. 5) в ходе психофизиологического тренинга *нэй дань*.

Огромную роль в теории алхимии играла нумерология, то есть особое, не связанное с математикой (символическое и классифицирующее) использование чисел, их отношений и геометрических фигур. Воплощением её стал знаменитый «И цзин» — «Канон Перемен». При этом алхимики очень рано сами осмыслили важность нумерологии, ставшей, таким образом, фактом самосознания даосской традиции.

Нумерологическая проблематика представлена в даосских алхимических текстах в своем концентрированном выражении — как теория «Канона Перемен». Весь алхимический процесс описывался через определенные операции с графическими символами «И цзина» — триграммами и гексаграммами (*гуа*), а также с их

чертами (*яо*). Так, например, создание бессмертного тела, состоящего из чистейшего *ян-ци*, может быть описано в текстах внутренней алхимии через операции с триграммами *ли* (огонь) и *кань* (вода), символизирующими посленебесные (*хоу тянь*) *инь-ци* и *ян-ци:* триграмма *кань* соответствовала началу *ян* первоэлемента «дерево» (средняя непрерывная черта между двумя прерывистыми — *ян*, рождающееся в глубинах *инь*), а триграмма *ли* — началу *инь* первоэлемента «металл» (прерывистая черта между двумя непрерывными: *инь*, рождающаяся среди *ян*). Зачатие алхимического «бессмертного зародыша» (*сянь тай*) описывалось через «обмен» этих триграмм средними чертами: в результате триграмма *кань*, получив недостающую ей среднюю прерывистую черту, превращается в триграмму *кунь* (земля), состоящую из одного *инь* (но уже прежденебесного, *сянь тянь;* выражает первоэлемент «вода») и отбрасываемую прочь. Триграмма *ли* обогащалась третьей непрерывной линией, превращаясь в триграмму *цянь* (небо), символизирующую чистое прежденебесное *ци* янского характера (первоэлемент «огонь»)[52], из которого и состоит «зародыш» нового бессмертного тела адепта *нэй дань*.

Таким образом, теория алхимии обусловливает и характер ее терминологии, основанной на языке «Канона Перемен» и традициях его комментирования. Вторым пластом алхимического языка является собственно

[52] Во избежание путаницы следует помнить, что названия триграмм *кань* и *ли* («вода» и «огонь») условны и не соответствуют аналогичным первоэлементам: *ли* соответствует не первоэлементу «огонь», а первоэлементу «металл»; *кань* соответствует первоэлементу «дерево». Первоэлементам «огонь» и «вода» соответствуют триграммы *цянь* («небо») и *кунь* («земля»).

алхимическая терминология, связанная с названиями различных веществ, используемых алхимиками. Она весьма символична: киноварь может именоваться «киноварно-красным младенцем» (*чжу цзы*), слюда — «облачной матерью» (*юнь му*), реальгар и аурипигмент — «мужской» и «женской желтизной» (*сюн хуан; цы хуан*), винегар, или уксусная кислота, — «цветочным прудом» (*хуа чи*), хлористая ртуть — «крепким снегом» (*гэнь сюэ*) и т. д., не говоря уже о знаменитых «драконе» и «тигре» — ртути и свинце. Возможны были и трансформации иероглифов, шифрующие название вещества: так, например, слово «свинец» (*цянь*) часто записывалось знаком с ключом «металл» (слева) и знаком «господин», «герцог» (*гун*) справа, что должно было подчеркнуть его положение «старшего» среди металлов.

И дело не в том, что алхимики стремились скрыть эзотерическое знание от профанов: символизм алхимической терминологии представляет собой отражение символического характера самого алхимического деяния, в котором металлы и минералы являются знаками некоей стоящей за ними реальности — сил космоса, которыми и стремится овладеть даос, направив их действие в нужное ему русло.

Некоторые ученые (прежде всего Н. Сивин) считают, что тексты даосской алхимии можно разделить на теоретические и практические, и что, соответственно, среди даосских алхимиков были эмпирики-практики, интересовавшиеся только технохимической стороной алхимии и изготовлением эликсира бессмертия (вроде Гэ Хуна), и теоретики, разрабатывавшие сложную нумерологическую методологию алхимии (вроде Вэй Бо-яна). Аргументы Н. Сивина в основном таковы.

Алхимик-теоретик стремился к созданию действующей модели космоса, через созерцание которой он приобщался к *Дао*. Алхимика-практика интересовала лишь

утилитарная цель — создание эликсира. Для алхимика-теоретика значим прежде всего духовный опыт, поэтому он отвергает идею автоматического действия эликсира; эликсир действен только в контексте совершения очистительных обрядов, поста и медитации о созданной модели космоса.

Алхимики-практики внесли свой вклад в медицину и фармакологию, алхимики-теоретики — в философию и космологические доктрины. Одновременно алхимики-теоретики много сделали для классификации процессов и создания терминологического инструментария алхимии.

Ведущая тенденция теоретической алхимии — отождествление реагирующих веществ с *инь* и *ян* и отказ от принятия эликсиров внутрь. Более того, алхимик-теоретик может даже и вовсе отказаться от нудной возни с печами и ретортами, заменяя реальный химический процесс его мысленным представлением, медитативным проигрыванием. Отсюда прямой путь к практике внутренней алхимии. Подобная установка имела и эстетический аспект: примером могут служить опыты по созданию алхимического золота через окисление свинца, предполагавшие наслаждение красивым зрелищем окисла, плавающего под воздействием сил поверхностного натяжения в расплаве свинца. Это, говорит Сивин, было золото не для продажи и трат, а для созерцания и восхищения.

При том что Сивин убедительно показал наличие различных пластов и тенденций, существовавших в даосской алхимии, его аргументацию нельзя счесть в полной мере убедительной. И вот почему.

1. На самом деле в истории китайской алхимии не было в чистом виде ни теоретиков, ни практиков. Так, классический представитель «практической» алхимии Гэ Хун отрицает автоматическое действие эликсиров и настаивает на сочетании алхимического делания с практикой нравственного совершенствования, соблю-

дением поста и совершением ритуальных актов; в противном случае, утверждает Гэ Хун, эликсир не получится. Кроме того, практически все «практики» занимались созерцанием по методу «хранения Одного» (*шоу и*). Соответственно, и «теоретики» не отказывались полностью от технохимических процедур.

2. Алхимик-практик в своих действиях руководствовался теоретическими принципами, разработанными «теоретиками», хотя в их текстах может и не быть теоретических рассуждений, поскольку они представляют собой практические руководства, а не теоретические трактаты (например, в «Баопу-цзы» действительно содержатся только конкретные рецепты, а нумерологической теории в этом памятнике почти вовсе нет).

3. Вера в автоматическое или механическое действие эликсиров характерна не для собственно алхимических текстов, а для популярной житийной и фантастической (например, новеллы *чуань ци*, т. е. «предания об удивительном») литературы. В самих алхимических текстах иногда говорится лишь о распространении заслуг алхимика на его покойных предков, что свидетельствует только о высокой сакральности алхимического делания и о влиянии на даосизм конфуцианской морали.

4. Теория Сивина практически игнорирует историческое развитие алхимии: трактаты теоретического и нумерологического характера свойственны прежде всего позднему этапу ее развития, когда постепенно происходит переход от лабораторной алхимии к внутренней медитативной практике *нэй дань*. Даже если высоко теоретичный трактат Вэй Бо-яна «О единении триады» действительно был написан во II в. н. э. (хотя есть основания усомниться в этом), до X в. (времени написания Пэн Сяо классического комментария к тексту Вэй Бо-яна) он оставался практически никем не замеченным, хотя позднее начинается настоящий «бум Вэй Бо-яна».

На самом деле различие между теоретической и практической алхимией вполне банально: ведь и ныне лабораторное руководство не создает особой «практической физики», как, равным образом, и теоретическая физика не является отрицанием физики экспериментальной. Можно поэтому сказать, что никакой теоретической и практической алхимии вовсе не было, а были разные тексты — теоретические трактаты и практические руководства, в которых, естественно, теоретико-методологическому аспекту алхимии не уделялось серьезного внимания.

Еще несколько слов стоит сказать о весьма специфическом аспекте даосской алхимии, проявляющемся в том, что стремление к бессмертию иногда приводило алхимика к смерти, причем часто смерть выбиралась совершенно сознательно.

Надо сказать, даосские алхимики прекрасно понимали, что многие составляющие их эликсиров весьма ядовиты, и поэтому предлагали принимать их крошечными, практически «гомеопатическими» дозами. При этом отравление не переходило в опасные для жизни стадии, останавливаясь на начальном этапе, описывавшемся в алхимических сочинениях: его симптомы служили показателем, что эликсир сделан правильно и что он действует. Отметим также, что наиболее крупными алхимиками были самые выдающиеся врачи древнего Китая: Гэ Хун, Тао Хун-цзин, Сунь Сы-мо (его даже стали называть «Царь Медицины» — Яо-ван).

Между тем жаждавшие бессмертия монархи, как правило, обращались к услугам проходимцев и шарлатанов, начинавших кормить своих августейших патронов киноварью, которую они поглощали ложками. В результате несколько императоров династии Тан (IX в.) друг за другом умерли в страшных мучениях от отравления тяжелыми металлами. Новый император казнил алхими-

ков своего покойного предшественника и немедленно набирал точно таких же, после чего все повторялось.

Это привело в конечном итоге к определенной дискредитации внешней алхимии и ее постепенной деградации и упадку. Ей на смену пришла внутренняя алхимия, так называемая «даосская йога», составляющая и сейчас сущность даосской религиозной практики, а в светском варианте — положившая начало чрезвычайно популярной и в Китае, и за его пределами «гимнастике» *цигун*, что буквально означает «работа с *ци*».

Но смертоносный аспект даосской алхимии этим не исчерпывался. Дело в том, что в соответствии с доктриной «освобождения от трупа» (*ши цзе*) бессмертия можно было достичь и через смерть и последующее воскресение. Поэтому даосские алхимики разработали особые эликсиры, практически немедленно убивавшие принявшего их человека (судя по описаниям в текстах их действий, причиной смерти становился обширный инфаркт). Но даосы верили, что, прибегая к таким средствам, они обретают бессмертие через «освобождение от трупа». По-видимому, именно таким способом ушел из жизни великий медик и алхимик, патриарх маошаньского даосизма Тао Хун-цзин.

Даосская алхимия не возникла сразу в готовом виде, а прошла долгий путь становления и развития. К краткому очерку процесса исторического развития даосской алхимии мы теперь и перейдем.

Очерк истории даосской алхимии

О существовании практики лабораторной алхимии можно с уверенностью говорить лишь со II– I вв. до н. э., поскольку имеются сведения о деятельности алхимика Ли Шао-цзюня при дворе ханьского императора У-ди. Есть, правда, упоминания об алхимиках при Цинь Ши-

хуане (III в. до н. э.) в ханьском «Трактате о соли и железе» («Янь те лунь»), в котором говорится, что в циньскую столицу Сяньян прибывало множество магов *фан ши*, они предлагали эликсиры из золота и жемчуга, которые должны бы были обеспечить такое же долголетие, как «у Неба и Земли»). Однако не исключено, что «Янь те лунь» переносит на Цинь реалии более позднего ханьского времени. Но в целом корни внешней алхимии восходят к периоду Борющихся Царств (*Чжань-го*), точнее, к IV–III вв. до н. э.

В это время распространяется вера в возможность обретения бессмертия через употребление различных снадобий (*яо*). Однако еще нет никаких указаний на существование идеи трансмутации металлов. Скорее можно предположить, что те снадобья были растительного происхождения, поскольку они тесно связывались в сознании современников с верой в травы бессмертия (*бу сы чжи цао*) на волшебных океанских островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Центром веры в снадобья бессмертия, видимо, было восточное приморское царство Ци, где процветала традиция магов *фан ши*. Уроженцем Ци был и философ Цзоу Янь, впервые детально разработавший учение о пяти первоэлементах; его философию можно считать рационализацией воззрений *фан ши*. Если учесть высокую степень разработанности нумерологии в учении Цзоу Яня и ее влияние на формирование теории алхимии, то гипотеза о циских корнях даосской алхимии может найти дополнительное подтверждение.

Однако до II–I вв. до н. э. о собственно алхимии говорить не приходится, хотя в даосизме, безусловно, существовала алхимическая тенденция в виде представления о «снадобьях бессмертия» (*бу сы чжи яо*). О последнем иронически сообщают недаосские тексты.

Так, в «Ханьфэй-цзы» (легистский текст III в. до н. э.) говорится о преподнесении снадобья царю южного царства Цзин (Чу) и о некоем «клиенте» (*кэ*), желавшем обучить правителя царства Янь «пути бессмертия» (*бу сы чжи дао*)[53]. О связи идеи «снадобья» с океанскими островами бессмертных отчетливо говорит то, что циские цари Вэй-ван (358–320 до н. э.) и Сюань-ван (319–301 до н. э.), равно как и яньский царь Чжао-ван (311–279 до н. э.), посылали экспедиции в море на поиски этих островов и снадобий. В имперский период эти поиски в более широких масштабах повторили императоры Цинь Ши-хуан и ханьский У-ди, но позднее экспедиции не возобновлялись, поскольку развитие алхимии делало поиски «естественных» снадобий неактуальными.

В правление императора У-ди (точнее, в 116– 103 гг. до н. э.) при дворе действовали не только алхимик Ли Шао-цзюнь и маг Луань Да, но и множество других магов *фан ши* из Ци и Янь. Историк Сыма Цянь сообщает, что Ли Шао-цзюнь был сведущ в магии, алхимии и богослужебном ритуале. Надо сказать, что при У-ди, стремившемся обрести бессмертие, покровительство алхимии (а Ли Шао-цзюнь проповедовал идею создания искусственного золотого эликсира) сочеталось с достигшей невероятного размаха ритуальной деятельностью (жертвоприношение божествам, расцвет культа Царицы Запада Сиван-му как подательницы бессмертия и т. д.). Однако от эпохи Ранней, или Западной, Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.) до нас не дошло ни одного алхимического текста[54].

---

[53] См. «Ханьфэй-цзы», главы «Шо линь» и «Вай чу», соответственно.

[54] Упоминаемые в источниках алхимические главы «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.) были утеряны еще в древности.

Первым алхимическим сочинением, известным нам, является знаменитый трактат Вэй Бо-яна «Цань тун ци» («О единении триады»), относимый традицией и подавляющим большинством современных исследователей ко II в. н. э. (хотя часть ученых считает существующий ныне текст подделкой IX–X вв.).

О жизни Вэй Бо-яна почти ничего не известно. По сведениям первого комментатора его сочинения Пэн Сяо (Чжэнь И-цзы, X в.), он происходил из места Шаньюй в провинции Чжэцзян и был учителем некоего Сюй Цун-ши, который, прокомментировав сочинение Вэй Бо-яна, передал его некоему Чуньюй Шу-туну около 160 г. Предполагается, что Вэй Бо-ян был крупным чиновником в Лояне, но ради поисков *Дао* ушел около 150 г. в отставку. Отсюда можно сделать вывод, что он жил между 100 и 170 гг. Впоследствии Вэй Бо-ян получил даосский титул «Истинный человек великой простоты» (*тай су чжэнь-жэнь*). Сообщается также, что он имел прозвание Юнь Я-цзы, тогда как первым его именем было Вэй Ао.

Из других источников можно назвать «Жития святых-бессмертных», приписываемые Гэ Хуну («Шэньсянь чжуань») и содержащие в основном сведения житийного и фантастического характера. Но именно в этом тексте впервые говорится о том, что Вэй Бо-ян был автором «Цань тун ци». Интересно, что в «Баопу-цзы» Гэ Хуна упоминается некий «Внутренний Канон Вэй Бо-яна», но ни слова не говорится о «Цань тун ци».

Трактат Вэй Бо-яна пользовался огромным авторитетом в даосских кругах с X в., когда его ввел в широкий оборот даос Пэн Сяо, написавший к нему комментарий (947). С этого времени трактат «О единении триады» стал классическим сочинением по алхимии, из него исходили все последующие ее теоретики (практиковавшие, правда, исключительно внутреннюю алхимию) —

Вэй Бо-ян

Чжан Бо-дуань, Бо Юй-чань и другие. Высоко ценили этот труд и конфуцианцы Ван И и Юй Янь (конец XIII в.), а такой корифей неоконфуцианства, как Чжу Си (1130–1200), даже написал анонимное сочинение «Особая интерпретация "Чжоу и цань тун ци"» («Чжоу и цань тун ци као и»), в котором, несмотря на всю свою антипатию к даосам, оценил этот трактат весьма положительно. Кроме того, Чжу Си издал текст «Цань тун ци», снабдив его отдельными замечаниями и комментариями (под тем же названием, что и названное выше сочинение).

Смысл названия трактата Вэй Бо-яна интерпретировался по-разному.

1. Триада Небо–Земля–Человек. Трактат Вэй Бо-яна говорит о гармонии космоса и ее воспроизведении алхимиком.

2. Единство алхимии, даосской философии и нумерологии «И цзина». Данная интерпретация подкреплялась и полным названием текста — «Чжоу и цань тун ци» «Основанное на чжоуском Каноне Перемен учение о единении триады».

3. В традиции *нэй дань* триада понималась как единство трех основных внутренних ингредиентов, — семенная эссенция *цзин,* энергия, или пневма, *ци* и дух *шэнь*). В таком случае сочетание *чжоу и* интерпретировалось не как «чжоуский "И цзин"», а по буквальному значению иероглифов как «циклические перемены», причем имелась в виду цикличность движения жизненной силы в человеческом теле-микрокосме.

Кроме того, существовали и сомнения относительно принадлежности трактата Вэй Бо-яна к традиции внешней или внутренней алхимии (поскольку взлет популярности «Цань тун ци» был связан с признанием его классическим именно внутренними алхимиками, восторжествовал именно последний взгляд). Но, скорее всего, такая постановка вопроса вообще некорректна, по-

скольку «Трактат о единении триады» — сочинение методологического характера, принципы которого равно применимы и к внешней, и к внутренней алхимии. Во всяком случае, если текст был написан действительно во II в., он никак не мог быть руководством по внутренней алхимии, поскольку ее тогда просто не существовало.

Все комментаторы (в том числе и Чжу Си) единодушно отмечают крайнюю сложность языка этого текста и филологические трудности, возникающие при его чтении. Для примера приведем два небольших фрагмента этого памятника:

> 1) С самого начала инь и ян сокровенного (свинцовая руда. — $E.\ T.$) содержит в себе желтый росток (хуан я). Главный из пяти металлов — речная повозка (хэ чэ; свинец. — $E.\ T.$) на севере. Поэтому свинец снаружи черен, а внутри содержит золотой цветок (цзинь хуа), как будто он несет драгоценный нефрит, а похож на безумца. Металл — отец воды. Мать содержит в себе зародыш своего дитя. Вода — дитя металла. Ребенок сокрыт в материнском лоне. Совершенный человек, постигший тайное, знает то, что как бы есть, но чего как бы и нет. Оно похоже на огромную пучину, то тонет, то всплывает, отступает и разделяется, и каждая часть охраняет свои границы. Посмотришь на него — оно по своему роду белое. Если начнешь работать над ним — оно покраснеет. Но нагревание действует только на поверхность — белая подкладка остается непорочной. Окружность, квадратура, измерение по диаметру и измерение по периметру смешались в едином хаосе, охватив друг друга.

Не исключено, что в этом весьма темном отрывке описывается процедура очищения свинца с его последующим окислением.

2) В промежуток между новолунием и появлением на небе нового месяца соедини половинки бирки и действуй в первозданном хаосе, безвидной бездне, когда мужское и женское уже исходят друг от друга. Пусть они наливаются соком, питательным и пестующим. Осуществляй превращения, чтобы они пропитали собой все. Небо и Земля божественны и одухотворены, и их нельзя измерить. Следует использовать то, что умиротворит тело, спрячет свои очертания и сокроется. Начинай с северо-востока, когда луна проходит через созвездия Цзи и Доу... Ян состоит из трех, инь пронизывается восемью. Поэтому на третий день новолуния приходит в движение гексаграмма чжэнь, а на восьмой день действует гексаграмма дуй. Девять и два — увидишь дракона, и инь-ян, будучи светлы, пребудут в гармонии и равновесии[55]. На день трижды пять добродетель станет совершенной[56]. Гексаграмма цянь завершает формирование своего тела. Вечер девятью три — осторожность, чтобы не сломать божественную бирку[57].

Здесь алхимический процесс описывается нумерологическим языком через уподобление его этапов фазам луны. В этом отрывке сообщается о важнейшей алхимической операции — периоде использования огня для нагревания ($xo\ xoy$). Огонь умерен в начале цикла, доходит до максимума в середине, после чего снова уменьшается.

Итак, «Цань тун ци» традиционно считается самым ранним алхимическим текстом в Китае, хотя по своему

[55] Имеется в виду половина цикла нагревания.

[56] 15-й день месяца, полнолуние и начало среднего этапа алхимического цикла.

[57] Речь идет о необходимости уменьшения нагревания огнем, который может повредить эликсир.

характеру и языку (символическая перегруженность, не характерная для других ранних текстов, скорее представлявших собой вполне конкретные практические руководства) он ближе поздним текстам даосской алхимии, отразившим переход от внешней алхимии к внутренней, в полной мере унаследовавшей этот сложный алхимический символизм. Не исключено, что уже в IV в. подлинный текст, который действительно написал Вэй Бо-ян, был утрачен (возможно, частично). Уже в VI в. начали появляться поддельные тексты под тем же названием (вероятно, использовавшие сохранившиеся фрагменты оригинала), поскольку соответствующие упоминания есть у Тао Хун-цзина. При Тан, скорее всего, существовало несколько версий текста под названием «Чжоу и цань тун ци». Появление комментария Пэн Сяо к одной из них (возможно и его частичное авторство) способствовало полному признанию ее в качестве подлинника Вэй Бо-яна. С X в. «Цань тун ци» постоянно упоминается как одно из самых авторитетных даосских сочинений. Однако окончательно вопрос о подлинности «Трактата о единении триады» вряд ли будет когда-нибудь решен окончательно.

В III–IV вв. алхимическая традиция бурно развивалась, влияя все больше и больше на китайскую культуру; алхимические темы все чаще появляются в поэтических произведениях китайских литераторов (достаточно вспомнить поэзию жанров «о странствиях к бессмертным», «стихи сокровенных словес» и т. д.; алхимические опыты становились модным занятием среди эстетов-аристократов и артистической богемы, характерный пример — поэт Цзи Кан и его приятели, «семь мудрецов из бамбуковой рощи»). Крупнейшим алхимическим текстом эпохи стал трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы», названный так по прозвищу его автора. Этот памятник вошел в

золотой фонд традиционной китайской науки и является важнейшим источником для изучения практики лабораторной алхимии Китая III–IV вв.

Гэ Хун (второе имя Чжи-чуань) родился в 283 или 284 г. в Даньяне (уезд Цзюйжун, территория современной провинции Цзянсу), то есть там, где служил отец его знаменитого современника литератора Гань Бао, с которым Гэ Хун неоднократно встречался и по служебным, и по личным делам. Отметим, что если дата рождения Гэ Хуна особых сомнений и споров не вызывает, то дата его смерти гораздо менее достоверна (не говоря уж о том, что сами даосы считают его бессмертным). Так, официальная «История династии Цзинь» («Цзинь шу») с определенностью говорит о том, что Гэ Хун прожил долгую восьмидесятилетнюю жизнь (точнее, 81 год) и скончался в 363 г. (год гибели во время похода на персов знаменитого неудачливого реставратора античности римского императора Юлиана Отступника). И эту дату в основном принимают современные китайские и российские историки. С другой стороны, даты жизни многих современников Гэ Хуна (например, губернатора Гуанчжоу Дэн Юэ, свидетеля кончины великого алхимика) не позволяют предположить, что Гэ Хун прожил более шестидесяти лет. В таком случае, год его смерти — 343. И эту дату в основном принимают современные западные синологи.

В настоящее время окончательно решить эту проблему не представляется возможным, поэтому следует просто принять к сведению расхождение в датах и пока смириться с ним.

Описать жизнь Гэ Хуна несложно, так как он сам потрудился написать свою биографию. И хотя она заканчивается событиями 318–320 гг. (около 335 г. он, правда, внес добавления), однако его жизнеописание в «Ис-

тории династии Цзинь» с успехом восполняет пробел и описывает события его жизни последующих лет.

Как уже говорилось, Гэ Хун родился в семье коренных южан, южнокитайских аристократов, верой и правдой служивших вначале династии Хань, а потом царству У, следы ностальгии по которому можно найти и в «Баопу-цзы». Но гораздо важнее то обстоятельство, что семья Гэ Хуна издревле была связана с эзотерической традицией южнокитайского даосизма, унаследовавшей учение и практику даосов раннеханьской эпохи (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.) и известной как традиция «письмен трех Августейших» — *сань хуан вэнь* (имеются в виду совершенные императоры мифологической древности и прежде всего — знаменитый Желтый Император, Хуанди, в даосском восприятии — бессмертный маг и алхимик, вознесшийся на небо). Это была традиция алхимических таинств изготовления эликсира вечной жизни, астрологического детерминизма, искусства изготовления магических амулетов, произнесения могучих заклятий и владения методами даосской гимнастики *дао инь*, дыхательных упражнений и искусством внутренних покоев — даосской сексуальной практикой. Все перечисленные темы нашли свое отражение на страницах трактата Гэ Хуна. Эта традиция резко отличалась от сформировавшейся во II в. н. э. школы Небесных Наставников (Тянь ши дао) с ее литургикой, общинными богослужениями и тенденцией к теократическому правлению.

В связи с даосским наследием семейства Гэ необходимо вспомнить о двоюродном деде Гэ Хуна — знаменитом Гэ Сюане (он же — Сыновне почтительный Бессмертный Гэ — Гэ Сяо-сянь, или Господин Бессмертный Гэ — Гэ Сянь-гун, или Бессмертный Старец Гэ — Гэ Сянь-вэн). Об этом своем предке Гэ Хун неод-

нократно вспоминает на страницах своего труда, порой рассказывая о нем весьма забавные и совершенно невероятные истории. Отметим, что Гэ Сюань был не просто даосом, его считали бессмертным чудотворцем и великим святым, а более поздняя традиция Линбао (Духовной Драгоценности), основанная, кстати, потомком Гэ Хуна — Гэ Чао-фу около 380 г., считала его своим провозвестником и первоучителем.

Хотя в ранней молодости образование Гэ Хуна носило преимущественно классический конфуцианский характер, он очень рано приобщился к даосскому оккультизму под руководством даосского наставника Чжэн Сы-юаня (Чжэн Иня), традиция которого восходила к знаменитому магу рубежа Хань и Троецарствия Цзо Цы (Цзо Юань-фану) и его учителю Ма Мин-шэну. Позднее, после того как Гэ Хун женился на дочери крупного чиновника и признанного даосского авторитета Бао Цзина, последний приобщил его и к произраставшей от основного древа традиции двоюродного деда самого Гэ Хуна — Гэ Сюаня (в среде последователей «письмен трех Августейших» было не принято учиться у своих кровных родственников, что также отличало их от адептов «пути Небесных Наставников», передававших посвящения и сан по наследству).

Семья Гэ Хуна была знатна, но бедна, и в своем трактате Гэ Хун не пожалел черной краски для живописания своей бедности и даже нищеты, по-видимому, преувеличивая свои материальные затруднения.

Самостоятельную жизнь Гэ Хун начал на военной службе. В 303–304 гг. в Цзяннани разразилось крестьянское восстание Ши Бина, в подавлении которого Гэ Хун принял участие в должности младшего офицера (ему было тогда около 20 лет). За проявленное мужество он впоследствии получил почетный, но не принося-

щий дохода титул «Гуаньнэйский маркиз» (*гуаньнэй хоу* — "маркиз земель внутри пограничных застав"); этот титул был, впрочем, весьма распространен в то время. В частности, им был пожалован и упоминавшийся выше Гань Бао. Надо сказать, что и позднее Гэ Хун не порывал полностью с военным делом — находился достаточно длительное время на службе в должности именно военного советника.

После окончания военной кампании Гэ Хун отправляется на Север в поисках неизвестных ему рукописей эзотерических даосских текстов. Эта поездка, однако, оказалась неудачной, Север был охвачен мятежами и смутой, и Гэ Хун не нашел там ничего, заслуживавшего его внимания.

Узнав, что губернатором Гуанчжоу (Кантона) назначен его друг Цзи Хань, также увлекавшийся даосизмом (см. двадцатую главу «Баопу-цзы»), Гэ Хун отправляется к нему (видимо, в 306 г.) и служит в канцелярии Цзи Ханя в качестве военного советника и инспектора. Однако вскоре Цзи Хань оказывается жертвой покушения и гибнет от руки убийцы. Гэ Хун через некоторое время возвращается в Цзянькан (Нанкин), куда вскоре прибывает принц Сыма Жуй, будущий первый император Восточной Цзинь (с 317) Юань-ди. Всеми делами при нем вершит всемогущий фаворит, магнат и богач Ван Дао, про которого ходила молва, что свое несметное богатство он заполучил благодаря общению с нечистью (эти слухи не мешали Ван Дао быть одним из первых высокопоставленных покровителей буддизма). Гэ Хуну удалось устроиться в штат помощников Ван Дао, ставшего после создания новой империи имперским канцлером (в этом штате служил и упоминавшийся выше литератор Гань Бао). В это время (между 317 и 320 гг.) Гэ Хун и пишет свой трактат «Баопу-цзы».

На службе Гэ Хун оставался до 333 г., когда на престоле находился уже император Чэн-ди. Гэ Хун испросил у него назначения на должность на крайний юг империи, в провинцию Цзяочжоу (территория Северного Вьетнама; на вьетнамском языке — Зяотяу). Удивленному тем, что такой известный ученый хочет отправиться в столь глухой уголок государства, императору Гэ Хун ответил, что хочет отправиться в Цзяочжоу исключительно потому, что там особенно хороша киноварь, необходимая для алхимических опытов. Чэн-ди не стал отговаривать Гэ Хуна, и тот отбыл на юг.

Однако добраться до Вьетнама Гэ Хуну не удалось, ибо губернатор Гуанчжоу Дэн Юэ не захотел лишиться общества столь выдающегося мужа и удержал Гэ Хуна у себя. Не имея возможности продолжать путь, Гэ Хун смирился с судьбой и поселился на горе Лофушань близ Гуанчжоу, где, окруженный учениками, он и занимался алхимическими изысканиями под покровительством Дэн Юэ, с которым успел по-настоящему подружиться. Своим ученикам (некоторые из них были его родственниками) Гэ Хун и передал имевшиеся у него тексты и преподал тайные даосские посвящения.

Перед смертыо Гэ Хун письмом пригласил Дэн Юэ срочно навестить его, но губернатор задержался и прибыл на гору, когда Гэ Хун был уже мертв. А далее начинается легенда. Она гласит, будто Дэн Юэ обнаружил, что тело Гэ Хуна остается легким и гибким, не подвергаясь трупному одеревенению и окоченению. Во время похорон удивленные его легкостью ученики открыли гроб Гэ Хуна и обнаружили, что он пуст. Так и вошел Гэ Хун в даосский пантеон в качестве «бессмертного, освободившегося от трупа» (*ши цзе сянь*), то есть святого, обретшего бессмертие через смерть и воскресение.

Гэ Хун слыл среди своих знакомых человеком крайне скромным, неприхотливым, безыскусным, молчаливым и непосредственным. Поэтому его и прозвали Господином, обнимающим Первозданную Простоту (*Бао пу чжи ши*). Выражение «обнимать первозданную простоту» (*бао пу*) восходит к «Дао-Дэ цзину», считающемуся произведением великого даосского мудреца Лао-цзы. Там это выражение означает следование естественности (*цзы жань*) и отказ от хитросплетений лжецивилизации. Это прозвище Гэ Хун и использовал для названия своего знаменитого трактата.

Алхимия Гэ Хуна почти исключительно имеет практический характер: это очень конкретные и практически лишенные символической и нумерологической нагрузки описания приготовления эликсиров бессмертия, важнейшими из которых являются золотой раствор (*цзинь е*) и перегнанная (или — точнее — «возвращенная», «восстановленная») киноварь (*хуань дань*), а также алхимических золота и серебра. Останавливается Гэ Хун и на вспомогательных средствах, способствующих продлению жизни (но не обретению бессмертия), — гимнастике, дыхательных упражнениях, сексуальной практике, приеме растительных снадобий, что обнаруживает тесную связь алхимии с медициной. Весьма существенным представляется тот факт, что Гэ Хун категорически отрицает преимущества препаратов растительного происхождения перед препаратами из металлов и минералов. Аргументация Гэ Хуна: растения сами гниют и разлагаются, как же они могут воспрепятствовать смерти человека. Иное дело металлы, особенно не подверженное коррозии золото. Этот подход Гэ Хуна, приверженца хемотерапии, прямо противоположен установкам средневековых европейских медиков (до Парацельса), скованных «галеновым запретом» на упот-

ребление веществ иного, нежели растительного, происхождения[58].

Хотя Гэ Хун описывает практику «хранения Одного» и другие даосские искусства, однако основным и главным методом обретения бессмертия для него остается лабораторная алхимия. Описывая технохимическую сторону процесса изготовления эликсира и придавая ей огромное значение, Гэ Хун, однако, полагает, что эликсир, будучи одухотворенным (*шэнь, лин*), не получится без соблюдения норм ритуальной чистоты и совершения обрядов, постов и жертвоприношений покровительствующим божествам. В основе алхимической процедуры — многократная перегонка состава, каждый цикл которой делает эликсир более действенным. Ряд эликсиров изготавливается в запечатанной реторте при ее нагревании и последующем закапывании в землю. В одиннадцатой главе «Баопу-цзы» Гэ Хун подробно описывает различные вспомогательные эликсиры и снадобья, изготовляемые из грибов, растений, минералов и субстанций животного происхождения.

Человека, впервые обращающегося к чтению «Баопу-цзы», многое удивляет и даже потрясает своей кажущейся парадоксальностью.

И действительно, Гэ Хун провозглашает веру в бессмертие (и притом телесное!) и бессмертных, в магию и астрологию, алхимию и нумерологию, а сам при этом высмеивает (прямо в вольтеровских выражениях) тех, кто, вместо того чтобы обратиться к врачу, молится о выздоровлении божествам, совершает жертвоприношения и разоряется на оплате сомнительных услуг шама-

[58] Греко-римский медик Гален (II в.) запретил употреблять в медицинских целях какие-либо иные препараты, кроме растительных. Его запрету европейские медики следовали до начала XVI в.

нов и знахарей. Как это понимать? Или другой пример: этот маг, алхимик и оккультист охотно цитирует не только «Дао-дэ цзин» или эзотерические «каноны бессмертных» (*сянь цзин*), но и сочинения таких скептиков и вольнодумцев древности, как Ван Чун и Хуань Тань. Что это, собственно, означает? Вопросы на эти ответы мы, однако, сможем найти только после вдумчивого прочтения всего памятника при условии восприятия его как вполне определенного и непротиворечивого в себе целого.

И все-таки ключ к кажущимся противоречиям Гэ Хуна есть. И этот ключ — специфика самого естественнонаучного знания в традиционных культурах и отчетливое понимание того обстоятельства, что Гэ Хун по своему темпераменту, подходу и интересам был прежде всего не мистиком или интуитивистом, а ученым-экспериментатором и эмпириком. То, что нам кажется фантастикой или даже суеверием из принимаемого Гэ Хуном, на самом деле просто относится к области допускаемого научным знанием его эпохи. То же, что считалось суеверием и тогда, отвергается Гэ Хуном целиком и полностью.

И здесь разворачивается еще один конфликт, характерный для содержания «Баопу-цзы», — конфликт между суждениями «здравого смысла» и данными опытного и научного знания. Ведь многое из того, что принимает наука, неприемлемо для обыденного сознания с его «здравым смыслом»: для обыденного сознания бессмысленно и нелепо и признание шарообразности Земли, поскольку признать это означает допустить, что антиподы ходят ногами вверх! Другое дело, что в эпоху господства научного знания «обыденное сознание» принимает его как авторитет и берет его данные на веру. Иное дело традиционные культуры с совершенно другими приоритетами. Их представитель не склонится перед императивом научного познания и будет утвер-

ждать, что нелепо говорить, будто киноварь — ртутное соединение, ибо ртуть белая, а киноварь красная. И подобного рода утверждения становятся объектом очень язвительной критики Гэ Хуна. Но вместе с тем ограниченность самого научного знания и научного метода того времени препятствовала отграничению возможного от невозможного, реальных связей и отношений от фантастических. И вот уже Гэ Хун, вдоволь насмеявшись над «рационалистом» — неучем-обывателем, сам начинает отстаивать положения, с нашей точки зрения — полностью невозможные, но с его — относящиеся к области научно установленных фактов. Ведь если из белой ртути может получиться красная киноварь, то почему бы этой самой киновари не быть еще и эликсиром бессмертия? Гэ Хун совершенно справедливо распекает обывателя, упрямо твердящего по любому поводу, выходящему за пределы его убогого «здравого смысла»: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда», но тут же на прямо противоположном основании («в конце концов, может быть все, если иное не установлено опытным путем») начинает утверждать то, чего все-таки быть не может (но не может быть для нас, ибо мы знаем, на основании чего это невозможно, но не для Гэ Хуна, не знавшего этого основания).

Некоторые примеры инженерно-научного гения Гэ Хуна просто удивительны. Чего стоит, например, описание летательного аппарата тяжелее воздуха (типа планера с винтом) из пятнадцатой главы «Баопу-цзы». Но еще важнее то, что ум Гэ Хуна открыт и совершенно антидогматичен. И если К. Ясперс писал о «философской вере», то даосскую веру автора «Баопу-цзы» вполне можно назвать «научной верой». Так что оккультист Гэ Хун — скорее сциентист и эмпирик, чем мистик-иррационалист и визионер.

Хуайнаньский царь Лю Ань возносится на небеса

Учению о Дао-Пути, даосской онтологии и метафизике посвящены (частично) первая, девятая и восемнадцатая главы «Баопу-цзы». Надо сказать, что метафизика — не самая сильная сторона Гэ Хуна, и здесь он мало оригинален (недаром первая глава «Баопу-цзы», особенно ее первая половина, по существу, является просто хорошим парафразом первой главы «Хуайнань-цзы» — знаменитого даосского компендиума II в. до н. э.). Гэ Хун стремится поскорее покинуть метафизические выси и вернуться к проблемам практическим — будь то преимущества отшельнической жизни, критика суеверий и простонародных культов или методы даосского созерцания.

Вторая, третья, пятая и многие другие главы посвящены критике «обывателей» (*су*), «с порога» отвергающих веру в физическое бессмертие, бессмертных и даосские методы обретения бессмертия. Гэ Хун показывает себя здесь как отличный полемист, использующий как логические, так и эмпирические и исторические аргументы.

Алхимия подробно рассматривается Гэ Хуном в четвертой («великие эликсиры бессмертия»), одиннадцатой (фармакология и криптоботаника «бессмертия») и шестнадцатой (златоделие, аурифакция) главах его трактата.

Девятая глава по преимуществу критикует народные верования, суеверия и так называемые «непристойные культы» (*инь сы*). Если бы здесь Гэ Хун, увы, не апеллировал к репрессивному аппарату власть имущих и палачу, то его по уровню рационалистичности и едкости вполне можно было бы сравнить с Вольтером или Гольбахом.

Десятая и двенадцатая главы посвящены рассмотрению соотношения даосизма и конфуцианства; для Гэ

Хуна даосизм — корень (основное, главное), а конфуцианство — верхушка (производное и второстепенное). Здесь Гэ Хун также объясняет разницу между совершенным мудрецом и бессмертным, тратя немало усилий, чтобы доказать (особенно, в двенадцатой главе), что Конфуций отнюдь не был всеведущ и часто проявлял элементарную неосведомленность.

Четырнадцатая и двадцатая главы раскрывают тему важности поисков истинного даосского учителя, под руководством которого только и можно заниматься подлинной даосской практикой. Здесь же Гэ Хун обрушивается на различных шарлатанов и проходимцев от даосизма, богатеющих на легковерности и наивности обожающих их последователей.

Семнадцатая глава посвящена искусству отшельнической жизни и различным средствам, защищающим от горной нечистой силы, готовой атаковать незадачливого анахорета и уничтожить его. Особенное внимание Гэ Хун уделяет различным формам экзорцизма и защитительной магии, прежде всего даосским амулетам и талисманам.

Девятнадцатая глава по большей части представляет собой каталог даосских текстов, имевшихся в библиотеке учителя Гэ Хуна — даоса Чжэн Сы-юаня. Этот весьма репрезентативный каталог может считаться непосредственным формальным предшественником первого варианта Даосского канона — Дао цзана, появившегося столетие спустя благодаря трудам даоса Лу Сюцзина.

Остальные главы в основном посвящены спорам с обывателями-оппонентами, ответам на вопросы сочувствующих и описаниям различных «малых» даосских методов — гимнастики *даоинь*, дыхательных упражнений, визуализации, сексуальной практики, магических

приемов, астрологии, медицины и т. п. Обсуждение этих тем постоянно перемежается рассказыванием различных исторических анекдотов и «случаев из жизни», что делает «Баопу-цзы» весьма интересным чтением.

И здесь уместно поставить вопрос о литературных достоинствах этого произведения.

«Баопу-цзы» отнюдь не сухой трактат, написанный бесстрастной кистью далекого от жизни и ее треволнений мудреца. Во-первых, данный трактат в высшей степени авторское произведение, и в его тексте в полной мере отразились личность Гэ Хуна, его индивидуальность, черты характера и темперамент, так что знакомство с этим незаурядным человеком — одно из удовольствий, ждущих здесь читателя.

Во-вторых, «Баопу-цзы», несомненно, произведение высокой китайской словесности, написанное умелым стилистом, превосходно владеющим всеми нюансами древнекитайского письменного языка. Иногда, с нашей точки зрения, Гэ Хун излишне пышен и велеречив (особенно в переполненных метафорами и сложными параллелизмами разделах, посвященных описанию Дао-Пути и космического порядка вообще), но таков уж был тон и дух той эпохи, породившей стиль, известный среди китаеведов под названием «лю-чаоского барокко» (Лю-чао — Шесть династий, так назывался период китайской истории с III до конца VI в.). Притом, надо отметить, Гэ Хун с избытком искупает эту лексическую и стилистическую избыточность в других разделах текста, где его язык становится достаточно строгим и прозрачным. В-третьих, это, безусловно, произведение художественной прозы, сыгравшее свою роль в формировании китайской повествовательной прозы малых жанров (*сяо шо*), прежде всего «новелл об удивительном» (*чуань ци*). И в этом отношении «Баопу-цзы» Гэ Хуна стоит в

одном ряду с такими памятниками той же эпохи, как «Записки о поисках духов» Гань Бао и «Новые речи, в свете ходящие» («Ши шо синь юй») Лю И-цина. «Баопу-цзы» весь пронизан включенными в него сюжетными повествованиями, тем, что современные китайцы называют «гуши» ("история", "рассказ"), описаниями неких «случаев из жизни» (обычно волшебного или фантастического характера), структура (а часто и содержание) которых вполне аналогичны структуре новелл Гань Бао. И эти «истории» и «анекдоты» придают ученому трактату дополнительные прелесть и обаяние.

Трактат Гэ Хуна содержит огромный объем информации по истории алхимии. И вместе с тем это не эзотерический текст типа «Цань тун ци», а скорее популярная книга по основам даосизма. Цель текста — ознакомить лиц, которым судьба (влияние звезд) уготовила возможность обретения бессмертия, с даосизмом, чтобы они могли, получив общее представление о нем, приступить к серьезной практике под руководством опытного наставника.

Из китайских алхимиков того же исторического периода следует упомянуть Тао Хун-цзина (456–536).

Тао Хун-цзин принадлежал к аристократическому роду, что позволило ему начать придворную службу. Однако познакомившись с учением школы Маошань, он покидает двор и становится отшельником, известным под именем Хуаян-иньцзюй (Отшельник из Хуаян). Последний период своей жизни он проводит исключительно в скиту на горе Маошань близ современного Нанкина. Однако он сохраняет благорасположение лянского императора У-ди, для которого Тао Хун-цзин регулярно готовил лекарства и эликсиры. У-ди был ревностным буддистом, называл себя «императором-бодхисаттвой» и даже пытался уйти в монастырь. Он был инициатором

гонений на даосизм, особенно на отшельников, и тем не менее Тао Хун-цзин оставался его доверенным лицом, что способствовало укреплению позиций маошаньского даосизма. В истории науки Тао Хун-цзин известен не только как алхимик, но и как медик-фармаколог.

Алхимические труды Тао Хун-цзина отразили начавшийся в рамках Маошань медленный процесс перехода от лабораторной алхимии к внутренней. Теперь внешнее средство, эликсир, должно было трансформировать внутренний мир, психику адепта. Отсюда и интерес Маошань к психоделикам, использовавшимся в процессе созерцания. Все в большей степени созерцание алхимического процесса для обретения совершенства подменяет прием снадобий внутрь. Вместе с тем полного отказа от приема эликсиров не произошло, причем, как уже говорилось, готовились и заведомые яды как средство для обретения бессмертия через «освобождение от трупа», один из которых, видимо, и стал причиной смерти самого Тао Хун-цзина.

Тао Хун-цзин придавал особое значение приготовлению эликсиров из ртути (типа каломели Hg_2Cl_2). В Европе широкое применение хлоридов ртути относится только ко времени парацельсовского переворота в медицине (XV–XVI вв.), хотя сам способ их приготовления был известен с XIII в. В Китае же хлориды ртути были широко распространены еще в IV–VI вв. Описаны Тао Хун-цзином и соединения мышьяка.

После объединения Китая в единую империю при династиях Суй (589–616) и Тан (618–907) начинается новый этап истории алхимии, связанный с обобщением результатов предыдущей эпохи и совершенствованием технического аспекта алхимических процедур. Крупнейшим алхимиком этого периода был Сунь Сы-мяо (Сунь Сы-мо, 581–682).

Сунь Сы-мяо

Сунь Сы-мяо более знаменит как врач, а не как алхимик; он даже сподобился почетного титула «Царь лекарств» (*яо ван*). Его главным сочинением является текст под названием «Основные наставления по киноварному Канону Высшей Чистоты» («Тай цин дань цзин яо цзюэ»). Язык текстов Сунь Сы-мяо весьма прост и рационален; он избегает усложненной символики и метафор, характерных для Вэй Бо-яна и поздних текстов. По существу, он прибегает к такому языку только дважды: один раз обозначает киноварь и свинец триграммами *ли* и *дуй* и один раз использует метафорическре название «текучий крепкий снег» (*лю гэнь сюэ*) для обозначения каломели. Из описанных Сунь Сы-мяо процессов следует упомянуть операцию по кальцинированию ртути и непрерывный цикл окисления и восстановления ртути при температуре 630°. Большинство эликсиров из сочинений Сунь Сы-мяо весьма токсичны и включают в себя ртуть, мышьяк и другие яды. Интересно, что Сунь полностью понимал это, подтверждением чему являются не только его прямые указания, но и значительно меньшая дозировка этих веществ в лекарствах по сравнению с эликсирами. Видимо, предполагалось, что, продвигаясь по пути бессмертия, адепт становится неуязвимым для яда, воспринимая лишь целительные свойства эликсира (в Европе Парацельс также считал, что целительные свойства лекарства прямо пропорциональны его ядовитости). Сунь Сы-мяо также принадлежит классификация препаратов (оздоровительные, лечащие и приносящие бессмертие).

Рассказывают, что после кончины Сунь Сы-мяо (которому было уже более ста лет от роду) его тело, пропитанное составами эликсиров, не разлагалось в течение как минимум двух недель, что было воспринято современниками как свидетельство достижения им состояния «бессмертного, освободившегося от трупа».

После Сунь Сы-мяо лабораторная алхимия не дала уже таких выдающихся деятелей, как Гэ Хун или Тао Хунцзин. В целом для танской эпохи характерно стремление к систематизации алхимических знаний, что проявилось в создании алхимических словарей. Первым из них стал словарь Мэй Бяо — «Синонимический словарь минералов и снадобий» — «Ши яо эр я» (806).

В качестве примера приведем оттуда статью «Киноварь»:

> Киноварь (точнее, киноварный песок, вермиллион — дань ша) называется также семенной эссенцией солнца (*жи цзин*), истинным жемчугом (*чжэнь чжу*), песком бессмертных (*сянь ша*), ртутным песком (*хун ша*), красным императором (*чи ди*), великим ян (*тай ян*), кроваво-красным песком (*чжу ша*), кроваво-красной птицей (*чжу няо*), спускающимся с холма кроваво-красным ребенком (*цзян лин чжу эр*), кроваво-красным ребенком вишнево-красного дворца (*цзян гун чжу эр*), семенной эссенцией красного императора (*чи ди цзин*), костным мозгом красного императора (*чи ди суй*) и красным воробьем (*чи цяо*).

Интересно, что в приведенных здесь синонимах киноварь выступает веществом исключительно «янной» природы, представленным через символику первоэлемента «огонь».

Несколькими годами позже появился еще один аналогичный компендиум, составленный Чжао Найанем (он же Чжи И-цзы и Цин Сюй-цзы), под названием «Компендиум высших драгоценных записей о свинце, ртути, дереве и металле» («Цянь хун цзя гэн чжи бао цзи чэн»).

В поздний период правления династии Тан внешняя алхимия постепенно начинает приходить в упадок, уступая место психопрактике внутренней алхимии, к которой мы теперь и обратимся.

Внутренняя алхимия

Кратко внутреннюю алхимию можно определить как комплекс психофизических упражнений йогического типа, практикуемый для создания в теле адепта эликсира бессмертия, или бессмертного зародыша, а в перспективе — нового бессмертного тела. Процесс внутренней алхимии описывается в терминах лабораторной алхимии и рассматривается даосской традицией как ее микрокосмический аналог. Религиозная практика внутреннеалхимического типа всегда была более характерна для даосизма, чем собственно алхимия, а после XII–XIII вв. та и вовсе исчезает.

Из сказанного выше о даосизме школы Маошань ясно и то, что сама внешняя алхимия со временем проявляла все большее тяготение к интериоризации, интроверсии. В плане практики непосредственно предшествовали внутренней алхимии упражнения созерцательного типа, известные как «хранение Одного» (*шоу и*); о них подробнее говорилось в первой части этой книги.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы две цели соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи:

1) *Цзин* (семенная эссенция, энергия) = воде (из пяти первоэлементов) = почкам = триграмме *кань* (посленебесная форма) = триграмме *кунь* (прежденебесная форма) = свинцу = Земле (из пары Небо–Земля) = жизненности, или витальности (*мин*).

2) *Синь* (сердце-разум) = огню = сердцу (как органу) = триграмме *ли* = триграмме *цянь* = ртути = Небу = природной сущности, «духовности» (*син*).

Связывает эти терминологические ряды понятие универсальной энергии — *ци*.

Первая фаза внутренней алхимии, которой предшествуют дыхательные упражнения и медитативное сосредоточение, заключается в сублимации и очищении эссенции *цзин*, то есть первого ингредиента эликсира. Для этого даос берет под контроль потоки либидо, сексуальной энергии, и направляет их из промежности вверх, в нижний парафизиологический центр тела, нижнее киноварное поле (*дань тянь*). Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по каналам *цзин* тела адепта посредством сосредоточения и визуализации. Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия (*ци*), второй ингредиент, после своего очищения превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в «желтый двор» (*хуан тин*) — второе киноварное поле в области сердца (в центре груди или в области солнечного сплетения), откуда исходит «свет жизненности». Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему киноварному полю (головной мозг), или «дворцу нирваны» (*нивань гун*). Вслед за этим происходит прояснение духа (*шэнь*), третьего ингредиента, — открытие прохода «сокровенной заставы» (*сюань гуань*), ощущаемое даосом как появление света в пространстве между бровями.

Таким образом, появились два света — свет жизненности (трансмутированная, пресуществленная семенная эссенция *цзин*) и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в их искаженной, посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью (тигром и драконом) и яв-

ляются двумя основными ингредиентами эликсира, нуждающимися, однако, в очищении.

Постепенно практикующий даос опускает свет духа в нижнее киноварное поле, где уже пребывает свет жизненности. Далее адепт заставляет свет циркулировать по малому «небесному кругу» (*сяо чжоу тянь*) — от точки *хуэй инь* в промежности по позвоночнику вверх до макушки головы (точка *бай хуэй*) и вниз до верхней десны, затем по языку к нижней десне и прямо вниз до точки *инь хуэй* (есть и более простой вариант — между «огнем» и «водой», то есть сердцем и почками). Потом все *ци* собирается вместе и направляется в «пещеру *ци*» (*ци сюэ*) в нижнем киноварном поле; здесь и будет зачат бессмертный зародыш.

Посредством дыхательных упражнений и визуализаций происходит процедура очищения искаженных (посленебесных) энергий (*кань* и *ли*; дерево и металл) света жизненности и света природной сущности (духа) и возвращение к своему исконному (прежденебесному) состоянию (*цянь* и *кунь*; огонь и вода). В это время даос как бы возвращается к состоянию нерожденного младенца и превращает свое сознание в «сердце-разум Дао» (*дао синь*).

Тогда происходит соитие двух светов, чистых прежденебесных *инь-ци* и *ян-ци* в теле адепта, и зачатие бессмертного зародыша (*цзе сянь тай*), то есть единение, священный союз (иерогамия) воды и огня, причем все энергетические потенции организма сосредоточиваются в центре тела. Прекращаются и активные дыхательные упражнения («период использования огня для нагревания» — *хо хоу*), дабы зародыш спокойно созревал в теле адепта и не «сгорел» бы от преизбытка «огня». Теперь даос становится «беременным» бессмертным зародышем, как бы вынашивая свое собст-

венное бессмертное тело (подобно божественному Лаоцзы древнего мифа, который из своего тела создал тело своей матери и сам же вошел в него). Этот образ беременного мужчины обыгрывается в известном анекдоте про знаменитого Патриарха Люя, Люй Дун-биня (VIII в.), одного из основоположников традиции «пути золота и киновари» (одного из самоназваний внутренней алхимии).

Люй Дун-бинь одно время жил в столичном городе Лояне в доме красавицы гетеры и часто дарил ей подарки, хотя и никогда не спал с ней. Однажды гетера

Вынашивание бессмертного зародыша

захотела соблазнить его, но Люй Дун-бинь со смехом отверг ее поползновения, сказав, что он сам беременен и в его чреве возрастает зародыш. К тому же, добавил он, любовь внутренняя гораздо приятнее любви внешней. Понятно, что Патриарх Люй имел в виду практику внутренней алхимии с ее зачатием «бессмертного зародыща» (*сянь тай*) благодаря иерогамии сил *инь–ян* в теле даосского адепта.

В это время даос практикует описанное в первой главе «зародышевое дыхание» (*тай си*), протекающее совершенно незаметно, словно дыхание зародыша в утробе матери.

Созревание бессмертного зародыша и его готовность к рождению дает о себе знать видением золотого круга света с белым кругом меньшего диаметра в центре. В уединенном месте даос приступает к процедуре подъема зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через отверстие в которой[59] зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается. Даос как бы наделен пока двумя телами — прежним, грубым, и новым, утонченным, энергийным, которое может к тому же странствовать, по желанию адепта, совершенно независимо от старого «плотского» тела и вне его.

Но здесь перед «новорожденным» появляется демон (объективация остатков скверн и заблуждений психики даоса), пытающийся пожрать его. Младенец побеждает демона и укрепляет свое тело. Далее перед даосом открываются два пути: первый, более сложный и труднодостижимый, когда даос сливает оба тела во-

[59] Ср. ритуал «переноса сознания» (тибетск. *пхова*), практикуемый в тантрическом буддизме. Цель этого ритуала — открытие некоего мистического отверстия в макушке головы для того, чтобы вывести через него сознание из «грубого» тела и перенести его в рай («Чистую Землю») Будды Амитабхи.

едино и трансформирует и свое физическое тело в бессмертное и нерушимое, и второй, более простой, когда даос совершенно оставляет свое старое тело, перенося свое сознание, свою личность в новое. Теперь поэтому про выдающихся практиков-даосов не говорят, что они умерли. Они трансформировались, совершили метаморфозу (*хуа*), покинув старое тело и перейдя в новое, тонкое, неразрушимое и божественное. В этом теле нет уже ничего искаженного, посленебесного, оно состоит из чистейшего *ян-ци;* в нем даос может быть и видимым и невидимым, он может одновременно проявляться во множестве мест, скрываться в тайных мирах бессмертных или появляться перед людьми для их наставления и просвещения. Отныне путь к бессмертию завершен.

К XIII в. внутренняя алхимия окончательно вытесняет старую лабораторную алхимию и в рамках школы Учения Совершенной Истины (Цюань чжэнь цзяо), созданной в XII в. даосом Ван Чжэ (Ван Чун-яном), остается ведущей формой даосской практики и в настоящее время.

Внутренняя алхимия не была, конечно, единым направлением, и ее адепты склонны были выделять в ее рамках высшие и низшие традиции. В этом отношении достаточно характерен фрагмент из «Рассуждения, рассеивающего сомнения относительно совершенствования в бессмертии» («Сю сянь бянь хо лунь») известного южносунского (1127–1279) наставника Бо (Бай) Юй-чаня (XIII в.). Это сочинение представляет собой диалог Бо Юй-чаня и его учителя Чэнь Ни-ваня[60]:

---

[60] Это «говорящие» даосские имена. «Юй-чань» значит «Нефритовая Жаба», «Ни-вань» — даосский вариант чтения слова «нирвана» (ср.: нивань *гун* — "дворец нирваны").

Чэнь Ни-вань сказал: «Хорошо, я расскажу тебе об этом пути бессмертия. Есть три уровня в учении об обретении эликсира бессмертия, есть три свершения в выплавлении эликсира. Обретший путь небесных бессмертных может свершать превращения и метаморфозы и подниматься ввысь. Мужи высших способностей могут научиться ему. Они тело считают свинцом, сердце считают ртутью, сосредоточение считают водой, мудрость считают огнем. Во время вкушения пищи могут они зачать зародыш бессмертия, за десять месяцев созреет зародыш. Это высший способ выплавления эликсира. В его основе нет ни триграмм, ни их черт, нет также футов (*цзинь*) и унций (*лян*). Этот способ прост и легок, поэтому от сердца к сердцу передают его. Очень легко в нем достичь успеха.

Обретший путь водяных бессмертных может выходить и входить, скрываться и вновь являться. Мужи средних способностей могут научиться ему. Они *ци* считают свинцом, дух считают ртутью, циклический знак середины *у* они считают огнем, циклический знак начала *цзы* они считают водой. В течение ста дней они могут все смешать и соединить, через три года свершится образ. Это средний способ выплавления эликсира. Хотя в нем есть триграммы и их черты, тем не менее в нем нет еще ни фунтов ни унций. Этот способ таинствен, поэтому при помощи устных наставлений передают его. В нем непременно можно обрести успех.

Обретший путь земных бессмертных может оставить свое тело и пребывать в миру. Мужи из толпы могут научиться ему. Они семенную эссенцию *цзин* считают свинцом, кровь считают ртутью, почки считают водой, сердце считают огнем. В течение

одного года можно произвести зародыш, через девять лет можно достичь успеха. Это низший способ выплавления эликсира. В нем есть триграммы и их черты, а также есть фунты и унции. Этот способ сложен и труден, поэтому письменно передают наставления о нем. Боюсь, что в нем трудно достичь успеха.

Применяющие высший способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья (*яо цай*) семенную эссенцию, дух, разумные души *хунь*, животные души *по* и мысль; они считают временем нагревания движение, пребывание, сидение, лежание; они считают циркуляцией чистоту, покой и самотакость (*цзы жань*).

Применяющие средний способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья сердце, печень, селезенку, легкие и почки; они считают временем нагревания годы, месяцы и дни; они считают циркуляцией объятие Изначального и хранение Одного.

Применяющие низший способ приготовления эликсира считают ингредиентами снадобья семенную эссенцию, кровь, костный мозг, *ци* и соки; они считают временем нагревания задержку дыхания, заглатывание *ци*, растирание акупунктурных точек и нажатие на них; они считают циркуляцией визуализацию, концентрацию мысли, подъем и спуск энергии».

Таким образом, очевидно, что низшие, по классификации Бо Юй-чаня, методы внутренней алхимии описывают процесс в терминах физиологических соответствий микрокосма, причем «субстанции», используемые в алхимическом делании, вполне вещественны и осязаемы. В высших методах такой грубой материальности практически нет совсем, зато пропорционально возрастает роль знаковости и символичности текста, прибли-

жающейся к символичности ритуала, в котором физиологическая наглядность или попросту исчезает, или сублимируется.

В сочинениях Ли Дао-чуня, ученика Бо Юй-чаня, отчетливость классификации направлений внутренней алхимии делается еще прозрачнее. Ли Дао-чунь разделяет традиции «пути золота и киновари» на три Колесницы (по буддийскому образцу): низшую, среднюю и высшую. Для «Высшей и Единственной Колесницы», тождественной самому *Дао*, алхимическим треножником является Великая Пустота, печью — Великий Предел, основанием эликсира — чистота, матерью эликсира — недеяние (*у вэй*). Свинец здесь — природная сущность (*син*), тождественная сердцу-разуму (*синь*), а ртуть — жизненность (*мин*); вода и огонь — концентрация сознания и мудрость; соединение воды и огня — воздержание от желаний и гнева; взаимодействие металла и дерева, тигра и дракона — единение природной сущности и чувств; омовение эликсира — омовение ума от тревог и аффектов; центр микрокосма — сокровенная застава (*сюань гуань* — таинственная точка проявления высшего сердца-разума, тождественного в своей основе разуму *Дао*), рождение зародыша — «отсутствие тела вне тела»[61]. Напротив, для низших Колесниц все эти космологические и медитативные метафоры оборачиваются или символами тонкого энергийного микрокосма, или просто физиологизмами. Таким образом, высший путь внутренней алхимии — чисто созерцательная практика, напоминающая психотехнические упражнения монахов школы Чань (Дзэн); средний — ра-

[61] Даосская метафора, указывающая на то, что для бессмертного нет больше «внешнего», отдельного от него мира, поскольку он и универсум образуют теперь единое и нерасторжимое целое.

бота с энергиями *ци* и *цзин*; низший — упражнения на уровне физиологии (на практике — комплекс гимнастики *даоинь*, дыхательных упражнений и начальных элементов медитации).

Хотя реально внутренняя алхимия и не имеет своего создателя, ее первопатриархом, к которому, по существу, возводят свои линии преемственности все направления этой формы практики, считается знаменитый патриарх Люй — полулегендарный даос Люй Дун-бинь.

Несмотря на его известность и почитаемость, о жизни Люй Дун-биня известно чрезвычайно мало. Можно считать установленным, что он родился от начала IX в. до первой половины X в., до так называемого периода Пяти династий, хотя иногда его рождение относят к концу VIII в. Люй Дун-бинь известен также под своими даосскими именами — как Чуньян-цзы (Мудрец чистейшего *ян*) и как Хуэйдао жэнь (Человек, Вернувшийся на Путь). Возможно, что около 835 г. он сдал государственный экзамен на высшую ученую степень *цзинь ши* ("доктора") и оказался, таким образом, причастен к конфуцианской элите империи. Однако, гласит легенда, вскоре он встретил бессмертного Чжунли Цюаня, принял монашеские обеты и ушел в горы для практики «пути золота и киновари». Позднее он то возвращался в мир, то вновь уходил в горы. Однажды он уже более не вернулся, и даосы сочли, что он обрел бессмертие, преобразился и вознесся на небо.

Люй Дун-биню приписываются некоторые даосские сочинения. Это «Таблица заслуг и проступков» («Гун-го гэ») и «Девять истинных яшмовых книг» («Цзю чжэнь юй шу»). Кроме того, в «Полном собрании стихов эпохи Тан» есть стихи Люй Дун-биня (четыре свитка-*цзюаня*). Более ничего достоверного о нем не известно.

Самым знаменитым из преемников Люй Дун-биня стал Чжан Бо-дуань (983–1082). Его полагают осново-

положником южной ветви внутренней алхимии, которая, собственно, и называется «путем золота и киновари» (*цзинь дань дао*). Эту ветвь можно считать школой индивидуальной практики, не имевшей никаких организационных структур или формальных признаков. Ее единство обеспечивалось исключительно строгой преемственностью по схеме «учитель–ученик»; она процветала при Южной Сун и Юань (XI– первая половина XIV в.).

Чжан Бо-дуань (второе имя — Чжан Пин-шу) родился близ знаменитой у даосов и буддистов горы Тянь-тайшань. Еще молодым человеком он сдал экзамены на степень *цзинь ши*, но уже в те годы увлекался даосизмом и жадно читал даосские и буддийские тексты и литературу по алхимии, магии, астрологии, медицине и гадательной практике. Между 1064 и 1067 гг. он отправился на юго-запад Китая и поселился в городе Чэнду (провинция Сычуань, одна из цитаделей даосизма). Там в 1069 г. он и встретил некоего таинственного даоса, который передал ему наставления по практике внутренней алхимии — по духовному деланию «золотого раствора и перегнанной киновари». Тогда Чжан Бо-дуань и принял имя Цзы-ян чжэнь-жэнь (Совершенный Человек Пурпурного *Ян*). В 1075 г. он пишет свой важнейший труд, ставший классическим текстом традиции внутренней алхимии — «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь»).

По видимости «Главы о прозрении истины» очень легко принять за трактат по внешней лабораторной алхимии: те же самые свинец и ртуть, киноварь, реторты и тигли. Однако достаточно немного вчитаться в текст, чтобы убедиться, что это далеко не так. Чжан Бо-дуань постоянно подчеркивает, что истинный эликсир в нас самих и что фактически он тождествен нашей внутренней исконной природе. Чжан Бо-дуань, всегда с интересом относившийся к буддизму, даже приравнивает этот

внутренний эликсир к природе Будды как истинной природе каждого существа. Этот даос постоянно высмеивает тех, кто надеется на прием эликсиров и снадобий, на клацание зубами, глотание слюны, сексуальную практику и другие методы, которые он однозначно относит к вульгарным и профаническим. Только методы созерцания, визуализаций и дыхательных упражнений, ведущие к одновременному пестованию природы (сознания) и жизненности (энергетики организма), есть истинный путь бессмертия, называемый Чжан Бо-дуанем «путем золота и киновари».

«Главы о прозрении истины» написаны стихами, причем разных жанров. В первой главе этого труда 16 стихов, символизирующих число *лянов* ("унций") в китайском *цзине* ("футе", взятом дважды (как мера *инь*, так и мера *ян*), — дважды восемь равно шестнадцати. Это число символизирует равновесие, баланс отрицательных и положительных энергий в теле адепта.

Во второй главе 64 четверостишия, соответствующих 64 гексаграммам «Канона Перемен» («И цзин»), символизирующим здесь отдельные этапы процесса внутреннеалхимического делания.

В третьей главе пять стихов одного жанра (пять первоэлементов), еще один аналогичный стих (единство всего сущего) и тринадцать «романсов» (*цы*), символизирующих двенадцать основных и один високосный месяцы года, — всего 99 стихов. Это число (двойная девятка; иногда Чжан Бо-дуань заявляет даже, что он написал 81 стих, то есть число, равное квадрату девяти) символизирует двойную, совершенную силу положительной силы *ян*. Это произведение, несомненно, вершина теоретического освещения самой традицией даосизма принципов внутренней алхимии и обоснования ее приоритетности.

Чжан Бо-дуань выдвинул также идею единства всех трех учений традиционного Китая — даосизма, конфуцианства и буддизма. Однако лидирующую роль в этом синтезе он отводил даосизму. Судя по тексту «Глав о прозрении истины» (особенно по заключению к тексту), Чжан Бо-дуань очень хорошо был знаком с буддизмом, особенно с созерцательной школой Чань. Он прямо ставит знак равенства между единым абсолютным сознанием Будды (*и синь; фо синь*) и *Дао*, рассматривает это *Дао*-сознание Будды в качестве внутренней природы человека, которая реализуется благодаря практике внутренней алхимии.

И тем не менее он считает даосизм учением более высоким, чем буддизм. Об этом свидетельствует такая легенда. Чжан Бо-дуань, живя в Сычуани (на западе Китая), познакомился с одним буддийским монахом школы Чань. Однажды они поспорили, кому из них удастся в тонком теле достичь города Янчжоу (Восточный Китай), полюбоваться там знаменитыми хризантемами, а потом сорвать цветок и вернуться с ним обратно. Все это получилось у буддийского монаха лучше, чем у Чжан Бо-дуаня, но когда он вернулся в физическое тело и разжал кулак, тот был пуст, тогда как Чжан Бо-дуань принес с собой хризантему. Даос так объяснил случившееся: буддисты сильны в созерцании, связанном с пестованием ума/природы, но игнорируют энергетику, не занимаясь пестованием жизненности, а поэтому не могут в тонком теле перемещать физические предметы.

Чжан Бо-дуань считается автором еще множества произведений по теории и практике внутренней алхимии, однако большинство из них не принадлежит, а просто приписывается ему как авторитетнейшему даосу традицией. Упоминавшиеся выше даосы Чэнь Ни-вань, Бо Юй-чань и Ли Дао-чунь были также причастны к алхимической линии преемственности Чжан Бо-дуаня.

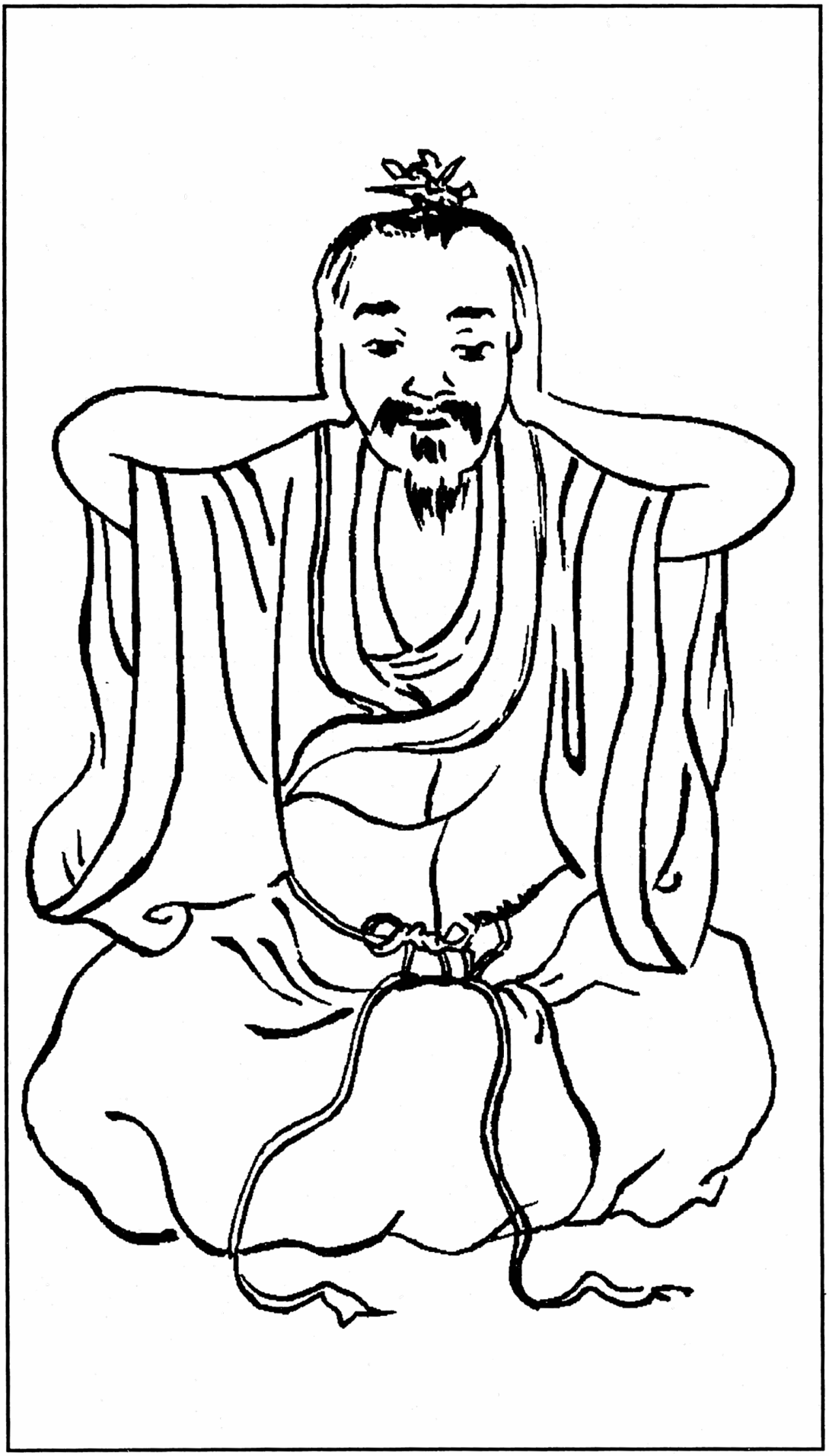
В XII в. на севере Китая трудами Ван Чжэ (Ван Чунъяна) и его учеников было создано Учение Совершенной Истины (Цюань чжэнь цзяо), также восходящее к патриарху Люй Дун-биню. С эпохи Мин (1368–1644) Учение Совершенной Истины образовало единое целое с «путем золота и киновари» Чжан Бо-дуаня, ставшим южной школой (*нань цзун*) этого учения, которое, в свою очередь, стало считаться его северной школой (*бэй цзун*). Для Учения Совершенной Истины, в отличие от южной школы, характерно наличие монашеской организации (даосы этой школы непременно должны были принимать монашеские обеты и жить в монастырях). В ее рамках в XVI в. был написан компендиум внутренней алхимии — трактат «Сущность возвращения к природной сущности и жизненности» («Син-мин гуй чжи»), в целом построенный на методологических принципах, разработанных Чжан Бо-дуанем (важнейший из них — принцип одновременного совершенствования природной сущности и жизненности, *син-мин шуан сю,* то есть пестования и духовного и энергийного начала человеческого существа). Интересно, что в этом памятнике рекомендуются и некоторые чисто буддийские практики, причем характерные даже не для китайского, а для тибетского буддизма. Так, одна из глав «Син-мин гуй чжи» подробно описывает технику повторения и созерцания знаменитой мантры «Ом мани падме хум»[62] (в китайском чтении — «Ань мани бани хун»), посвященной великому сострадательному бодхисаттве Авалокитешваре (кит. Гуань-инь). Школа Учения Совершенной Истины и сейчас является ведущим направлением даосизма, особенно в Северном Китае (в Южном достаточно сильны позиции школы Небесных Наставников).

[62] Приблизительный перевод: «О Драгоценнолотосовый! Славься!»

На рубеже XVI–XVII вв. во внутренней алхимии появилось новое направление, созданное даосом У Чунсюем и несколько реформированное в XVIII в. Лю Хуаяном. Это направление получило название «школы бессмертных-будд» (*сянь-фо пай*), поскольку, оставаясь по сути своей вполне даосским, активно использовало буддийскую терминологию и ставило знак равенства между даосским бессмертием и состоянием Будды[63]. Оно породило огромное количество текстов — руководств по практике внутренней алхимии. Именно по ним впервые познакомился с практикой *нэй дань* и Запад — благодаря переводу текста XVIII в. «Тайна золотого цветка» (предисловие к нему написал знаменитый психоаналитик и мыслитель К. Г. Юнг), выполненному известным немецким синологом Р. Вильгельмом (1873–1930) и более позднему (1970) переводу на английский язык (под названием «Даосская йога») сочинения даоса второй половины XIX в. Чжао Би-чэня «Тайны совершенствования природной сущности и жизненности», осуществленному известным популяризатором китайских буддийских и даосских практик гонконгским буддистом Чарльзом Луком (Лу Куань-юем).

Постепенно практика внутренней алхимии приходит в упадок, поздние ее тексты по своей значимости и интеллектуальному уровню просто несопоставимы с текстами эпох Сун, Юань и Мин. Тем не менее ее — уже в наши дни — ожидало возрождение и новый пик популярности, хотя и в несколько модернизированном, светском облике.

[63] Другое название этого направления (по фамилиям его создателей) — «школа У–Лю».



Вместо заключения

Возрождение традиции *цигун* в современном Китае

К началу XX в. даосизм находился в состоянии глубокого упадка, и практика внутренней алхимии была уделом единиц наиболее образованных монахов и отшельников. И вот в течение нескольких десятилетий новое движение привело к возрождению и небывалой популярности практики различных методов, приемов и комплексов из богатого набора внутренней алхимии под названием *цигун*, что означает "работа с *ци*".

Само слово *цигун* достаточно новое. Сочетание двух иероглифов (*ци* и *гун*), правда, фиксируется еще в текстах танского времени. Так, Сыма Чэн-чжэнь в своем труде «Рассуждение о сущности практики глотания *ци*» («Фу ци цзин и лунь») употребляет выражение «применение *ци*», или «использование *ци*» (*ци чжи вэй гун*), но как устойчивое словосочетание и тем более как слово эти два корня не встречаются до периода династии Мин, когда его использует даос Сюй Сунь в сочинении «Наставительные записи учения о чистоте и сиянии» («Цзин-мин цзун цзяо лу»). В конце правления династии Цин (вторая половина XIX в.) этот термин вновь употребляется в тексте под названием «Главы об изначальной гармонии» («Юань хэ пянь»), который даже содержит особое «Приложение о *цигун*». Однако

только в первой половине XX в. этот термин не только становится общеупотребительным, но и превращается в слово обыденного языка. Естественно, что это произошло вместе с ростом популярности явления, обозначаемого словом *цигун*[64].

Для простоты и краткости остановимся на таком определении *цигун* как явления культуры Китая XX в.: это комплексы традиционных упражнений, заимствованных из арсенала внутренней алхимии (и в отдельных случаях — из буддийской психопрактики) и выполняемых преимущественно с оздоровительными и терапевтическими целями. Однако воскрешение и популяризация внутренней алхимии, вылившиеся в настоящий бум *цигун*, по необходимости было связано и с воскрешением таких даосских космологических и физиологических представлений и концепций, как *ци*, каналы-*цзин*, киноварные поля (*дань тянь*) и т. д. И действительно, достаточно взять любое руководство по *цигун*, чтобы в этом убедиться.

Предтечами «цигунистского» бума стали такие личности, как Цзян Вэй-цяо, Лю Гуй-чжэнь и позднее Го Линь — известная пекинская актриса. Среди авторитетов *цигун* есть и настоящие даосы школы *цюань чжэнь цзяо* (например, покойный председатель Даосской Ассоциации Китая Чэнь Ин-нин, 1880– 1969 гг., или

---

[64] Нечто очень похожее произошло со словом *у шу* ("боевые искусства"). Первоначально это явление обычно называлось *гун-фу* (ср. искаженное *кунфу*). Однако этот термин, обозначавший просто практику самосовершенствования, ассоциировался с религиозным сектантством и после образования КНР был заменен нейтральным *у шу*, так стал называться вид военно-спортивных единоборств, восходящий к старинной практике тайных синкретических сект, о чем в КНР (по крайней мере в популярной литературе) вспоминают нечасто.

даос и одновременно научный сотрудник Академии Общественных Наук провинции Сычуань Ли Юань-го).

Цзян Вэй-цяо с детства страдал несколькими тяжелыми болезнями, которые он полностью вылечил благодаря своим занятиям *цигун*, о чем он и рассказал в своей книге «Методы чистого сидения[65] учителя Инь Ши-цзы» (1914). Цзян Вэй-цяо, по существу, практиковал классический метод «малого небесного круга» микрокосма и направление потоков *ци* к больным участкам тела и к соответствующим им точкам акупунктуры. Цзян Вэй-цяо был к тому же достаточно известным ученым, опубликовавшим ряд книг по истории китайской философии и буддизму. Позднее он ввел в свою практику некоторые созерцательные приемы буддийской школы Тяньтай[66]. То же самое можно сказать и о другом крупном ученом — Дин Фу-бао (известный историк китайской литературы и автор словаря буддийских терминов, 1874–1952 гг.), который также опубликовал книгу о своих занятиях *цигун* под названиём «Сущность практики чистого сидения» («Цзин цзо фа цзин и»).

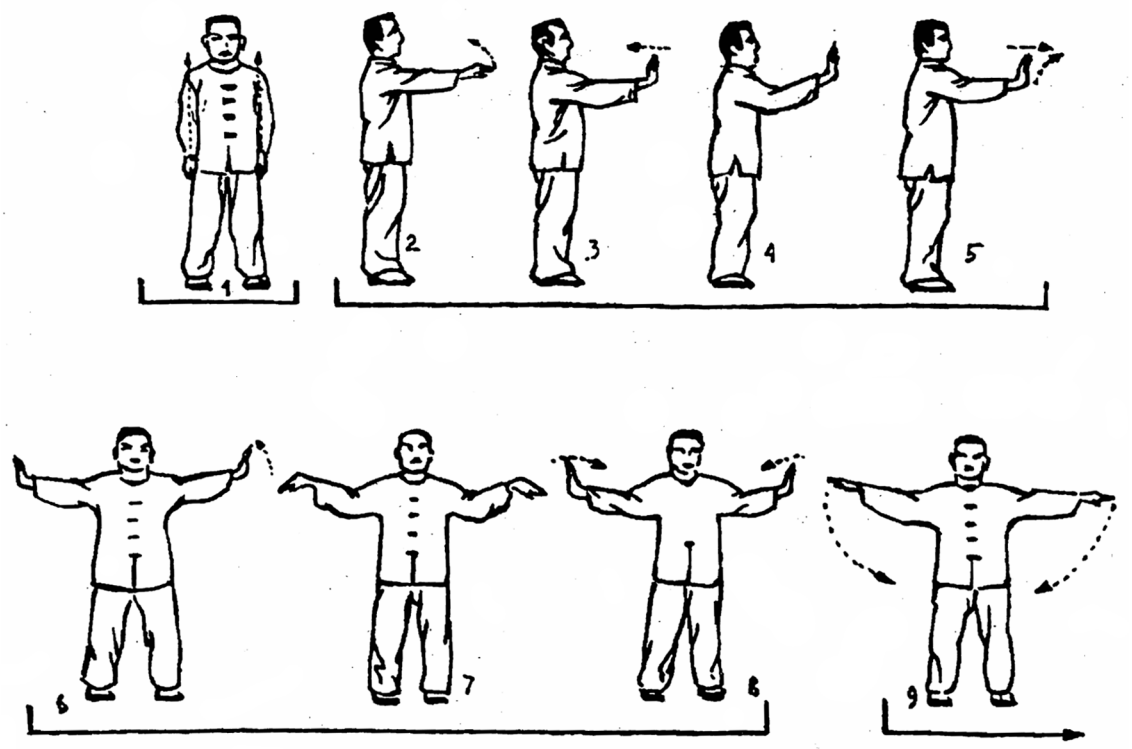
Ранние публикации подчеркивали прежде всего неподвижную, чисто созерцательную практику, хотя позднее стали преобладать динамические формы *цигун*, сочетавшие концентрацию сознания и дыхательные упражнения с комплексами двигательной гимнастики (на

---

[65] *Чистое сидение* — термин для медитации в неоконфуцианстве. Практика медитации для постижения принципа-*ли* своего сердца/разума (*синь*) была введена в конфуцианскую традицию Чжу Си (1130–1200) и с тех пор, по существу, стала канонизирована этой традицией. Чжу Си, кстати, принадлежит и трактат «О гармонизации дыхания» («Тяо си чжэнь») о дыхательных упражнениях для достижения стабильности ума.

[66] Создана в VI в. Хуэй-сы, Хуэй-вэнем и знаменитым мыслителем Чжи-и.

манер знаменитого комплекса *Тай-цзи цюань*). При этом интересно отметить, что историю некоторых комплексов можно проследить вплоть до эпохи Хань и даже увидеть их источник в мавандуйских рисунках на шелке, изображающих позы гимнастики *даоинь* (этим вопросом специально занимался японский ученый Кунио



Современное руководство по *цигун*

Миура). Значительная популярность именно динамических форм *цигун* в КНР имела и идеологические причины: еще в 1917 г. молодой Мао Цзэ-дун в своей первой публикации, посвященной пользе физических упражнений и спорта, осудил конфуцианцев (он упомянул Чжу Си и Лу Цзю-юаня), даосов и буддистов за то, что они призывали к покою и тишине, заявив, что по его мнению, «между Небом и Землей нет ничего, кроме движения[67]».

[67] Статья называлась «Исследование по физическому вос-

Другой патриарх современного *цигун* Лю Гуй-чжэнь (1920–1983) еще в двадцатилетнем возрасте заболел язвой желудка, которую полностью вылечил благодаря занятиям *цигун* (он использовал традиционный еще с эпохи Мин для его родины — провинции Хубэй — метод «упражнений внутреннего пестования»). Именно Лю Гуй-чжэнь организовал первые клиники, где методами *цигун* лечили больных, в том числе и очень тяжелых: в 1954 г. открылась клиника в г. Таншань, в 1956 г. — в Бэйдайхэ, причем уровень излечения там оценивался в 80 процентов. За свои успехи Лю Гуй-чжэнь получил несколько наград Министерства здравоохранения КНР, а в 1956 г. был принят самим Мао Цзэ-дуном. В 1957 г. он опубликовал книгу, ставшую настоящим бестселлером — «Практика лечения болезней методами цигун» («Цигун ляо фа шиянь»).

Во время «Великой Пролетарской Культурной Революции» (в ее разгар, 1966–1969 гг.) все центры *цигун* и соответствующие клиники были закрыты и разгромлены, а *цигун* запрещен как «феодальное суеверие», однако уже с начала 70-х гг. цигунистское движение оживляется вновь и уже вскоре становится небывало массовым и беспрецедентно популярным. И здесь заслуга во многом принадлежит китайской актрисе Го Линь.

Еще в 1949 г. она самостоятельно вылечилась от рака благодаря занятиям *цигун*, хотя до этого ей не помогли шесть операций и она была объявлена неизлечимой больной. В 1970 г. она начинает публично преподавать *цигун* в общественных парках по всему Пе-

---

питанию» («Тиюй чжи яньцзю») и была опубликована в апреле 1917 г. в прогрессистском журнале «Новая молодежь» («Синь циннянь») под псевдонимом «Студент из двадцати восьми черт» (иероглифы имени «Мао Цзэ-дун» в полном написании состоят из 28 черт).

кину. К 1979 г. она вылечила 20 неизлечимых онкологических больных, что было засвидетельствовано заключениями официальных медицинских экспертов, а деятельность Го Линь получила широкое освещение на радио и телевидении. Восемь из вылеченных ею больных полностью вернулись к нормальной работе, а остальные восстановили работоспособность частично[68].

В 1977 г. о революционном открытии заявили китайские физики, что также способствовало популярности и официальному признанию *цигун*: они объявили об экспериментальном подтверждении существования энергии *ци*! Члены объединенной комиссии специалистов из Шанхайского исследовательского института традиционной медицины и Шанхайского атомного исследовательского центра уловили специальным сенсором излучения (потоки *ци*!), исходившие от мастера *цигун* во время его занятий. Такой же эксперимент был успешно повто-

[68] Практика лечения других людей методами *цигун* (так называемая цигунотерапия), то есть испусканием на больного потоков энергии *ци*, была хорошо известна и древним даосам. Так, текст (по всей видимости, танского времени) «Наставления учителя Ю-чжэня о поглощении вовнутрь изначального *ци*» («Ю-чжэнь сянь-шэн фу нэй юань ци цзюэ») так описывает его основные принципы: «Чтобы распространить свое *ци* для лечения другого человека, необходимо вначале определить, какая часть его тела поражена недугом. Затем целитель испускает энергию *ци* через рот, направляя ее на больного. Больной получает *ци* целителя, но до этого ему следует успокоить свой ум и очистить его от дурных помыслов. После того как больной поглотит *ци* целителя, все демонические злые силы покинут его тело, будучи изгнаны прочь, и пораженное болезнью *ци* будет уничтожено навсегда». Есть описания даосского целительства методами «цигунотерапии» и от сунского времени. Так, литератор Хэ Юань рассказывает, как даосский целитель исцелил буддийскую монахиню, введя в нее через рот свою энергию *ци*.

рен в 1983 г. в Пекине. Шанхайский ученый, профессор Хай Линь заявил, что *ци* очень напоминает по своим характеристикам инфракрасные лучи, электромагнитные волны, статическое электричество, магнетизм или поток элементарных субатомных частиц. Так древняя практика триумфально вступила в век научно-технической революции[69].

Одной из особенностей современного *цигун* является возникшая в 80-е гг. связь его с боевыми искусствами — *у шу*. До этого времени вряд ли кто-нибудь мыслил себе внутреннюю алхимию, дыхательные упражнения, *даоинь* и прочие даосские искусства, послужившие основой *цигун*, как нечто, имеющее какое-либо отношение к *у шу*. Восходящие к секретным тренировкам членов синкретических сект и тайных обществ (*хуэй дан*) эпох Мин и Цин, *у шу* использовали ряд приемов из даосского арсенала, равно как и понятия даосской психофизиологии. Тем не менее это были явления принципиально разного порядка. В 80-е гг. в КНР начинают смотреть и на то и на другое как на часть «драгоценного культурного наследия» (*баогуйдэ вэньхуа ичань*), выполняющую сходные функции, прежде всего оздоровительные.

Об успехе *цигун* свидетельствует и потрясающая популярность новой синкретической буддо-даосской секты, известной как *Фалунь-гун* (Работа Колеса Дхармы, то есть Учения Будды) или Фалунь да фа (Великий способ Колеса Дхармы). Она была создана в на-

---

[69] К сожалению, западная наука просто игнорирует сообщения китайских ученых (как медиков, так и физиков), относящиеся к *цигун*, даже не пытаясь проверить их. Это мешает внедрению методов цигунотерапии в научную медицинскую практику в США, Европе и России, но никоим образом не останавливает многочисленных шарлатанов от *цигун*.

чале 90-х гг. бывшим военнослужащим Народно-Освободительной Армии Китая по имени Ли Хун-чжи (ныне проживает в США) как еще одна система *цигун*, вскоре завоевавшая огромный успех. Ряд акций скорее политического, нежели религиозного характера (демонстрация перед правительственной резиденцией Чжуннаньхай с требованием регистрации, вывешивание портрета Ли Хун-чжи рядом с портретом Мао Цзэ-дуна на площади Тяньаньмэнь, заявления о том, что членов общества Фалуньгун больше, чем членов КПК, и т. д.) привели к запрету деятельности этой организации летом 1999 г. Далее последовали стандартные для КНР обвинения в том, что Фалуньгун распространяет феодальные суеверия, занимается незаконной и опасной для здоровья граждан медицинской деятельностью и т. д. Случай с сектой Фалуньгун бросил определенную тень и на *цигун* в целом, но это движение уже стало настолько массовым и фактически признанным властями (не говоря уже о существовании чисто академических и медицинских центров), что серьезно его статус и престиж никак не пострадали. По существу, вся кампания закончилась рекомендациями инструкторам *цигун* ограничить свою деятельность оздоровительными целями, воздерживаясь от идеологически значимых высказываний или пропаганды религии.

Можно ли рассматривать расцвет *цигун* как новое возрождение даосизма в новом обличии? И да и нет. Да, поскольку методы *цигун* — методы, безусловно, даосские. Нет, потому что практика цигун не сопровождается восприятием даосского мировоззрения в его целостности. Для подавляющего большинства цигунистов, по крайней мере рядовых, *цигун* — просто оздоровительная система, эффективность которой подтверждена данными современной науки. Вместе с тем, бум *ци-*

гун обусловил рост интереса к даосским текстам, в результате чего очень солидные издательства (например, издательство Народного Университета в Пекине) стали выпускать целые «библиотеки классики цигун», по существу, представляющие собой не что иное, как серии публикаций даосских текстов из Даосского канона («Дао цзана») — Тао Хун-цзина, Сунь Сы-мяо, Сыма Чэн-чжэня, Чжан Бо-дуаня, Ли Дао-чуня, Ли Хуа-яна и многих других уже известных нам знаменитых мастеров «искусств Пути». А это значит, что великая даосская традиция жива не только в стенах древних храмов и монастырей.

Рекомендуемая литература

1. Баоцзюань о Пу-мине / Пер. с кит., предисл., коммент. Э. С. Стуловой. М., 1979.

2. *Ван Гулик Р.* Сексуальная жизнь в древнем Китае. СПб., 2000.

3. *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Пер. с кит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

4. *Лу Куань Юй.* Даосская йога / Пер. с англ. и предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1993.

5. *Стулова Э. С.* Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 230–270 (эта же статья воспроизведена в указанном выше издании книги Лу Куань Юя «Даосская йога». С. 309–364).

6. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд. СПб., 1998.

7. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 148–178.

8. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1998.

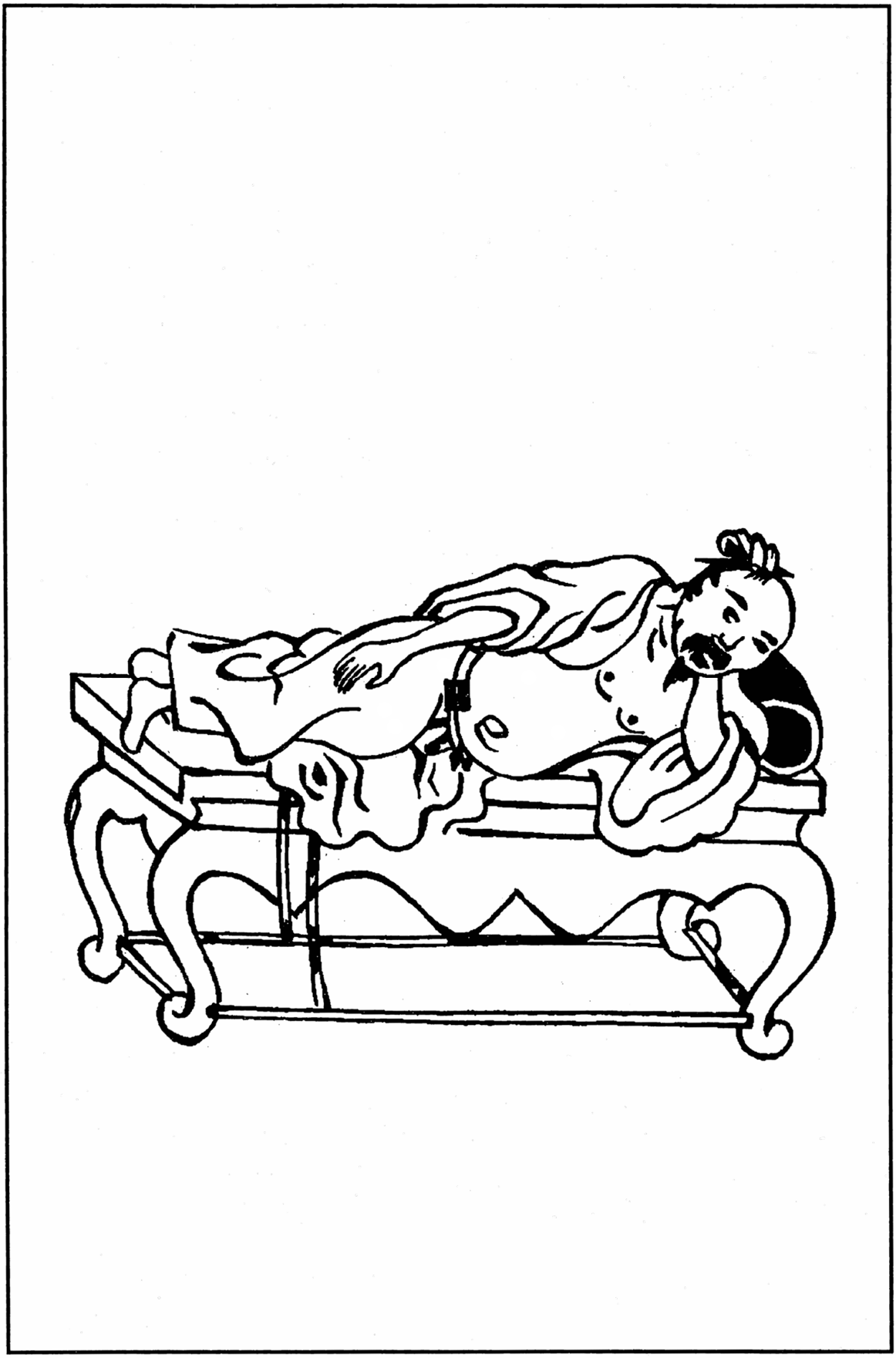
9. *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины / Пер. с кит., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

10. *Kohn L., Yoshinobu Sakade,* eds. Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ann Arbor, 1989.

11. *Kohn L.* Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton, 1992.

12. *Roth H. D.* The Laozi in the Context of Early Daoist Mystical Praxis // Csikszentmihalyi M., Ivanhoe J., eds. Religious and Philosophical Aspects of the Laozi. Albany, 1999. P. 59–96.

13. *Schipper K. M.* Le Feng-teng. Rituel taoiste // Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 103. Paris, 1975.



Переводы

1. Эротологический трактат «Десять вопросов» («Ши вэнь»)

Предисловие

Ниже представлен первый перевод на европейский язык мавандуйского трактата «Ши вэнь» («Десять вопросов»). Название начального текста условно и было дано впервые детально исследовавшей его группой по изучению мавандуйских текстов г. Чанша (руководитель — Чжоу И-моу), поскольку данное произведение разбито на десять диалогов (по большей части — один вопрос, один ответ) на эротологические темы. Участники этих диалогов — мифические совершенномудрые государи (Хуан-ди, Яо, Шунь, Юй) и бессмертные мудрецы (Пэн-цзу, Жун-чэн, Ван Цзы-цяо), иньские и чжоуские правители (Пань Гэн, Чжао-ван, Вэй-ван) и медики (Вэнь Чжи). Последовательность бесед выдержана с соблюдением принципов, положенных несколько позднее в основу традиционной китайской историографии: хронологическая последовательность, исходной точкой которой является время правления мифических государей, а заключительной — царствование современного повествователю монарха. Исходя из упоминания в последних вопросах циского царя Вэй-вана и циньского Чжао-вана, данный текст можно датировать рубежом IV–III вв. до н.э. Следовательно, он синхронен таким даосским памятникам, как «Чжуан-цзы» и, возможно, «Дао-Дэ цзин» (согласно большинству современных датировок).

В оригинале «Десять вопросов» размещены на 101 бамбуковой планке и составляют единое целое со следующим памятником — «О единении [сил] инь– ян» («Хэ инь–ян»).

Основное содержание текста — важность правильно организованной половой жизни, необходимость совершения соития без потери семени (без эякуляции), желательность стимуляции половой жизни особой диетой и «здоровым образом жизни», важность обоюдного удовлетворения партнеров во время совокупления.

Ниже читателю предлагается комментированный перевод данного текста.

Десять вопросов*

[1]. Хуан-ди спросил у Небесного Наставника[1]: «Все сущее каким образом живет и благодаря чему движется? Растения каким образом живут и благодаря чему растут? Солнце и луна каким образом существуют и благодаря чему испускают свет?»

Небесный Наставник сказал: «Если вы рассмотрите сущность природы[2], то увидите, что самое главное в ней — силы *инь–ян*[3]. Если что-либо из сущего теряет их, то оно более не может существовать, если же обретает их — то достигает процветания. Пытаться силой *инь* пестовать силу *ян*[4] — вот путь к единению с божественным разумом[5].

Путь питания силой *инь* приводит к тому, что пять внутренних органов[6] наполняются жизненной силой, три части тела[7] укрепляются и жизненная энергия не покидает тела. Тот, кто питается ею, ценит покой и обретает крепость духа и энергии[8].

Пусть двое — мужчина и женщина — во время соития долго наступают и обороняются, не уступая друг другу. Если мужчина может три раза вонзить свой уд и не излить семени, то жизненная сила родится в его теле, а женщина ответит ему пятью вздохами[9]. Этих вздо-

* Перевод выполнен по изданию: *Чжоу И-моу*. Чжунго гудай фанши яншэн сюэ (Древнекитайское учение о делах внутренних покоев и пестовании жизни). Пекин, 1988. С. 156–207.

хов должно быть не больше пяти.

Благодаря им жизненная сила, проникнув через рот, дойдет до самого сердца и из четырех конечностей разольется по всему телу, и тогда появится сокровенное достопочтенное[10]. Его надо сглотнуть, не делая более пяти глотков, и тогда рот непременно наполнится сладостью, которая распространится по всем пяти внутренним органам и во всем теле быстро произойдут разительные перемены, жизненная пневма* достигнет кожи, дойдет до кончиков волос, она станет свободно циркулировать через волосяные мешочки и вены[11], новая жидкость силы *инь* будет порождена, уд вздымется высоко[12], он станет крепким, сильным и не увянет более[13], а еда и питье, гармонично сочетаясь, будут питать тело. Вот что называется способом восполнения недостающего, приводящим к проникновению в божественный разум, вот каков путь питания духом и пневмой, возвещенный Небесным Наставником».

[2]. Хуан-ди спросил у Да-чэна[14]: «Почему у людей часто бывают недостатки внешности и цвет кожи то слишком грубый, то темный, то зеленоватый? Как сделать, чтобы кожа у людей была красивой на вид, нежной и тонкой, чистой и светлой?»

Да-чэн сказал в ответ: «Если вы хотите, чтобы ваша кожа стала такой же белой и чистой, как шелк, посмотрите, как питается гусеница-землемер, соотносясь в своих действиях с трансформациями [сил] *инь–ян*. Если она съест зеленое, то и сама становится зеленой, если съест желтое, то и сама становится желтой. Вот и ваша кожа приобретает цвет в зависимости от того, какого цвета из пяти цветов[15] то, что вы едите.

---

* Словом «пневма» здесь и далее переводится термин *ци* — "энергия", "жизненная сила" и т.д.

Если вы хотите постоянно есть продукты, содержащие [силу] *инь*[16], то лучше всего есть плоды кипариса[17].

Если употреблять в пищу источник силы животных — пить молоко коров и овец и есть суп из их половых органов[18], то можно предотвратить старение и вновь обрести телесную крепость, а также сделать кожу нежной и светлой.

Если вы хотите много раз подряд совокупляться с женщиной, добавляйте в пищу мясо птиц, ешьте весенние воробьиные яйца, возбуждайте себя мясом умеющих кричать петухов, у петухов — ешьте семенники[19], если вы будете есть их, то способности вашего детородного органа вновь восстановятся.

Все вышеперечисленное способствует тому, чтобы человеческий уд высоко вздымался и имел достаточную силу для введения в нефритовую дыру[20]. Так можно способствовать его естественной деятельности и добавлять в пищу воробьиные яйца, чтобы восполнять его силу. Если же уд не вздымается, то добавляйте в пищу пшенный отвар[21] и воробьиные яйца. И поистине, если вы будете есть это, то вы сможете полностью излечить немочь и дряхлость».

Вот способ Да-чэна употребления в пищу птичьих семенников.

[3]. Хуан-ди спросил у Цао Ао[22]: «Из-за чего люди теряют жизненную силу и гибнут? Из-за чего люди получают жизненную силу и живут?»

Цао [Ао ответил <...>: «Благодаря соединению [сил] *инь* и *ян* люди восполняют свое семя[23]. Во время соединения пневмы[24] следует медленно двигать своим телом. Если медленно двигать своим телом, то можно в момент испускания женщиной пяти вздохов извергнуть в нее семя[25]. Тогда слабый[26] восполнит свои силы, сильный достигнет долговременного расцвета, а старый продлит свою жизнь. Вот каков способ продления жизни.

Теперь рассмотрим способ запирания нефрита[27]. Если нефрит надежно заперт, то происходит собирание божественного разума. Если произошло собирание божественного разума, то признаки этого становятся очевидными.

Если нефрит заперт, то семя укрепляется, и нефритовый родник[28] не будет истекать наружу, а тогда все множество болезней до единой[29] исчезнет, и поэтому можно продлить свою жизнь.

Путь единения с [силой] *инь* обязательно следует практиковать в умиротворении и спокойствии. Тело и пневма умиротворяют друг друга. Поэтому говорится: "Если во время первого совокупления не расходуется сперма, то зрение и слух обретают зоркость и остроту. Если во время следующего совокупления сперма не расходуется, то голос становится ясным и громким. Если во время третьего совокупления сперма не расходуется, то кожа становится лучезарной. Если во время четвертого совокупления сперма не расходуется, то позвоночный столб и плечи укрепляются настолько, что их нельзя повредить. Если во время пятого совокупления сперма не расходуется, то ягодицы, область таза и ноги укрепляются. Если во время шестого совокупления сперма не расходуется, то все вены начинают хорошо сообщаться между собой. Если во время седьмого совокупления семя не расходуется, то долголетие может возрасти. Если во время девятого совокупления сперма не расходуется, то достигается проникновение в божественный разум".

Вот таков путь упорядочивания духа и пневмы посредством [силы] инь, преподанный Цао Ао».

[4]. Хуан-ди спросил у Жун-чэна: «Каким образом люди, получив свою телесную форму от гармонии распространяющихся повсюду [пневм Неба и Земли], обре-

тают жизнь? Получив свою телесную форму, почему люди теряют ее и умирают? С людей какой эпохи началось разделение на добро и зло, появилось разделение на безвременно умерших и долголетних? Хочу услышать о причине того, что пневма у людей бывает наполненной и опустошенной, крепкой и слабой, утружденной и покойной?»

Жун-чэн ответил: «Если вы хотите достичь долголетия, то надо обозреть путь Неба и Земли. Небесная пневма каждый месяц то истощается, то наполняется[30], поэтому она и может быть долговечной. Небесная пневма в течение года бывает то холодной, то теплой, возвышенности и низменности рельефа дополняют друг друга[31]. Поэтому Земля вековечна и нетленна. Вы должны обозреть нормы Неба и Земли и осуществить их в вашей собственной жизни[32]. Приблизиться к этому знанию может только совершенный мудрец. Но и он не может полностью постичь это, а только лишь человек, обретший *Дао*-Путь.

Высшее семя-энергия[33] Неба и Земли родилось в непредсказуемом[34], взросло в бесформенном, достигло завершенности в бестелесном; обретший его долголетен, утративший его обречен на безвременную кончину.

Умеющий правильно упорядочивать пневму и овладевший семенем-энергией достигает концентрации в себе непредсказуемого[35], его семя-энергия и дух переполняются жизненной силой, как источник водой; он контролирует сладкую росу[36], дабы она собиралась в его теле, он пьет из яшмового источника[37] и поглощает в себя одухотворенное вино бессмертных, дабы обрести постоянство; уходит от зла и превращает добро в свою привычку, и поэтому его дух обретает должную форму. Практикуя путь контроля над пневмой[38], обязательно следует направлять ее в конечности, тогда се-

мя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела — везде циркулирует семя-энергия. Откуда же появляются тепло и холод? Дыхание должно быть глубоким и [вдох] долгим, тогда новую пневму можно легко получить. Старая и ущербная пневма ведет к одряхлению, новая пневма — к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать пневму позволяет старой пневме ночью рассеиваться, а утром вбирает новую пневму, делая так, чтобы она проникала во все девять отверстий[39] и наполняла все шесть хранилищ[40].

Относительно поглощения пневмы существуют следующие запреты: весной следует избегать омрачающего солнца[41], летом следует избегать жаркого ветра, осенью следует избегать инея и тумана, зимой следует избегать леденящего света луны[42]. Следует избегать этих четырех бед, и тогда глубокое дыхание станет средством обретения долголетия.

Правила утренних дыхательных упражнений таковы: выход пневмы из тела должен быть согласован с ритмом Неба, вход пневмы в тело должен заключаться в том, что наполнение области легких берется как счетная единица для измерения [полученной всем телом пневмы], пневма должна храниться даже в самых удаленных областях тела. Тогда ущербная пневма будет с каждым днем убывать, а новая пневма с каждым днем возрастать. Тогда тело человека станет лучезарным, семя-энергия наполнит его, и поэтому человек станет долголетним.

Правила вечернего дыхания таковы: вдох и выдох должны быть легкими и глубокими — и тогда зрение и слух станут зоркими и чуткими, пневма проникнет в самые сокровенные глубины человека — и у него не будет ни язв, ни какого иного тлена, и тело никогда не будет недужить и страдать.

Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки. Тогда сон станет спокойным, а души небесные — *хунь* и земные — *по*[43] будут мирно пребывать в теле. Пусть дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность, и глубокое долгое дыхание — норма этого.

Если вы хотите сделать дух долголетним, обязательно следует сделать так, чтобы сама кожа дышала своими фибрами. Путь упорядочивания пневмы избавляет от смерти и ведет к жизни, радость и красота наполняют все тело — это и называется накапливанием в теле семени-энергии.

Упорядочивание пневмы должно быть постоянным, оно должно служить собиранию семени-энергии. Когда семя в преизбытке, его следует извергнуть, когда семя вышло, его следует восполнить. Восполнение изверженного должно осуществляться лежа, в ночное время[44]. Обладающее пятью вкусами[45] — вино и еда — может способствовать упорядочиванию пневмы, зрение становится острым, слух — чутким, кожа — лучезарной, все вены — наполненными; [сила] *инь*[46] тогда возродится. Вот такая польза проистекает от этого — способность долго стоять и способность проходить большие расстояния — поэтому можно продлить свое долголетие».

[5]. Яо спросил у Шуня[47]: «Что в Поднебесной самое ценное?» Шунь ответил: «Жизнь самое ценное». Яо сказал: «А как надо упорядочивать жизнь?» Шунь произнес: «Надо постичь [силы] *инь* и *ян*». Яо спросил: «У всех людей есть девять отверстий и двенадцать сочленений[48], и каждое из них занимает своё определенное место. Почему же у людей органы воспроизведения,

связанные с [силой] *инь*, хотя и появляются вместе со всем телом, но перестают действовать раньше прочих[49]?»

Шунь ответил: «Одних лишь еды и питья недостаточно, [чтобы поддерживать воспроизводительные функции], одних раздумий о сути этого также недостаточно. Люди избегают говорить [о проблемах пола] и стыдятся [своих половых органов], однако пользуются ими постоянно, не сдерживаясь и не следя за собой. Поэтому [органы воспроизведения], хотя и появляются одновременно с другими частями тела, но раньше прочих перестают действовать».

Яо спросил: «Как же упорядочить их применение?» Шунь ответил: «Необходимо заботиться [о своих половых органах] и доставлять им удовольствие, учиться их [правильному] применению и постигать их суть, питать их едой и питьем, делать уд твердым и сильным и по определенным правилам пользоваться им; ни в коем случае не следует бездумно предаваться любовным утехам, следует получать удовольствие от них и не допускать семяизвержения. Следует накапливать семя, и тогда пневма будет вскармливаться и можно будет достичь столетнего долголетия, а мудрецы и [в этом возрасте сумеют] достичь обновления [своего тела]».

Таков путь Шуня, ведущий к постижению соединения [сил] *инь* и упорядочиванию пневмы».

[6]. Ван Цзы-цяо[50], почтенный отец, спросил у Пэн-цзу[51]: «Что является сущностью человеческой пневмы?»

Пэн-цзу ответил: «Нет в человеке пневмы, которая превосходила бы энергию, воплощенную в семени уда[52]. Если пневма уда заперта[53], то все сто вен[54] страдают, если пневма уда незрела, то жизнь не может продолжаться. Следовательно, долголетие и прекра-

щение жизни сокрыты в уде. Нужно заботиться об уде, пестовать его, содействовать ему и стимулировать его деятельность. Поэтому люди, постигающие путь [пестования жизни], применяют искусство гимнастики[55] и учат людей, опустив руки, вращательными движениями массировать плечи и разминать область живота, способствуя должному движению *инь* и *ян*.

Нужно вначале посредством ряда последовательных выдохов сосредоточить пневму в область уда, дабы дыхание и уд сообщались, нужно поддерживать уд питьем и едой[56], питьем и едой восполнять [энергию] уда, заботясь о нем, как о младенце. Если этот младенец многократно вздымается высоко, и человек со всей серьезностью относится к тому, как он входит и выходит[57], гармонизируя и упорядочивая свои телесные функции и укрепляя внутренние органы, то какие недуги могут быть [у такого человека]? Люди, обремененные недугами, обязательно будут торопливо извергать свою сперму, [у других из-за неправильного полового общения] вены закупорятся, у третьих радость и гнев окажутся несвоевременными и непостоянными — [все такие люди], не знающие правильного пути, будут терять свою жизненную пневму. Глупые и невежественные обыватели возлагают свои надежды на шаманов и знахарство — и вот в семьдесят лет[58] их тело уже одряхлело и они оказались у края могилы. Можно сказать, что они сами убивают себя. Разве это не прискорбно? Где же ключ к [пониманию причин] жизни и смерти? Мудрые мужи овладевают ими, пекутся как о важнейшем о нижней части [своего тела], запирают свою сперму и не позволяют ей извергаться, унося с собой пневму. Сердце человека управляет смертью и жизнью, [и если это так], то кто может победить [такого человека]? Если со всей серьезностью блюсти [сперму] и не терять ее, то жизнь про-

длится на века.

Если человек пребывает в мире и радости, то его жизнь продлевается, продление жизни состоит в умении накапливать [семя].

Преисполненные жизнью люди вверху постигают [принципы] Неба, внизу созерцают [нормы] Земли. Наделенные способностями непременно станут одухотворяться, [совершенствуясь в искусстве продления жизни][59]. Поэтому они смогут достичь освобождения от своей телесной оболочки[60].

Прозревающие великий Путь–*Дао* взмывают в заоблачные выси, наверху достигают яшмового [града бессмертных], подобно воде растекаются в дальние дали, подобно дракону возносятся вверх[61], они молниеносно-мгновенны, но силы их неистощимы. <...>[62] У-чэн[-цзы][63] <...>[64] [как раз и был таким] бессмертным, У-чэн[-цзы в своей жизни полностью] соответствовал четырем сезонам, Небо и Земля в их постоянстве служили ему мерилом, У-чэн[-цзы] существовал, слив воедино свою жизнь и [превращения сил] *инь–ян*[65].

Бессмертие *инь–ян* познав, У-чэн таким же вечным стал, и все познавшие *Дао* мужи тоже таковы[66]».

[7]. Император Пань Гэн[67] спросил у [некоего] достопочтенного Старца: «Я слышал, что вы достигли своей телесной крепости благодаря соединению с [силой] *инь*[68] и вбиранию в себя небесной энергии[69] и таким образом обрели продление жизни и долголетие. Я тоже хотел бы узнать, как практиковать этот путь?»

Старец ответил: «Вам следует дорожить тем, что вместе со всем телом рождается, но раньше всего дряхлеет[70]. Если поступать так, то слабость вновь обернется силой, краткая жизнь станет долгой, а бедняк сможет получить достаточно зерна для пропитания[71]. В этих делах есть то, что опустошает, и то, что пополняет[72]. В

упорядочивании этого есть такие этапы: во-первых, опустив руки, выпрямлять позвоночный столб и массировать ягодицы; во-вторых, расслаблять [мышцы] бедер, двигать [пневму] в область силы *инь*[73] и сжимать анус[74]; в-третьих — смежать веки, ничего не видеть и не слышать, направлять пневму [в голову] и питать ею [мозг]; в-четвертых, собирать во рту все пять вкусов, пить из источника процветания[75]; в-пятых, всю семя-энергию направлять вверх, чтобы по всему телу сосредоточивалась великая светлая [пневма *ян*], дойти до пяти[76] раз и остановиться. Тогда дух станет спокойным и радостным». Таков путь Старца, [наставляющего] в соединении с [силой] *инь* и поглощении духа и пневмы.

[8]. Юй спросил у Наставника Гуя[77]: «Я напрягал всю остроту глаз и ушей, приводя в порядок Поднебесную, выравнивал затопленные земли, отводил воды Цзяна[78], прибыл на гору Куайцзишань[79], десять лет вводил [разбушевавшиеся] воды в их русла. Ныне же мои конечности парализованы и в семье большие раздоры. Как все это привести в порядок?»

Наставник Гуй ответил: «Приведение в порядок и устроение всего следует начинать с собственного тела.

Кровь и пневма движутся, но не могут пройти[80] — вот исток [всех] шести болезней[81]. Все это относится к каналам прохождения крови и пневмы и ко всему скоплению мышц и вен — и потому этим нельзя пренебрегать. Следует расслаблять напряжение головного мозга[82], употреблять пищу разнообразных вкусов, развивать силу разума и постоянно трудиться.

Если не питаться [разнообразно], то не будет насыщения, и [тело] не получит [веществ], способствующих продлению жизни. Если не развивать силу разума, то нельзя будет узнать, что является пустым, а что существенным. Если не трудиться, то нельзя будет заста-

вить конечности двигаться и таким образом избавиться от всех болезней. Поэтому нужно лежа [перед] сном направлять [пневму] в область [силы] *инь*[83]. Это называется тренировкой мышц. Следует сгибаться и вновь выпрямляться. Это называется тренировкой костей[84]. Чередование труда и досуга должно быть непременно — тогда [все время] будут возникать [новые] источники семени-энергии. Во все эпохи, когда практиковался этот путь, разве бывало такое, чтобы успех не достигался?»

Тогда Юй напился молока и спокойно отправился к [своей жене] — императрице [из рода] Яо, и в его семье вновь воцарился мир.

Таков путь наставника Гуя, [заключающийся] в упорядочивании духа и пневмы.

[9]. Вэнь Чжи был принят циским Вэй-ваном[85]. Вэй-ван спросил его: «Я, одинокий, слышал, что вы, доктор, глубоко постигли суть Дао-Пути. Я, одинокий, ныне уже [взошел на престол], совершив [положенные] жертвоприношения в храме предков. Поэтому у меня нет времени [много] слушать об этом. Хочу, чтобы вы рассказали мне все в двух-трех словах, и все».

Вэнь Чжи ответил: «Я, ваш подданный, написал о Дао-Пути уже триста глав и везде во главу угла [продления жизни] ставил сон».

Вэй-ван сказал: «Прошу вас объяснить, какую пищу следует есть [перед] сном?»

Вэнь Чжи ответил: «Вкусное вино и обильный душистый лук»[86].

Вэй-ван спросил: «Почему вы так цените душистый лук?»

Вэнь Чжи ответил: «Из всех растений, посаженных Хоу Цзи[87], только лишь душистый лук живет тысячу лет. Поэтому его и назвали так[88]. Он раньше всех получает [весной живительную] небесную пневму, и получив зем-

ную пневму, также умеет сохранить ее[89]. Поэтому, если человек труслив и имеет морщинистую кожу, то пусть он ест [этот лук] и его кожа разгладится. Если человек плохо слышит, то пусть он ест [этот лук] и его слух станет чутким. Если весной в третьем месяце[90] есть его, то никаких [этих] болезней вовсе не будет, а мышцы и кости укрепятся. Поэтому и называют [душистый лук] царем всех растений»[91].

Вэй-ван сказал: «Хорошо сказано. А чем вы объясните важность вина?»

Вэнь Чжи сказал: «Вино — это эссенция пневмы всех [пяти злаков][92]. Когда его пьют, то оно быстро расходится по всему телу. [Вино] входит во все фибры кожи и растекается по ним. Не отходя еще ко сну, следует дать вину разойтись по всем фибрам тела. Поэтому и считается, что вино наделено полезностью всего множества лекарств».

Вэй-ван сказал: «Хорошо сказано. Однако [есть и люди], не согласные с тем, что вы сказали. Ведь весной часто случаются поносы, если в пищу добавлять душистый лук. [К тому же есть и люди, считающие], что надо не вино пить, а есть яйца. Каково ваше мнение?»

Вэнь Чжи ответил: «Это тоже возможно. Ведь петухи относятся к животным [мужского пола, наделенным силой] *ян*. На рассвете они кричат, пробуждая [людей] своим голосом, вытягиваются, расправляют крылья. В течение трех [летних месяцев], когда [сила] *инь* скрыта[93], [петушиное мясо] и душистый лук одинаково воздействуют [на организм], поэтому понимающие *Дао*-Путь [пестования жизни] едят их».

Вэй-ван сказал: «Хорошо сказано, но почему вы придаете такое значение сну?» Вэнь Чжи ответил: «Сон — не только лишь человеческая потребность. Все живые существа также нуждаются в нем. Все водяные птицы,

большие гуси, змеи, цикады, черепахи и другие ползучие твари тоже нуждаются в нем. Все они только поглощая пищу могут существовать и только [периодически] погружаясь в сон могут сохранить жизнь. Ведь сон [также] способствует усвоению пищи, и [во время сна] лекарства легко рассасываются и распространяются по всему телу. Сон и пища соотносятся друг с другом, как огонь и металл[94]. Поэтому если не спать одну ночь, то и за сто дней не восстановить [потери]. Если сон неспокоен, то и пища усваивается плохо. Она образует в животе как бы ком из кожи — от этого рождаются печальные думы, и пути движения пищи запираются. От этого появляются болезни, ведущие к онемению конечностей и параличам. Поэтому все, знающие *Дао*-Путь [пестования жизни], ценят сон».

Вэй-ван сказал: «Хорошо сказано. Я, одинокий, как раз очень люблю с вечера до глубокой ночи пить вино. Значит ли это, что у меня не будет болезней?»

Вэнь Чжи ответил: «Не создавайте себе препятствий. Посмотрите, например, на птиц и зверей: если они рано засыпают, то рано и просыпаются, если они поздно засыпают, то поздно и просыпаются. [Они согласовывают свое поведение с тем, каково время суток]: озарилось ли небо светом или погрузилась ли земля во мрак. Знающие *Дао*-Путь [пестования жизни] постигли это и ведут себя так же, не прекращая [ни на день]. После усвоения пневма съеденных продуктов бесшумно и невидимо движется по всему телу, и к полуночи <...>[95] эта пневма достигнет [всех] шести пределов[96]. Жизненная энергия[97] укрепится — и тогда все внутренние органы будут здоровы и снаружи все будет в порядке, не появятся ни прыщи, ни геморрой, ни болезни гортани, ни другие, подобные им.

Вот высший предел *Дао*-Пути [пестования жизни]».

Вэй-ван сказал: «Хорошо сказано».

[10]. Ван Ци[98] был на аудиенции у циньского Чжаована[99], который спросил его: «Я, одинокий, слышал, что вы, гость[100], употребляли в пищу овощи, содержащие *инь*[101], чтобы таким образом укрепить себя, и вбирали в себя пневму[102], чтобы таким образом достичь ясности своей жизненной силы-семени[103]. Как мне, одинокому, достичь продления своей жизни?»

Ван Ци ответил: «Обязательно нужно созерцать солнце и луну и вбирать сияние их жизненной силы-эссенции[104], есть сосновую [хвою и плоды] кипариса, пить из источника процветания животных[105], и если делать так, старость уйдет, а силы вновь вернутся, [внешность станет] красивой, [кожа] — влажной и светлой. Если в течение трех летних месяцев избегать [открытого] огня и пользоваться жаром солнца для приготовления пищи, то дух станет мудрым, [а органы чувств] — чуткими и острыми.

Что касается пути соединения с [силой] *инь*[106], то самым главным [в этом деле] следует считать покой. Сердце должно быть ровным, как вода [на плоской поверхности], а одухотворенная роса[107] должна сохраняться [в теле][108]. Когда нефритовый пест[109] [входит в нефритовые врата][110], в сердце не должно быть ни робости, ни разнузданности. Когда [женщина] ответит [действиям мужчины] пятью звуками[111], следует понять, какими должны быть [движения и какой — степень погружения нефритового песта в нефритовые врата] — поверхностной или глубокой[112]. Следует вобрать в себя божественный туман[113] и испить небесный сок[114] так, чтобы он достиг пяти внутренних органов. Следует стремиться к тому, чтобы он сохранялся глубоко [в теле].

Если утром заниматься дыхательными упражнениями, то и пневма и тело укрепятся, семя и пневма [станут

подобны] <...>[115] воде, которая превращается в лед, [укрепившись таким образом]; и годы жизни намного продлятся. Дух будет находиться во внутренней гармонии [с телом], небесные и земные души *хунь* и *по* царственно воссияют <...>[116] пять вместилищ станут крепкими и здоровыми, [лик] станет подобным нефриту и светозарным, долголетие станет таким же, как у солнца и луны[117], и [человек] окажется наделенным наиболее совершенной [пневмой] Неба и Земли[118]». Чжао-ван сказал: «Хорошо сказано».

Комментарии

[1] *Небесный Наставник* (*тянь ши*) — титул, впервые употребленный в «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н. э.). Встречается также в «Хуан-ди нэй цзин» («Каноны Хуан-ди о внутреннем», медицинский текст), где мифический Желтый Император Хуан-ди так называет мудреца Цзи Бо. В «Каноне Великого Благоденствия» («Тай пин цзин») это словосочетание обозначает не просто постигшего *Дао* мудреца, а некоего божественного учителя. Позднее (со II в. н. э.) «небесный наставник» — титул даосского правителя-теократа. Еще позднее — титул главы даосской школы «Пути истинного единства» («Чжэн и дао») из рода Чжан.

[2] *Природа.* — В оригинале стоит «Небо» (*тянь*), однако одно из значений этого слова — "природа", мир в целом. Здесь данный перевод представляется наиболее адекватным.

[3] *Силы инь—ян.* — Имеются в виду полярные и взаимопереходящие состояния — фазы процесса трансформации единой энергетической квазиматериальной субстанции — пневмы (*ци*). *Инь* и *ян* соответствуют: женское — мужское, холодное — горячее, тьма — свет, мягкое — твердое, покой — движение и т. п. В данном тексте *инь* и *ян* в основном употребляются в смысле «женское — мужское».

[4] В оригинале один иероглиф неразборчив, смысл фразы реконструирован Чжоу И-моу и его исследова-

тельской группой. См.: *Чжоу И-моу*. Чжунго гудай фан ши ян шэн сюэ (Древнекитайское учение о делах внутренних покоев и пестовании жизни). Пекин, 1988. С. 157–158.

[5] *Божественный разум* (*шэнь мин*). — В текстах поясняется как высшее выражение универсального процесса перемен (*инь–ян бу цэ*), то есть «неизмеримость сил *инь* и *янь*.

[6] *Пять внутренних органов*. — Имеются в виду селезенка, сердце, печень, легкие, почки. Считаются в китайской медицине основой жизнедеятельности организма.

[7] *Три части тела*. — Имеется в виду «тройной обогреватель», т. е. некий полостной орган из набора «шести хранилищ» (*лю фу*). Видимо, воспринимался как некий тройственный канал, включающий в себя проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

[8] В оригинале *шэнь фэн,* т. е. «дух и ветер». Под «ветром» здесь, согласно Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 158), понимаются брачные игры животных, откуда выводится значение *цзин ци* ("осемененная пневма"), жизненная сила, воплощенная в семени.

[9] *Пять вздохов* — пять вскрикиваний (*у шэн*). Подробнее см. выше (вопрос первый).

[10] *Сокровенное достопочтенное* (*сюань цзунь*) — один из эпитетов вина. В данном случае обозначает слюну, рассматриваемую в даосизме как одна из квинтэссенций жизненной силы. Даосские приемы «пестования жизни» придавали большое значение способам накапливания и сглатывания слюны.

[11] *Вены* (*мо, май*) — не только кровеносные сосуды, но и особые каналы (*цзин*), по которым движется пневма (*ци*) в организме, каналы жизненной силы. Соответствуют меридианам акупунктуры. При этом кровь

также рассматривалась как носитель пневмы (ср.: современное *сюэци* — "кровь-пневма").

[12] В оригинале один иероглиф неразборчив. Смысл реконструирован Чжоу И-моу и его группой (Указ. соч., с. 160).

[13] То есть не будет утрачена способность эрегировать.

[14] *Да-чэн* — некий мифический мудрец. В других текстах, повествующих о Хуан-ди, не упоминается.

[15] *Пять цветов* (*у сэ*) — синий (или зеленый, *цин*), красный, желтый, белый, черный. Соответствуют пяти первоэлементам, пяти внутренним органам, пяти звукам гаммы и т. д. Выражение «пять цветов» имеет смысл «все цвета».

[16] *Есть продукты, содержащие [силу] инь* — т. е. употреблять в пищу продукты, стимулирующие сексуальность. Одно из значений *инь* — сексуальность как таковая, не обязательно женская.

[17] *Кипарис* — один из символов долголетия в Китае. Его плодам приписывается способность регулировать деятельность «пяти органов», питать жизненную энергию — пневму (*ци*), улучшать цвет кожи, зрение и слух, снижать чувство голода и продлевать жизнь. См. «Канон растений Шэнь-нуна» («Шэнь-нун бэнь цао цзин»), древний фармакологический текст. Шэнь-нун, «Божественный земледелец», — мифический император и культурный герой, изобретатель земледелия. Определенное применение плоды кипариса находят и в современной китайской народной медицине при лечении ночных поллюций и легких форм импотенции (в сочетании с другими лекарственными растениями). См., например *Ли Дэ-инь, Дун Цзы-цян, Ян Вань-чжун, Лян Бо-шэн, Лю Кан-хэ*. Цзу чуань би фан да цюань (Компендиум тайных рецептов, переданных предками). Пекин, 1990. С. 90.

[18] Имеются в виду бульоны из пенисов и тестикул различных домашних животных. Употребление в пищу половых органов животных для укрепления потенции рекомендуется различными старинными китайскими текстами. Так, «Шэнь-нун бэнь цао цзин» рекомендует употреблять для этой цели конские и собачьи пенисы. Входят экстракты половых органов животных и в состав некоторых современных тонизирующих китайских лекарств. Более того, современные китайские кулинарные книги указывают на полезность употребления в пищу вареных половых органов собаки для укрепления почек, увеличения потенции, улучшения спермы, лечения утренних поллюций. См.: *Мэн Цин-сюань, Чэнь Гочжэнь*. Ши у ян шэн 180 ти (180 советов по использованию продуктов питания для пестования жизни). Пекин, 1989. С. 5. «Источником процветания» называли также молоко и слюну.

[19] Некоторые рецепты современной народной китайской медицины для лечения импотенции рекомендуют также куриное мясо. Например: взять одну курицу (еще не несшую яиц, около 1 кг весом), одну черепаху (около 0,5 кг), белый перец — 9 г, неочищенный сахар — 500 г. Курицу ощипать и выпотрошить, внутрь нее положить черепаху, перец, сахар. Поместить курицу в горшок для варки и залить одним литром водки (не добавляя воды), накрыть крышкой, запечатать горшок глиной, поставить на огонь и варить до готовности. Есть бульон и мясо в течение двух-трех дней. Повторить через полмесяца. См.: *Ли Дэ-синь, Дун Цзя-цян, Ян Вань-чжун, Лян Бо-шэн, Лю Кан-хэ*. Указ. соч., с. 87.

[20] *Нефритовая дыра* (*юй ду*) — женский половой орган, срамные губы и вагинальное отверстие.

[21] Речь идет о добавлении к воробьиным яйцам или пшенного отвара, или солодового сахара. Что касается

использования мяса воробьев в медицинской практике Китая, то можно упомянуть современное тонизирующее и укрепляющее лекарство *гуй лин цзи* («Состав, [приносящий] долголетие, [подобное] черепашьему»). Одним из его ингредиентов является мозг воробья.

[22] *Цао Ао* — мифический мудрец. Подобно Да-чэну в других текстах не упоминается.

[23] В оригинале пропущено пять знаков. По мнению Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 167), здесь должны стоять иероглифы *инь ян чжи хэ е* ([благодаря] соединению [сил] *инь–ян*).

Семя (*цзин*) — не только сперма, но и тончайшая квинтэссенциальная жизненная энергия, своего рода пневменный экстракт, овеществляемый в виде спермы. Ниже в ряде случаев *цзин* переводится не как «семя», а как «жизненная сила», или «квинтэссенция жизненной энергии».

[24] То есть во время совокупления.

[25] Здесь переводчик следует переводу на современный китайский язык Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 167, 168–169). Древнекитайская фраза *най жу ци цзин* (дословно: «и тогда вводит свое семя») допускает и другое истолкование, если предположить, что притяжательное местоимение *ци* означает не «свое», а «ее»: «и тогда вводит [в себя] ее семя». Данный перевод соответствует древнекитайским представлениям о женской эякуляции с выделением особого секрета, который специально тренированный мужчина может вбирать в себя пенисом, укрепляя таким образом «ян за счет инь». Данная практика явилась и основой для преданий о сексуальном вампиризме, предполагавшем вытягивание из партнера его жизненной энергии.

[26] Дословно: «...пустой может сделать так, что [его силы] восполнятся и достигнут расцвета».

[27] *Запирание нефрита.* — Нефрит (*юй*) — здесь: сокращение от *юй цзин* ("нефритовый стебель"), т. е. пенис. Имеется в виду практика совокупления без эякуляции.

[28] *Нефритовый родник* (*юй цюань*) — сперма.

[29] Точнее, «все сто болезней вплоть до [болезни] ин». Отождествить эту болезнь не удалось. Таким же переводом ограничивается и Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 169). В современном языке биномы *ин бин, ин цзи* означают просто «заболеть».

[30] Имеются в виду трансформации пневмы, обусловленные изменениями лунных фаз.

[31] Дословно: «опасное (или "трудное". — *Е. Т.*) и легкое берут друг у друга [недостающее им]».

[32] То есть, исходя из даосского принципа «естественности» (*цзы жань*), мудрец должен руководствоваться в евоей жизни универсальными нормами космической жизни, брать за образец универсум, вселенную.

[33] *Семя-энергия* (*цзин*). — См. примеч. 23.

[34] *Непредсказуемое и незамышленное* (*у чжэн*). — В соответствии с даосским учением о «естественности» все сущее возникает самопроизвольно, не будучи замышлено или предугадано каким-либо творцом, демиургом, высшим разумом и т. п.

[35] То есть совершенной и чистой пневмы, пребывающей в своей первозданной естественности.

[36] *«Сладкая роса»* (*гань лу*). — Этот образ восходит к §32 «Дао-Дэ цзина»: «Когда Небо и Земля гармонируют друг с другом, вниз стекает сладкая роса». В даосизме «сладкая роса» обычно воспринималась как образ соединения небесных и земных (*ян* и *инь*) пневм. Иногда так же обозначалась слюна.

[37] *Яшмовый источник* (*яо цюань*) — то же самое, что и *яо чи*, Яшмовый водоем вод бессмертия

на мифической западной горе Куньлунь, резиденции госпожи тайн бессмертия богини Матери-царицы Запада (Сиван-му). Как и вино бессмертных — эпитет жизненной энергии пневм (*ци*), наполняющих тело адепта и воплощенных в сперме и слюне. В результате описываемой практики дух адепта, подобно расплавленному металлу, отливается в новую форму, обретая долголетие и совершенство.

[38] Имеются в виду методы дыхательных упражнений, предполагающие направление потоков пневмы посредством мысленного усилия к четырем конечностям или к половым органам.

[39] *Девять отверстий* — ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус.

[40] *Шесть хранилищ* (*лю фу*). — Имеются в виду внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка, мочевой пузырь и «тройной обогреватель» — видимо, проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

[41] *Избегать омрачающего солнца* — то есть миазмов, испарений, возникающих во время оттепелей и способствующих заболеваниям. *Солнце* — дословно: *ян*.

[42] *Избегать леденящего света луны* — то есть морозов. *Луна* — дословно: *инь*.

[43] *Небесные и земные души хунь и по*. — Согласно традиционным китайским представлениям, человек наделен двумя типами душ — душами *хунь* и *по*. Души *хунь* (обычно считается, что их три) состоят из легкой пневмы *ян* и обеспечивают сознательную жизнь человека и его мышление. Обычно считается, что душ *по* семь и они состоят из тяжелой пневмы *инь* и обеспечивают жизнедеятельность организма. Иногда слова *хунь* и *по* переводят как «разумные» и «живот-

ные» души. Тело является как бы нитью, связывающей эти два типа душ воедино. Смерть приводит к их разъединению и в конечном итоге — гибели. Отсутствие в добуддийском Китае развитых представлений о посмертном существовании души (или душ) как раз и было вызвано натуралистической установкой традиционной китайской психологии. Отсюда же возникает и даосский идеал физического бессмертия.

[44] Видимо, подразумеваются дыхательные упражнения, направленные на накопление жизненной энергии (*цзин*), овеществляемой в виде спермы. Согласно даосским представлениям, наиболее удобное время для занятий «регуляцией пневмы» — период от полуночи до полудня (время «живой пневмы» — *шэн ци*), тогда как во вторую половину суток господствует «мертвая пневма» (*сы ци*).

[45] *Пять вкусов* (*у вэй*) — традиционный китайский набор, аналогичный «пяти цветам» (см. примеч. 6), с которыми «пять вкусов» соотносятся по принципу соответствия (равно как и с пятью первоэлементами). Пять вкусов суть: кислый, горький, сладкий, острый и соленый.

[46] В данном случае под *инь* имеется в виду сексуальная энергия вообще.

[47] *Яо и Шунь* — легендарные правители древности, образцовые государи конфуцианской традиции, Шунь — преемник Яо, выбранный последним себе в наследники как наидостойнейший человек в Поднебесной. Диалог Яо и Шуня на эротологические темы для конфуцианца, безусловно, содержит элемент гротеска. В «Трактате об изящной словесности» «Истории Хань» упоминается текст «Путь [силы] инь Яо и Шуня» («Яо шунь инь дао»).

[48] *Двенадцать сочленений* — плечи, предплечья, кисти, бедра, голени, стопы. Также двенадцать ти-

пов пневменных каналов — вен (*цзин мо*), соответствующих пневмам двенадцати месяцев универсума.

[49] Смысл данного вопроса состоит в выяснении причины, почему половая система (*инь* опять употребляется в смысле «либидо») хотя и формируется вместе со всем телом, но перестает функционировать в процессе старения организма раньше, чем другие органы.

[50] *Ван Цзы-цяо* — даосский бессмертный, отождествлялся с чжоуским царевичем Цзинем.

[51] *Пэн-цзу* — один из наиболее популярных даосских персонажей, мифический долгожитель. Считается потомком мифического императора Чжуань Сюя. Согласно легенде, Пэн-цзу родился при императоре Яо и дожил до начала правления династии Чжоу (XII в. до н.э.). В даосизме почитается как бессмертный.

[52] Здесь и далее речь идет не только о самом пенисе, но о всей воспроизводящей системе и прежде всего — о сперме.

[53] То есть человек лишен возможности жить половой жизнью или его сперма не может извергнуться вследствие болезни.

[54] *Сто вен* — все вены. См. примеч. 11.

[55] Имеются в виду даосские приемы двигательной гимнастики *даоинь* как один из способов продления жизни.

[56] Возможно, речь идет не только о диетических предписаниях, но и о даосских методах заглатывания слюны в макробиотических целях и о приеме укрепляющих лекарств для питания *ян* за счет *инь*.

[57] Речь идет о серьезном отношении к половому акту, который должен подчиняться определенным правилам, а не совершаться бездумно.

[58] В тексте пропущен иероглиф «семь». Восстановлен Чжоу И-моу.

[59] Предложенный перевод соответствует интерпретации Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 185), основанной на двояком понимании глагола *шэнь* ("одухотворяться"), предполагающем также и значение "вытягивать", "растягивать", "продлевать". Данное значение использовалось для истолкования слова *шэнь* ("дух") еще древним философом Ван Чуном в его трактате «Весы суждений» («Лунь хэн»), глава «Рассуждаю о смерти» («Лунь сы»), где говорится: «Дух (*шэнь*) называется так потому, что он наделен способностью длиться (*шэнь*)». Отсюда связь «одухотворения» и «продления жизни».

[60] *Освобождение от телесной оболочки* (*син цзе*). — Имеется в виду даосское учение об «освобождении от трупа» (*ши цзе*), т. е. обретении бессмертия через смерть и воскресение, при которой отбрасываются кожные покровы, оболочка «подобно тому, как змея или цикада сбрасывают свою кожу».

[61] Согласно древним представлениям, тигр вызывает ветер, а дракон, поднимаясь ввысь и входя в облака, — дождь.

[62] В тексте пропущены семь иероглифов.

[63] *У-чэн* — мифический персонаж, учитель императора Шуня. Даосизмом связывается с «искусством внутренних покоев». «Трактат об изящной словесности» «Истории Хань» упоминает приписываемый У-чэну текст «Путь [силы] инь У-чэна».

[64] В тексте пропущены три иероглифа.

[65] То есть У-чэн настолько соединился с космическими началами, что сам во всем (в том числе и в отношении бесконечно долгого существования) стал подобен этим началам,

[66] Последняя фраза является стихотворной.

[67] *Пань Гэн* — царь (*ван*) древнейшего китайского государства Шан-Инь. Правил, согласно традиционной

датировке, в 1401–1373 гг. до н. э. Прославился тем, что возродил (*чжун син*) свою династию, перенеся столицу с востока (современный г. Цюйфу провинции Шаньдун, родина Конфуция) на запад в город Шан (близ современного г. Аньян провинции Хэнань),

[68] Здесь заложен двоякий смысл: первое — соединение с силой *инь* как женским началом, т. е. совокупление, и второе — пестование *инь* (в смысле либидо) в себе.

[69] *Небесная энергия* (*тянь чжи цзин*). — Здесь слово *цзин*, ранее переводившееся как «семя», переведено как «энергия» по причине полисемичности (многозначности) данного термина. См. примеч. 23.

[70] Имеются в виду половые органы. См. примеч. 52.

[71] Смысл упоминания о бедняке и зерне не совсем ясен. Может быть, имеется в виду, повышение работоспособности как следствие практики «пестования жизни».

[72] Имеется в виду семяизвержение (опустошение) и восполнение утраченного семени благодаря «пестованию жизни».

[73] Здесь говорится о различных приемах массажа, входящих в даосскую гимнастическую практику *дао инь*. *Область инь* — половые органы.

[74] Аналогичный прием с целью заставить поток энергии (*праны*) течь вверх по позвоночнику имеется и в индийской йоге. Это одна из так называемых *бандха* ("замков"). Два других «замка» — втягивание диафрагмы и прижимание подбородка к груди. *Бандха* обычно выполняется во время занятий дыхательными упражнениями (*пранаяма*) (*пранаяма* является аналогом китайской «регуляции пневмы» (*син ци*)).

[75] *Источник процветания* (*цюань ин*) — с одной стороны, это биологически активные вещества, получаемые благодаря употреблению молока и бульо-

нов, сваренных из половых органов животных, с другой — слюна, которую следует определенным образом глотать. Подробнее см. примеч. 18.

[76] *Пять* является важным нумерологическим числом в китайской традиции. Это число пяти первоэлементов (*у син*) — универсальных классификационных схем. Кроме того, это символическое число первоэлемента «почва», соотносящегося с идеей центра и гармонии. Не совсем ясно, имеется ли здесь в виду просто совершение подряд пяти соитий или же пяти соитий без эякуляции. В пользу последнего предположения можно привести цитату из двадцать восьмой главы японской антологии китайских медицинских текстов «И синь фан» («Рецепты, [раскрывающие] суть медицины», X в.), глава называется «Юй фан чжи яо» — «Важнейшее о нефритовых внутренних покоях»: «Четыре раза совокупился без семяизвержения — [все] пять божеств (имеются в виду божества, управляющие пятью внутренними органами. — *Е.Т.*) умиротворяются. Пять раз совокупился без семяизвержения — кровь наполняет вены и течет по ним беспрепятственно».

[77] *Юй* — мифический правитель древнего Китая, основатель полулегендарной династии Ся, усмиритель великого потопа. *Наставник* — «Небесный Наставник», см. примечание 1. *Гуй*. — О данном персонаже ничего не известно.

[78] *Цзян* — река Янцзы. Юй отводил ее воды, борясь с потопом.

[79] *Куайцзишань* (Гуйцзишань) — гора в районе современного города Шаосин провинции Чжэцзян (Восточный Китай).

[80] То есть нарушена проходимость вен и пневменных каналов. В оригинале два неразборчивых знака, реконструированных Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 191).

[81] Существуют разные наборы *шести болезней* (точнее — «шести пределов», *лю цзи*). Согласно главе «Хун фань» («Великий план») «Шу цзина» («Канон документов»), это: 1) зло безвременной смерти; 2) болезнь; 3) тоска; 4) бедность; 5) злодейство; 6) слабость. Согласно «Необходимым рецептам [ценой в] тысячу золотых» («Цянь цзинь яо фан») знаменитого медика и алхимика VI–VII в. Сунь Сы-мо (гл. 19: «О восполнении [слабости] почек» — «Бу шэнь»), «шесть болезней» — это болезни «шести хранилищ» (*лю фу*) (см. примеч. 40). Здесь же дается и перечень этих болезней: 1) болезни, [связанные с] пневмой (*ци цзи*); 2) болезни, [связанные с] кровью (*сюэ цзи*); 3) болезни мышц (*цзе инь цзи*); 4) болезни костей (*гу цзи*); 5) болезни костного мозга (*суй цзи*) и 6) болезни, [связанные с] семенем (*цзин цзи*). В «Десяти вопросах», видимо, имеются в виду «шесть болезней», близких перечню Сунь Сы-мо.

[82] Неразборчиво написанный в оригинале иероглиф отождествил как «мозг» (*нао*) Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 192).

[83] То есть к половым органам. Это делается посредством соединения дыхательных упражнений с визуализацией потока вдыхаемой пневмы, направляемого в нужную часть тела.

[84] Речь идет о приемах даосской гимнастики *даоинь*.

[85] *Вэнь Чжи* — знаменитый врач из царства Сун (IV в. до н.э.). Казнен (сварен заживо) циским царем за то, что Вэнь Чжи вылечил его эмоциональным потрясением, приведя в ярость. См. «Люй ши чунь цю» («Весны и осени господина Люй») (III в. до н.э.), глава «Высшая преданность» («Чжи чжун»), а также «Весы суждений» («Лунь хэн») Ван Чуна (I в. до н. э.), глава «О пустоте Дао-Пути» («Дао сюй»).

Вэй-ван — царь Ци (Восточный Китай, современная провинция Шаньдун), правил в 356–320 гг. до н. э.

[86] *Душистый лук* (*цзю*, allium odorum) — один из любимых китайских овощей, упоминаемых даже в китайской поэзии (стихи Ду Фу). Знаменитый фармаколог XVI в. Ли Ши-чжэнь называл душистый лук самым полезным из овощей и говорил о возможности его употребления в любом виде — вареным, жареным или квашеным. В классическом медицинском тексте «Особые записи знаменитых врачей» («Мин и бе лу») говорится: «[Душистый лук] по вкусу является острым и слегка кислым, согревает, не имеет ядов, успокаивает сердце, умиротворяет пять внутренних органов, уничтожает жар в желудке, полезен больным, его можно есть долго. Если семя [изливается] у вас во время сна или моча побелела, самое важное тогда употреблять его корень» (см.: Чжоу И-моу. Указ. соч., с. 196). Современные китайские медики указывают на большое содержание в душистом луке протеинов, витамина С, микроэлементов и других полезных веществ. Душистый лук усиливает перистальтику кишечника, понижает холестерин, хорошо действует на печень и почки. Выжатый из листьев лука после обдавания кипятком сок служит для лечения спазмов горла и желудка, вареный лук в сочетании с рисовым вином лечит различные кожные болезни, паром варящегося корня можно лечить геморрой, трещины заднего дрохода, вагинальные трещины (предполагается сидение над паром). Растертые семена используются для лечения зубной боли и ночного мочеиспускания у детей. Особенно отмечаются качества душистого лука, способствующие повышению половой потенции. Данный лук потому называется даже «растением, поднимающим [мужскую силу] *ян*». Для этой цели используются растертые семена лука. Советуют (используя усили-

вающие перистальтику кишечника свойства лука) принимать его (свернуть из лука комок и проглотить, запив более чем 500 г очень горячей воды) при случайном проглатывании металлических предметов — эти предметы тогда выйдут с калом. Используется душистый лук и просто как приправа к мясу (его цветы употребляются с северокитайским кушаньем *шуань ян жоу*). Не рекомендуется употреблять лук в неумеренных количествах, есть его при плохом пищеварении и после употребления спиртных напитков. Следует быть с ним осторожным в летнее время из-за возможных поносов (см.: Мэн Цин-сюань и Чэнь Го-чжэнь. Указ. соч., с. 21–23).

[87] *Хоу Цзи* — имя мифического предка чжоусцев, создавших свое государство в Китае XII–XI вв. до н. э. (до конца III в. до н. э.). Также имел имя Ци (Брошенный), поскольку после его рождения мать не стала его вскармливать. Был чиновником по вопросам земледелия при легендарном императоре Шуне и учил людей новым приемам пахоты и сева. Иногда выступает как своего рода божество проса, главной сельскохозяйственной культуры чжоусцев.

[88] Слово «душистый лук» (*цзю*) читается так же, как «долговечный» (*цзю*).

[89] То есть душистый лук одним из первых растений появляется весной и обладает значительным запасом жизненной силы — оставшийся в земле кусок стебля после того, как большая часть его срезана, продолжает расти.

[90] Имеется в виду третий месяц по лунному календарю, то есть апрель—середина мая по европейскому календарю.

[91] То есть из-за его долговечности и целебных качеств.

[92] *Эссенция пневмы* (*цзин ци*), точнее — эссенциальная, сущностная пневма, «осемененная пнев-

ма». Интересно, что в современном китайском языке спирт называется «семенем вина», «эссенцией вина» (*цзю цзин*). Как следует из дальнейшего, речь идет о вине, производимом из злаков (типа японского *сакэ*).

Пять злаков — нормативный пятеричный набор типа «пяти вкусов», «пяти цветов» и т. п.: рис, просо, ячмень, пшеница, соевые бобы. Имеет также смысл «все хлеба», «все злаки».

[93] В оригинале сказано: «Три месяца, когда [сила] *инь* достигла полноты». Поскольку применительно к летним месяцам данная фраза бессмысленна (лето — время господства *ян*), то следует или считать, что *инь* написано по ошибке вместо *ян*, или интерпретировать *фу* ("полнота") через омоним *фу* ("скрываться", "прятаться"), что и сделано в настоящем переводе.

[94] Имеются в виду первоэлементы «огонь» (зрелое *ян*) и «металл» (незрелое *инь*). Огонь сильнее металла, поскольку плавит его. Кроме того, сон («огонь») способствует перевариванию («плавит») пищи («металл»).

[95] В тексте пропущено пять иероглифов.

[96] *Шесть пределов* (*лю цзи*) — имеются в виду или «шесть хранилищ» (*лю фу*) (см. примеч. 40), или голова, туловище и четыре конечности.

[97] *Жизненная энергия* (*цзин*). — В других контекстах это слово переводилось как «семя», «эссенциальная [пневма]» и т. п.

[98] Об этом персонаже ничего не известно.

[99] *Чжао-ван* — царь Цинь (306–251 до н.э.).

[100] *Гость* (*кэ*) — особая социальная группа Китая периода раздробленности и смуты (эпоха Чжань-го, V–III вв. до н. э.). *Кэ* были служилыми людьми, получавшими содержание и плату за те или иные услуги, оказываемые владетельным особам. К *кэ* относились и странствующие философы и ученые. В целом институт

кэ может считаться аналогом древнеримской клиентуры. *Кэ* — клиент.

[101] См. примеч. 56.

[102] Имеются в виду дыхательные упражнения.

[103] Двойной перевод иероглифа *цзин* предпочтен из соображений согласованности с контекстом его употребления.

[104] *Эссенция* — еще один вариант перевода слова *цзин*.

[105] См. примеч. 18, 75.

[106] Имеется в виду совокупление.

[107] *Одухотворенная роса* (*лин лу*). — Подразумевается слюна или сперма. Данный термин («божественная одухотворенная роса» — *шэнь лин лу*) встречается и в других даосских текстах, например, в «Каноне Великого Благоденствия» («Тайпин цзин»).

[108] То есть сперма не должна извергаться.

[109] *Нефритовый пест* (*юй цэ*) — одно из обозначений пениса.

[110] *Нефритовые врата* — женские половые органы. Данное место реконструировано по смыслу с учетом интерпретации Чжоу И-моу (Указ. соч., с. 205).

[111] См. примеч. 9.

[112] Имеется в виду степень глубины введения пениса во влагалище. Обычно китайские эротологические тексты рекомендуют передавать их по нумерологической схеме *сань у*, т. е. 3 : 5.

[113] *Божественный туман* (*шэнь у*) — пневма, вбираемая в себя адептом в процессе дыхательных упражнений (по типу «глубокий вдох»), выполняемых во время соития (скорее всего, в момент оргазма и задержки эякуляции).

[114] *Испить небесный сок (инь тянь цзян)* — то есть проглотить скопившуюся под языком слюну,

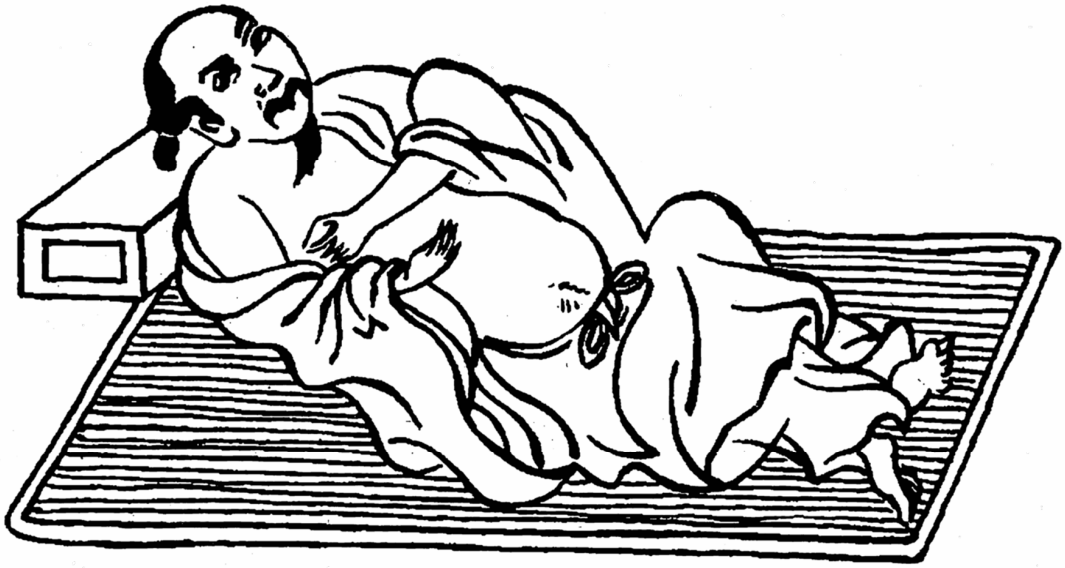
представив себе, что она движется в место накопления жизненной силы внизу живота и в главные органы тела.

[115] В тексте пропущено пять иероглифов.

[116] Пропущен один иероглиф.

[117] *Долголетие станет таким же, как у солнца и луны.* — Имеется в виду, что жизнь человека станет такой же долгой, как и время существования Солнца и Луны, т. е. практически бесконечной.

[118] То есть человек получит наиболее совершенную и чистую («расцветшую», *ин*) пневму во вселенной.



Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной (Тянь Ся Чжи Дао Тань)[1]

Хуан-ди спросил у божества левой [стороны] Цзошэня[2]: «Почему [область силы] *инь*[3] рождается вместе со [всеми] девятью отверстиями и двенадцатью сочленениями, но гибнет раньше их?» Цзошэнь ответил: «[Требующие большой затраты] сил дела не способствуют ее [долголетию], горести и веселье [также] не поддерживают ее, она скрыта [в соответствии с природой] *инь*[4] и не являет себя, [подобно] *ян*. Частые и быстрые соития, отсутствие заботы об ее укреплении и беспорядочные [отношения], порождающие соединение жара двух [тел], — вот причины, приносящие ей крайний вред. [Люди] стесняются назвать [эту область] ее именем[5], скрывают [соответствующие части] тела, слишком много и торопливо [совокупляются], не зная никаких норм, — вот причина того, что [эта область] вместе со всеми [прочими частями] тела рождается и раньше всех гибнет. Если [уд] свиреп[6], но невелик — это значит, что [пневма] плоти несовершенна: [уд] велик, но нетверд — это значит, что [пневма] конечностей несовершенна; [уд] твердый, но не теплый — это значит, что [дух и] пневма несовершенны[7]. Если [пневма] плоти несовершенна, а [уд начинают] использовать, то [это может привести к половой слабости][8]. Если [дух и] пневма несовершенны, а [уд начинают] использовать, то это ведет к страху [перед соитием]. Только если все эти три [пневмы] совершенны, можно говорить о трех достоинствах».

Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной[9]

Подобен воде, разливающейся на просторе, подобен пневме [сезонов гармонии] весны и осени[10] повсюду, ничем себя не обнаруживая и не проявляя своей деятельности, [великий] дар [самоестественности]: здесь следует быть внимательным, здесь следует быть осторожным! [Наиболее причастные] божественному разуму дела, [относящиеся к искусству внутренних покоев], связаны с запиранием [нефрита]: через блюдение запертости нефрита достигается высшая степень [развития] божественного разума. Ведь всегда упорядочение тела заключалось в накоплении семени[11]. Если семени переизбыток, то его надо изливать, если семени недостаток, то его надо восполнять. [Мужчина и женщина должны] сидеть [рядом], в гармонии друг с другом, их крестцы, ягодицы и бедра прижаты друг к другу, [лица обращены друг к другу так, чтобы] рот и нос одного находились напротив [носа и рта] другого. В нужное время вести себя бездумно, пустив все на самотек и не контролируя своих действий. Если не будет [при этом] ни трудностей, ни истощения, то сочленения и кости укрепятся. [Необходимо также глотать] накопившуюся [под языком влагу] нефритового источника[12] и вбирать аромат и благоухание[13].

Если постоянно восполнять [таким образом жизненную силу, то] пневмы трех гармоний[14] станут совершенными, крепость и силы [организма] возрастут. Тот, кто хочет таким образом упорядочить свое тело, должен сосредоточенно и внимательно готовиться к этому. Умеющий совершать запирание нефрита сразу же становится бессмертным[15]. Один раз совокупился [без семяизвержения] — слух и зрение стали чуткими и прозорливыми. Два раза совокупился — голос и [произно-

симые им] звуки стали ясными и отчетливыми. Три раза совокупился — кожа стала лучезарной. Четыре раза совокупился — позвоночный столб и кости укрепились. Пять раз совокупился — [мышцы] ягодиц и бедра стали сильными. Шесть раз совокупился — мочевыводящие пути[16] очистились. Семь раз совокупился — воля укрепилась и сила ее возросла. Восемь раз совокупился — величие воли возрастает. Девять раз совокупился — становишься образцом процветания для всей [Под]небесной. Десять раз совокупился — появляется божественный разум. [В практике пестования] пневмы есть восемь выгод, но также есть семь утрат. Если человек не может использовать восемь выгод и предпочитает им семь утрат, то в [сорокалетнем][17] возрасте его сила *инь*[18] уменьшается вдвое, в пятьдесят лет заметны проявления упадка [сил] в его деятельности, в шестьдесят лет слух и зрение утрачивают остроту и зоркость, в семьдесят лет нижняя часть в состоянии маразма, сила *инь* более не используется, [глаза] слезятся, [из носа] течет.

Но есть способы восстановления сил, отказа от семи утрат и исцеления недугов. Если использовать восемь выгод для удвоения [сил] пневмы, то старик вновь обретет силы, а человек в расцвете сил не состарится. Такой благородный муж всегда пребывает в мире и радости, удовлетворяет свои потребности в питье и еде и затем удовлетворяет свои страсти, следуя своим желаниям. Его кожа со всеми ее фибрами становится чистой и нежной, кровь-пневма насыщается [жизненной силой], и все тело становится легким и здоровым[19]. Если же человек не следует этому пути [правильного соития], то болезни изнутри поражают его, от недугов пот струится по его телу, дыхание становится затрудненным и прерывистым, недуги изнутри изнуряют [организм] и пневма повергается в состояние беспорядка. Ничто не изле-

чивает [такого человека], а лишь порождает в нем недуг внутреннего жара[20]. [Такому человеку следует] давать лекарства, использовать прижигания полынью[21], дабы довести его пневму до [здорового состояния], и кормить укрепляющей пищей, дабы поддержать его силы извне. Если же здоровый человек использует [практику внутренних покоев], но не знает ее методов, то у него тоже появятся различные болезни — волдыри и опухоли мошонки, хотя его пневма-кровь наполнена [жизненной силой], его девять отверстий не сообщаются, верх и низ его тела не используются[22], а на теле появляются волдыри и фурункулы. Поэтому лучше использовать восемь выгод и избегать семи утрат — тогда [ни одна из пяти] болезней[23] не появится.

Вот что называют восемью выгодами. Первая называется «регуляцией пневмы»[24], вторая называется «введением влаги»[25], третья называется «знанием момента»[26], четвертая называется «вскармливанием пневмы»[27], пятая называется «согласием влаг»[28], шестая называется «скапливанием пневмы»[29], седьмая называется «достижением наполненности»[30] восьмая называется «утверждением излияния»[31].

Вот что называется семью утратами. Первая называется «запертостью»[32], вторая называется «излиянием»[33], третья называется «истощением [пневмы]»[34], четвертая называется «отсутствием [возможности]...», пятая называется «обеспокоенностью»[35], шестая называется «отсечением [желания]»[36], седьмая называется «растратой [жизненной силы]»[37].

Вот как достигаются восемь выгод. Поутру, проснувшись, сядь, выпрями спину, расслабь [мышцы ягодиц] и сожми анус, направив [поток пневмы] вниз. Это называется «регуляцией пневмы». Проглоти [слюну], выпрями спину, держи ягодицы на одной линии [со спи-

ной], сожми анус, проведи пневму [в область половых органов]. Это называется «введением влаги». Перед [соитием] вначале поиграй, доставляя удовольствие себе и партнеру, и когда желание соития [усилилось], начинай его. Это называется «знанием момента». Совокупляясь, [расслабляй мышцы] спины, сжимай анус и направляй [пневму] вниз. Это называется «вскармливанием пневмы». Во время соития не торопись и не спеши, выводи и вводи гармонично и упорядоченно[38]. Это называется «согласием влаг». Встань с постели, и если [увидишь, что уд] еще свиреп[39], прекращай [соитие]. Это называется «скапливанием пневмы». Когда соитие кончается, введи [пневму] в позвоночник, когда уже не двигаешься, вбери в себя [свежую] пневму и направь ее вниз, после чего успокаивайся и жди [нового желания]. Это называется «достижением наполненности». Закончив соитие, омой [свой уд][40]. Если он еще способен быть разъяренным, прекращай совокупляться. Это называется «утверждением излияния». Вот что такое восемь выгод.

Семь утрат таковы. Если во время соития есть болезненные ощущения, то это называется «внутренней запертостью». Если соитие сопровождается обильным потовыделением, то это называется «внешним излиянием»[41]. Если совокупляешься, но никак не кончить, это называется [«истощением пневмы...»]. Если желание появилось, а возможностей [совершить соитие] нет, то это называется [«отсутствием возможности»]. Если во время соития дыхание затруднено и прерывисто, а [сознание находится] в смятении, то это называется «обеспокоенностью». Если [женщина] не хочет, а [мужчина] силой вынуждает ее, это называется «отсечением [желания]». Если совокупление происходит слишком быстро, то это называется «растратою [жизненной си-

лы]». Вот каковы семь утрат.

Поэтому как следует используй восемь выгод и избегай семи утрат, тогда слух и зрение станут чуткими и зоркими, тело станет легким и здоровым, пневма [силы] *инь* укрепится и усилится, годы жизни продлятся, долголетие возрастет и радость и счастье будут обильными.

Есть два дела, которые люди умеют делать от рождения, не учась им: первое — дышать, второе — есть. Помимо этих двух, нет ничего, что можно было бы совершать без обучения. Поэтому то, что прибавляет жизнь, — это еда, а то, что сокращает жизнь, — это половое влечение[42]. Поэтому совершенный мудрец обязательно придерживается определенных правил, совершая соитие. Поэтому первый способ называется «плывущий тигр»; второй называется «цикада восполняет [себя]», [что предполагает] вдыхание [пневмы] извне; третий называется «гусеница-землемер»; четвертый называется «олень вскидывает [рога]»; пятый называется «летящая саранча», [этот способ предполагает] сохранение [пневмы] внутри; шестой называется «обезьяна лезет [на дерево] и сидит [на ветке] на корточках», [что предполагает] вдыхание [пневмы] извне; седьмой называется «прыгающая жаба...»; восьмой называется «скачущий заяц»; девятый называется «стрекоза»; десятый называется «рыба хватает корм».

Вот каковы десять [способов применения своих] сил[43]. Первый [этап] называется «доведением пневмы», второй называется «утверждением влаги»[44], третий называется «упорядочиванием области [уда]»[45], четвертый называется «поглаживанием стебля», пятый называется «[использованием] соответствующего времени», шестой называется «началом проникновения», седьмой называется «легким движением», восьмой называется «ожиданием полноты [удовлетворения]...», девятый на-

зывается «укреплением жизненности», десятый называется «[глубоким] дыханием, [расходящимся по всему] телу»[46]. Вот каковы десять [этапов] совершенствования.

[Способы движений во время соития таковы[47]:] первый называется «[движением] снизу» ...третий называется «[движением] слева», четвертый называется «[движением] справа», пятый называется «глубоким погружением», шестой называется «поверхностным погружением», седьмой называется «быстрым [движением]», восьмой называется «медленным [движением]». Вот каковы восемь путей.

Когда десять [этапов] совершенствования усвоены, десять сил подготовлены, восемь путей [во всех их] сочетаниях [постигнуты], тогда в вечернее время начинай соитие. Пот непрерывно льется, пневма и кровь устремляются к вратам [силы инь]; перед тем как начать двигаться, глубоко вдохни, дабы [пневма] прошла [по всем] каналам, принося пользу сочленениям[48]. После того оцени последовательность восьми путей и состояние своей пневмы. Когда услышишь [издаваемые женщиной] пять звуков, тогда и решай, надо ли заканчивать сразу или же продолжать еще.

Вот каковы восемь движений[49]: первое называется «сжиманием рук», второе называется «сгибанием и [распрямлением] рук [в локтях]», третье называется «ровным подрагиванием [всего тела]», четвертое называется «[сгибанием и] распрямлением ног [в коленях]», пятое называется «скрещиванием бедер», шестое называется «содроганием [всего тела]», седьмое называется «обхватыванием [мужчины] согнутыми [ногами] с боков», восьмое называется «обхватыванием [мужчины] согнутыми [ногами] сверху».

Вот каковы пять звуков: первый называется «вздохом, [исходящим из] закрытого рта», второй называется

«тяжелым дыханием», третий называется «[криком] грусти»[50], четвертый называется «вскрикиванием», пятый называется [«вздохом поцелуев и покусываний»][51]. «Сжимание рук» происходит при желании [четы] соприкоснуться животами. «Сгибание и [распрямление] рук [в локтях]» происходит при желании ласкать и поглаживать [друг друга]. «Обхватывание [мужчины] согнутыми [ногами] с боков» происходит при желании ласк и прикосновений. «Скрещивание бедер» происходит тогда, когда [уд] проникает слишком [глубоко]. «[Сгибание и] распрямление ног [в коленях]» происходит тогда, когда [уд] проникает недостаточно [глубоко]. «Обхватывание [мужчины] согнутыми [ногами] сверху» происходит тогда, когда [уд] не достигает самой [сокровенной] сердцевины [ктеиса]. «Ровное подрагивание [всего тела]» происходит тогда, когда женщине хочется, чтобы [уд] находился неглубоко. «Содрогание [всего тела]» происходит тогда, когда [женщина] получает наивысшее наслаждение. Это называется рассмотрением [сути] восьми [движений].

Когда пневма [женщины] устремляется вверх и ее лицо покраснело, постепенно [выдыхай воздух широко открытым ртом][52]. Когда ее соски стали твердыми и в носу появилась влага, постепенно обнимай ее. Когда на ее языке почти не осталось [белого] налета и язык увлажнился, постепенно прижимайся к ней. Когда жидкость из ее [половых органов] начинает стекать по ее бедрам, постепенно овладевай ею. Когда горло и рот ее наполняются слюной, постепенно [начинай] двигаться. Это называется пятью подходами, и это же называется пятью желаниями[53].

Если [уд] свиреп[54], но невелик, то это из-за того, что [пневма] кожи незрела. Если [уд] велик, но некрепок, это значит, что [пневма] мышц и сочленений незрела. Если

[уд] крепок, но не теплый, это значит, что пневма [духа] незрела. Если эти три [условия] наличествуют, то тогда можно начинать соитие.

Во время первого [совокупления] возникает ощущение прохлады и свежести [в области половых органов]. Во время второго [совокупления] в половых органах появляется запах разваренных костей. Во время третьего [совокупления в половых органах] появляется зловонный запах пережаренного. Во время четвертого [совокупления половые органы ощущают как бы] скольжение по маслу. Во время пятого [совокупления в половых органах появляется аромат] злаков. Во время шестого [совокупления истекающая] сперма становится подобной клейкому рису или пшеничному отвару. Во время седьмого [совокупления появляется способность] долго сдерживаться[55]. Во время восьмого [совокупления истечения из половых органов] становятся подобными маслу. Во время девятого [совокупления истечения] становятся еще жирнее и обильнее. Во время десятого [совокупления] достигается предельное [наслаждение]. После достижения предельного наслаждения [жизненные силы обновляются, как] от свежего утреннего воздуха[56].

[Женские половые органы делятся на следующие части]: первая называется «золотым светом» (или «золотой запрудой». — *Е. Т.*)[57]. Вторая называется «запечатанными письменами»[58]. Третья называется «тыквой горного потока» (или «сокровенным садом». — *Е. Т.*)[59]. Четвертая называется «крысой-самкой»[60]. Пятая называется «хлебным плодом»[61]. Шестая называется «пшеничными рядами»[62]. Седьмая называется «отроковицей»[63]. Восьмая называется «пастбищем»[64]. Девятая называется «лотосовым жилищем...»[65]. Десятая называется «красной». Одиннадцатая называется «красной [жемчужиной]»[66]. Двенадцатая называется «камнем [бе-

лой яшмы»[67]. Обретши [искусство внутренних покоев], не бросай его. Заканчивай [соитие] до того, как [уд] умрет[68], иначе будет вред. Тогда [пневма] будет растекаться [по всему телу, вплоть до] фибр кожи, достигнет поясницы и внутренних органов[69], губы побледнеют [от страсти], а пот заструится, стекая [по ногам] до коленных чашечек. Доведи число [движений во время соития] до сотни, [это наилучшее их число].

Среди людей есть такие, которые [особенно] хорошо умеют вести себя [с женщинами]. Пока женщина не проявит [признаков страсти, они не начинают соития]. Если же женщина пожелала его, то хорошо умеющий сразу же сможет [поступить правильно]. Нельзя ни начинать без подготовки, ни торопиться, ни [чрезмерно] возбуждаться, ни опаздывать. Обязательно нужно действовать постепенно, то останавливаться, то вновь продолжать. Только тогда женщина вполне удовлетворится. Вбирая широко открытым ртом, постоянно выводи [из тела] пневму *инь*, опуская ее вниз, и увеличивай [в себе] пневму *ян*. Вдыхая горлом, направляй вверх пневму [*ян*], чтобы [эти две пневмы] взаимно усиливали друг друга. Тогда [«врата *инь*» у женщины] сами широко раскроются, а когда раздастся «крик грусти» и женщина задвигает [ягодицами], быстро вводи свой [«нефритовый стебель»] в ее «запечатанные письмена».

Во время «тяжелого дыхания» [женщина] испытывает удовольствие и сладость, а также [как бы] зуд — начинай [двигаться]. [В это время][70] [все ее тело] содрогается — старайся продолжать это как можно дольше. Ведь самец относится к категории [силы] *ян*, а *ян* — это внешнее. Самка относится к категории [силы] *инь*, а *инь* — это внутреннее. Поэтому [во время соития уд] самца получает воздействие от трения его внешней поверхности, тогда как самка [наслаждается] от того, что

[уд самца] производит трение у нее внутри. Вот принцип соединения мужского и женского. [Кончай совокупляться], пока еще не наступило пресыщение, [половая слабость возникает от того, что] число [соитий] превышает меру. [До соития] необходимо доставлять радость [друг другу], совершая соитие, следует растягивать его как можно дольше. Если можешь растягивать его как можно дольше, то женщина получает огромное удовольствие. Тогда ты для нее роднее своих братьев и заботится она о тебе больше, чем о своих родителях. Тот, кто способен следовать этому пути, может быть назван «мужем, [постигшим] небесное»[71].

Комментарии

[1] Данный текст относится к памятникам, обнаруженным при раскопках в Чанша-Мавандуе. В оригинале он написан на бамбуковых планках в одной связке с текстом «Различные запретные способы» («Цза цзинь фан»). «Цза цзинь фан» записан на планках №1–11, «Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной» — на планках № 12–67. Поскольку фраза «Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной» написана на отдельной планке, ее можно считать названием памятника. Под *«Дао»* в данном тексте понимаются способы «пестования жизни» (*ян шэн*), «путь продления жизни» (*чан шэн чжи дао*). Важнейшим из этих способов, согласно памятнику, является сексуальная практика.

[2] *Цзошэнь* — одно из даосских божеств. Подробные сведения о нем даются в даосском тексте IV в. н. э. «Канон внутреннего пейзажа желтого двора» («Хуан тин нэй цзин цзин»).

[3] *[Область силы] инь.* — Имеется в виду область половых органов. Сила *инь* в данном контексте — сексуальная энергия как таковая.

[4] Имеется в виду расположение половых органов (*инь*) в нижней части тела, их «скрытость», «тайность».

[5] То есть люди используют различные эвфемизмы для обозначения половых органов.

[6] То есть способен к эрекции.

[7] Смысл фразы реконструирован по аналогии с фразой из японской антологии китайских эротологических и медицинских текстов X в. «И синь фан» («Рецепты, раскрывающие сущность врачевания»), цзюань 28, глава «Четыре совершенства» («Сы чжи»): «Если [уд] тверд, но не теплый, [это значит, что] дух и пневма несовершенны».

[8] Содержание данной фразы реконструировано Чжоу И-моу и его группой по изучению мавандуйских текстов. В оригинале — пропуск нескольких знаков.

[9] Данная фраза в оригинале записана на особой планке и может рассматриваться как заглавие текста. В таком случае предыдущие отрывки являются фрагментами какого-то другого текста.

[10] Промежуточные сезоны названы здесь как символы гармонии *инь* и *ян*, здесь — холода и жары.

[11] *Накопление семени* — то есть накопление спермы как носителя жизненной силы. Интересно, что данный памятник, в отличие от большинства аналогичных текстов, не настаивает на воздержании от эякуляции.

[12] *Влага нефритового источника.* — Имеется в виду слюна.

[13] *Вбирать аромат и благоухание* — то есть вбирать в себя новую пневму посредством дыхательных упражнений.

[14] *Пневмы трех гармоний.* — Согласно «Канону чистой девы» («Су нюй цзин»), входящему в «И синь фан», пневмы трех гармоний (*сань хэ ци*) — это утверждение пневмы (*дин ци*), умиротворение сердца (*ань синь*) и согласие воли (*хэ чжи*).

[15] Данное место указывает на непосредственную связь практики, описанной в данном тексте, с даосскими методами и их целью — обретением состояния бессмертного (*сянь*).

[16] Дословно: «пути, по которым движется вода» (*шуй дао син*).

[17] В тексте на месте указания возраста — пропуск. Цифра реконструирована Чжоу И-моу по аналогии с другими текстами, прежде всего с «Каноном Хуан-ди о внутреннем. Простые вопросы» («Хуан-ди нэй цзин су вэнь»), авторитетным медицинским памятником.

[18] *Сила инь* — здесь: половая сила, либидо.

[19] Дословно: «легким и получающим пользу» (*цин ли*).

[20] *Жар* — одна из категорий китайской медицины, обозначающая патологию, выражающуюся в нарушении баланса сил *инь–ян* в организме с преобладанием *ян* (возбуждения, активности) над *инь* (покоем).

[21] *Прижигание полынью.* — Имеется в виду один из наиболее распространенных методов китайской медицины, так называемая мокса (*цзю*), то есть прижигание определенной акупунктурной точки специальной полынной сигаретой.

[22] Имеется в виду застой крови и пневмы в конечностях, ведущий к их онемению и параличам.

[23] *Пять болезней.* — Речь идет или о болезнях пяти основных внутренних органов (печени, селезенки, легких, сердца, почек), или о пяти признаках одряхления и упадка сил, перечисленных выше (признаках шестидесятилетнего и семидесятилетнего возрастов).

[24] *Регуляция пневмы* (*син ци*) — даосские дыхательные упражнения, призванные обеспечить контроль над движением пневмы (*ци*) в теле человека для увеличения энергетического потенциала и продления жизни. Использовались также в качестве подготовительного этапа при занятиях сексуальной практикой. Регуляция пневмы — основной источник современного *цигун*.

[25] *Введение влаги.* — Имеется в виду заглатывание слюны в ходе подготовительной практики перед соитием.

[26] *Знание момента* — то есть знание времени, наиболее подходящего для соития. Согласно традиционным китайским представлениям, существовали различные временные ограничения на ведение половой жизни: не рекомендовалось жить половой жизнью зимой, в полночь, во время грозы, между полуднем и полуночью. Обычно эти запреты обосновывались, исходя из принципов китайской космологии.

[27] *Вскармливание пневмы.* — Имеется в виду накопление и улучшение качеств спермы посредством диеты и гимнастико-дыхательных упражнений.

[28] *Согласие влаг.* — Имеется в виду обмен слюной между мужчиной и женщиной во время поцелуя. Женщина захватывала зубами верхнюю губу мужчины, мужчина — нижнюю губу женщины, после чего во время поцелуя они обменивались слюной. См. также: «И синь фан», цзюань 28; трактат «О гармонии воль» («Хэ чжи»).

[29] В оригинале вместо иероглифа *цзи* ("собирать") написан иероглиф *цюн* ("исчерпывать"). Исправлено Чжоу И-моу, исходившим из последующего словоупотребления.

[30] *Достижение наполненности.* — Суть данного этапа не совсем ясна. Видимо, речь идет о полноте наслаждения во время соития.

[31] *Утверждение излияния.* — Речь идет об эякуляции. По комментарию Чжоу И-моу, здесь говорится о мерах, препятствующих снижению потенции.

[32] *Запертость.* — Имеется в виду непроходимость мочеполовых путей или затрудненная проходимость.

[33] *Излияние* — преждевременная эякуляция.

[34] *Истощение пневмы.* — Имеется в виду слабость пневмы или неполноценность спермы.

[35] *Отсутствие возможности.* — Имеется в виду импотенция.

Обеспокоенность — беспокойство и волнение во время полового акта.

[36] *Отсечение желания* — совокупление против воли женщины или при ее фригидности.

[37] *Растрата жизненной силы* — слишком быстрое завершение полового акта.

[38] Рекомендуется достаточно медленный темп фрикций (движений) во время полового акта.

[39] То есть когда еще возможна эрекция. Китайские тексты утверждают, что следует прекращать совокупляться ранее полного истощения сил, иначе неизбежно нанесение ущерба здоровью.

[40] В оригинале — пропуск иероглифа. Произведена смысловая реконструкция в соответствии с контекстом.

[41] Излишнее потоотделение рассматривалось в Китае как утрата жизненной энергии «осемененной пневмы» (*цзин ци*), каковой и является, согласно традиционным представлениям, пот.

[42] Имеется в виду неупорядоченная половая жизнь, ведущая к растрате жизненной энергии.

[43] Здесь описываются десять подготовительных приемов гимнастики (*даоинь*) и дыхательных упражнений (*син ци*), рекомендуемых к выполнению перед совокуплением. Конкретный характер данных упражнений неизвестен.

[44] *Утверждение влаги.* — Или «фиксация вкуса» (*дин вэй*). По-видимому, подразумеваются приемы накопления и заглатывания слюны.

[45] Видимо, имеется в виду мысленное направление пневмы (*ци*) в область половых органов.

[46] Скорее всего, речь идет о глубоком дыхании, рекомендуемом после окончания совокупления.

[47] Здесь перечисляются типы возможных движений (фрикций) во время совершения полового акта.

[48] *Сочленения (цзе).* — Возможно, речь идет о мышцах.

[49] Здесь перечисляются и классифицируются ответные движения женщины во время совершения полового акта.

[50] *Крик грусти.* — Название не совсем ясно. Видимо, оно основано на созвучии данного вздоха или вскрикивания женщины и горестного стона.

[51] В оригинале неясно написан иероглиф. Его интерпретация принадлежит современному китайскому ученому Чжоу И-моу.

[52] См. примеч. 51.

[53] Согласно «И синь фану» (цзюань 28, глава «Пять подходов» — «У чжэн»), пять этапов желания женщины совокупиться с мужчиной таковы: мысленное желание; желание, затрагивающее половую сферу; желание ощутить жизненную силу, воплощенную в сперме (цзин); желание получить удовлетворение; желание испытать наиболее полное наслаждение. При первом из них изменяется (учащается?) дыхание, при втором ноздри расширяются и рот приоткрывается, при третьем женщина обнимает мужчину, при четвертом пот увлажняет ее одежду, при пятом ее тело выпрямляется и в глазах ее темнеет.

[54] То есть пенис способен эрегировать.

[55] Видимо, имеется в виду возможность задержать начало эякуляции.

[56] Здесь проводится характерная для китайских эротологических трактатов идея полезности многократных совокуплений, которые рассматриваются и как средство очищения организма.

[57] Здесь начинается «гинекологический» фрагмент текста, имеющий непосредственное отношение к истории науки. В тексте перечисляются двенадцать частей половых органов женщины, число явно нумерологиче-

ски значимое. Интересно, что в тексте совершенно явно одному и тому же органу даются разные названия, дабы соблюсти двенадцатеричную схему. «Золотой свет» — неточная омонимическая замена для «золотой запруды» (*цзинь гоу*), выражения, обозначающего вагинальное отверстие или переднюю часть влагалища.

[58] *Запечатанные письмена* — вагинальное отверстие, вульва, большие и малые срамные губы.

[59] Вагинальное отверстие или передняя часть влагалища. В переводе в скобках в отдельных случаях указаны аналогичные названия из «И синь фана».

[60] Вагинальное отверстие или клитор. Интересно, что в современной китайской медицине «крысиным каналом» (*шу ци, шу гоу*) называется пах.

[61] Клитор.

[62] Девственная плева.

[63] Задняя стенка влагалища.

[64] Боковые стенки влагалища.

[65] Стенки влагалища. Согласно «И синь фану», — «киноварная пещера» (*дань сюэ*).

[66] Отверстие, ведущее из влагалища в шейку матки. По «И синь фану» — «красный барабан».

[67] Задняя стенка влагалища или место сближения прямой кишки и шейки матки.

[68] То есть до того, как будет утрачена способность эрегировать из-за сексуальной пресыщенности.

[69] Дословно: «поясницы и сердца».

[70] В начале фразы — неразборчивый иероглиф.

[71] То есть человеком, постигшим нормы природы; дословно: «небесным мужем» (*тянь ши*).

東
獄
平安

«ИНЬФУ ЦЗИН»

«Иньфу цзин» («Книга о единении сокрытого») — одно из фундаментальных даосских сочинений; оно становится даосской традицией в один ряд с таким текстом, как «Дао-Дэ цзин» Лао-цзы. Текст этот оказал сильнейшее влияние на складывание религиозно-философских концепций средневекового даосизма и, в определенной степени, неоконфуцианства. Так, корифей сунского неоконфуцианства Чжу Си (1130—1200) не только высоко оценивал этот текст, но и написал комментарий к нему. В настоящее время этот текст активно используется в религиозной практике последователей даосизма (как у Небесных Наставников — в ортодоксальной школе «Пути истинного единства» (Чжэн и дао), так и в возникшей в XIII в. «реформированной» школе «Пути совершенной истины» — Цюань чжэнь дао). Текст посвящен общемировоззренческим проблемам даосизма, в нем ясно проявился гомоморфизм даосского мировосприятия, «конструирующего» космос, человека и общество по единому принципу, что дало возможность появления как философских, так и алхимических, оккультных интерпретаций этого памятника. Его небольшой объем (около 400 иероглифов) значительно облегчает как его терминологический анализ, так и изучение комментаторской традиции.

Согласно даосскому учению, автор текста — легендарный Хуан-ди (Желтый Император), хотя существует

и чисто символическая интерпретация этого авторства. Полное название текста «Хуан-ди Иньфу цзин» («Книга о единении сокрытого, написанная Хуан-ди»). Хуан-ди — мифический мудрый правитель Китая III тыс. до н. э., основатель цивилизации. В даосизме рассматривается как отец оккультных наук и бессмертный. Однако, согласно символической даосской экзегеме, здесь речь идет о первостихии «земля» («почва»), с которой соотносится желтый цвет и представление о срединном положении среди первостихий: «земля» как бы царствует над ними. Это ставит «Иньфу цзин» в глазах адепта даже выше «Дао-Дэ цзина». Не исключено, что в древности (период Чжань-го — «Борющихся Царств», V—III вв. до н. э.) действительно существовал текст с подобным названием, во всяком случае, он упоминается в биографии политика Су Циня, входящей в «Исторические записки» («Ши цзи») великого древнекитайского историка Сыма Цяня (145—81? до н. э.), но позднее был утрачен. Существующий ныне текст восходит к VIII в., когда его якобы обрел чудесным образом даос Ли Цюань, написавший и комментарии к нему. Имеются достаточные основания считать Ли Цюаня автором «Книги о единении сокрытого». Текст очень быстро завоевал исключительную популярность в даосских кругах и еще при династии Тан (618—907) довольно активно комментировался. Вершины популярности он достигает при династии Сун (960—1279) — из легко датируемых 16 комментариев к тексту 10 приходятся именно на этот период; к ним можно также присовокупить комментарий Лю Чусюаня, записанный при чжурчжэнской династии Цзина, правившей в то время на севере Китая.

В зарубежной синологии внимание на «Иньфу цзин» обратили давно, однако специальных исследований его учения и тем более комментаторской традиции до сих пор нет. В отечественной науке на текст обращали вни-

мание многие ученые. А. В. Маракуев перевел его на русский язык, но многое в его переводе нуждается в переосмыслении, а его публикация остается труднодоступной. Интересные мысли по поводу ряда основных понятий этого текста принадлежат А. И. Кобзеву. В своей монографии А. И. Кобзев обращается по частному вопросу и к комментаторской традиции. Однако текст никогда ранее не рассматривался в предложенном выше аспекте, никогда не предпринималось и изучение комментаторской литературы, представленной в «Дао цзане», что было бы чрезвычайно важно для уяснения роли и места памятника в даосской традиции.

В «Дао цзане» представлены 20 комментариев к «Иньфу цзину» и соответственно 20 раз повторен и сам текст. «Иньфу цзин» входит в часть «Нефритовых наставлений» («Юй цзюэ лэй») высшего раздела «Дао цзана» («Дун чжэнь бу» — «Раздел, вмещающий Истинное», № 108–127, т. 6, тетр. 54–58), отражающего в основном литературу даосской школы Маошань (или Шанцин — «Высшая Чистота»). Необходимо упомянуть еще один текст «Иньфу цзина» с комментарием Ли Цюаня, по непонятным причинам вынесенный в предшествующую часть «Дао цзана», называемую «Бэнь-вэнь лэй» («Коренные письма»). Существует в «Дао цзане» (32) и текст с параллельным «Иньфу цзину» заглавием — «Янфу цзин» («Книга о единении явного»), никакой особой роли в даосизме не играющий и с «Иньфу цзином» по значению не сопоставимый. Его полное название «Хуньюань янфу цзин» («Книга о единении явного /принадлежащая Первозданному/ Хаосу»).

Комментарии можно разделить на авторские (индивидуальные, приписываемые различным мифологическим персонажам или принадлежащие историческим лицам) и сводные, иногда они представляют собой со-

единение не существующих отдельно комментариев, иногда же в них вкрапляются и комментарии первой группы. Например, первый комментарий («Дао цзан», 103) отображает всю ортодоксальную, по даосским представлениям, традицию комментирования текста от древних Цзян Тай-гуна (XII в. до н. э.?), Гуйгу-цзы (V в. до н. э.?), Чжугэ Ляна (III в.) до Ли Цюаня, комментарий которого ниже («Дао цзан», 110) воспроизводится отдельно.

С точки зрения содержательной, комментарии можно условно разделить на «философские» и «религиозные» («внутренняя» алхимия, теория «обретения» бессмертия и т. п.), хотя жесткое разграничение труднопроводимо. Комментарии «религиозного» типа, как правило, приписываются мифическим личностям (бессмертным, божествам и т. п.). Интересно, что самому Ли Цюаню приписываются два комментария: «философский» («Дао цзан», 110) и «религиозный» («Дао цзан», 119); в его колофоне имя Ли Цюаня не обозначено). Последний комментарий оформлен как беседа Хуан-ди с бессмертными (Пэн-цзу, Чисун-цзы и др.).

Что касается самого текста, то значительных разночтений в его редакциях нет. Иногда опускаются заключительные фразы (видимо, позднейшие интерполяции) или отсутствует традиционное деление на три части. В основном можно выделить две редакции текста: в 447 и 370 иероглифов. Текст написан ритмической прозой, иногда переходящей в стихи, наличествует рифма. В полном варианте (447 иероглифов) можно выделить 97 строк, подавляющее число которых (64) состоит из четырех иероглифов, 14 строк — из пяти иероглифов, шесть — из трех, две — из семи, две — из восьми, две — из двух и одна — из 12 иероглифов.

Изучение комментаторской традиции «Иньфу цзина» приводит к выводу, что и «философская», и «рели-

гиозная» интерпретации текста равно обоснованы — здесь мы имеем дело с религиозной философией и религией, не чуждающейся теологической спекуляции. Энигматический и лаконичный язык памятника легко допускает оба истолкования, что во многом коренится в указанной выше особенности даосского мировоззрения, в его склонности к построениям по аналогии, к гомоморфизму, переходящему в изоморфность, что позволяет в одной и той же терминологии описывать космогонические процессы, процессы, протекающие в микрокосме-теле, и алхимический процесс, моделирующий космический. Подобный вывод еще раз демонстрирует отсутствие какого-либо непреодолимого разрыва между даосской религией и даосской философией, показывает единство даосизма, общность их методологии и мировоззренческих принципов. Но чтобы этот вывод не выглядел голословно, обратимся непосредственно к текстам.

Перевод выполнен по полной (447-значной) версии «Иньфу цзина» в тексте «Дао цзана» с использованием современного издания памятника: «Да дао по и чжи чжи. Инь-фу цзин цянь цзе». Тайбэй, 1965. Разбивка текста на пункты дана по указанному современному изданию.

Книга о единении сокрытого

I

1. Созерцать Небесное *Дао*-Путь, блюсти действия Неба, — вот и все.

2. У Неба пять воров[1]. Видящий их процветает. Пять воров в сердце — действуют сообразно с Небом. Тогда Вселенная в твоих руках, мириады превращений родятся в твоем теле.

3. Природная сущность Неба — человек. Сердце человека — Пружина. Установилось *Дао*-Путь Неба и Земли, и благодаря этому утвердился человек.

4. Стоит Небу проявиться, убивая Пружину, и перемещаются звезды, меняются местами созвездия. Стоит Земле проявиться, убивая Пружину, и выползают на сушу драконы и змеи. Стоит человеку проявиться, убивая Пружину, и Небо и Земля переворачиваются. Стоит Небу и Земле проявиться в гармонии, и мириады превращений утверждаются окончательно[2].

5. В природной сущности есть искусность и бездарность; они могут быть утаены и скрыты. Порочность девяти отверстий коренится в «трех насущных»[3]. Они могут пребывать и в движении, и в покое.

6. Огонь родился в дереве, и беда только лишь проявилась — ее необходимо преодолеть. Порочность родилась в государстве, и время только лишь сдвинулось — ее необходимо уничтожить. Познавший это совершенствуется, упражняясь. Его называют совершенномудрым.

Конец «Главы об обретении состояния святого-бессмертного, объемлющей Одно и указующей *Дао*-Путь».

II

1. Небо рождает, Небо убивает. Таков принцип *Дао*-Пути[4].

2. Небо и Земля — грабители всего сущего. Все сущее — грабитель человека. Человек — грабитель всего сущего. Три грабителя пребывают в согласии, тогда Триада умиротворяется[5]. Поэтому и говорится: «Питайся в должное время, и все кости будут соответствовать норме; приведи в действие эту Пружину, и мириады превращений умиротворятся».

3. Человек знает, что его дух одухотворяет его, но не знает, что благодаря не-духовному он одухотворяется.

4. У солнца и луны свое число, у великого и малого свое установление. Совершенномудрый подражает жизни, его дух испускает сияние. Такова грабительская Пружина. Никто в Поднебесной не может ее увидеть, никто не может познать. Благородный муж обретает ее и стоек в беде. Низкий человек обретает ее и имеет жалкую участь.

Конец «Главы об обогащении государства и умиротворении народа, указующей закон».

III

1. Слепой прекрасно слышит. Глухой прекрасно видит. Утрата и выгода имеют один исток. Обрети десятикратную пользу, так используя войско. Трижды в сутки возвращайся к этому. Используя войско, обретешь десятитысячную пользу.

2. Сердце рождается в вещах и умирает в вещах. Пружина находится в глазах.

3. Небо не милосердно, но оно рождает великое милосердие. Когда проносятся грозы или свирепствуют вихри, никто не смеет шелохнуться. Пришла музыка, и природная сущность изобильна. Пришел покой, и природная сущность умеренна.

4. Небо безмерно себялюбиво, но в действиях оно безмерно бескорыстно. Ухвати это, упорядочивая пневму.

5. Жизнь — корень смерти. Смерть — корень жизни. Милосердие рождается во зле. Зло рождается в милосердии.

6. Глупцы становятся совершенномудрыми, постигая Небесные письмена и принципы Земли. Я вразумляюсь, постигая письмена времен и принципы сущего[6].

7. Люди с помощью глупости пекутся о совершенной мудрости. Я с помощью не-глупости пекусь о совершенной мудрости. Люди с помощью чудесного надеются стать совершенномудрыми. Я с помощью не-чудесного надеюсь стать совершенномудрым. Кто бросается в воду или входит в огонь, тот сам идет навстречу гибели.

8. Самоестественный *Дао*-Путь пребывает в покое. Поэтому он породил Небо, Землю и все сущее. *Дао*-Путь Неба и Земли всепроникающ. Поэтому *инь* и *ян* взаимно преодолеваются, *инь* и *ян* подталкивают друг друга и превращения следуют должной чередой.

9. Поэтому совершенномудрый знает, что самоестественному *Дао*-Пути нельзя противиться, Поэтому он упорядочивает себя, устремляясь к пребывающему в вечном спокойствии *Дао*-Пути. Посредством исчисления и правил нельзя достичь единения с ним. Итак, есть чудеснейший сосуд. Он рождает мириады образов, восемь триграмм, знаки цзя цзы[7], пружину духов, сокрытие демонов. Искусство взаимного преодоления *инь–ян* пронизывает своим светом все образы[8].

Примечания

[1] *Пять воров* (*у цзэй*) — здесь имеются в виду пять первостихий китайской традиционной философии (вода, дерево, огонь, земля, металл). Они представляют собой пять модификаций единого энергетического субстрата всего сущего — пневмы-*ци* в ее отрицательных (*инь*) и положительных (*ян*) модусах. Соотносятся с пятью направлениями (четыре основные стороны света и центр), пятью добродетелями, пятью звездами, пятью священными вершинами, пятью вкусами и т.д., выступающими в качестве универсальных классификационных групп. В «Иньфу цзине» они названы «ворами» (*цзэй*) или «грабителями» (*дао*), так как, согласно основному положению текста, в мире все взаимосвязано, все существует за счет связи с другим, как бы «воруя» энергию у иного, друг у друга. Отсюда и интерпретация даосского совершенствования как «грабительского похода на небо», ибо даосский адепт как бы использует природные силы для достижения своих целей (прежде всего для обретения бессмертия). Таким образом, эта доктрина сообразуется с раннедаосской концепцией *у вэй* («не-деяние»), понимаемой как учение о жизни и гармонии с природной закономерностью.

[2] Здесь излагается очень важное для всей китайской философии учение о гармонии всего сущего (прежде всего универсальной космической Триады — Неба,

Земли и Человека, в которой человек занимает центральное место. Нарушение этой гармонии приводит к трагическим катаклизмам.

Пружина (или механизм, *цзи*) — одно из важнейших понятий даосизма, впервые употребленное еще Чжуанцзы (IV—III вв. до н.э.). Под ней понимается как бы «движущая сила природы» (и человеческого организма, «нерукотворное жизненное движущее начало организма»). Другое значение этого термина — «хитрое, коварное приспособление, плод рук человеческих», «механизм». «Иньфу цзин» использует омонимическую полисемию этого термина, обыгрывая рассматривавшиеся выше идеи «воровства», «грабительства» как обозначения естественно природной взаимосвязи.

[3] «*Три насущных*» (*сань яо*) — уши, глаза и рот, т. е. основные органы чувственного восприятия.

[4] Эта фраза пропущена в редакции Ли Цюаня («Дао цзан», 110).

[5] Имеются в виду Небо, Земля и Человек.

[6] Здесь заканчивается ряд редакций «Иньфу цзина» (в частности, «Дао цзан», 111 и «Дао цзан», 119). Ли Цюань («Дао цзан», 110) здесь заканчивает часть «Иньфу цзина», выделяя, в отличие от большинства комментаторов, заключительную, четвертую часть, сопровождаемую лишь краткими афористическими комментариями, тавтологичными в большей или меньшей степени. Можно предположить, что здесь кончается первоначальная редакция «Иньфу цзина». Обращает на себя внимание употребление выражений «письмена времен» и «принципы сущего» (шу у вэнь ли), а также «Небесные письмена» и «принципы Земли» (тянь вэнь ди ли). Здесь, согласно комментарию «Дао цзана» (111), под «письменами времен» и «принципами сущего» следует понимать «людские дела» (жэнь ши), тогда как во втором

словосочетании «принципы Земли» (к которым, вероятно, можно отнести и «людские дела») противопоставляется созерцание «Небесных письмен» (узоров), т. е. созвездий. Здесь можно усмотреть скрытую полемику с каноническим текстом конфуцианства (высоко чтившимся и даосами) «И цзином» («Книгой перемен»), в одном из «крыльев» (приложений) которого («Си цы чжуань», ч. 1, § 4) говорится о должном созерцании «Небесных письмен» и «принципов Земли». Данный пассаж (прежде всего интерпретация слова *у* как вещь, объект как *ши* — дело) указывает на правоту А. И. Кобаева, сближающего эти два понятия.

[7] Восемь триграмм (*ба гуа*) — комбинации непрерывных (*ян*) и прерывистых (*инь*) черт «Книги перемен», символизирующих определенные состояния пневмы-*ци*, рассматривались также как «восемь образов», появляющихся в процессе космогенеза. Знаки *цзян цзы* — первые циклические знаки 10-членного и 12-членного набора, обозначающие первый год 60-членного цикла. Здесь, видимо, символ «начала» мира и календаря как такового.

[8] В редакции Ли Цюаня нет фрагмента 9 гл. 3 «Иньфу цзина». Надо отметить, что в своих кратких комментариях к заключительным строкам трактата Ли Цюань лишь «цитирует» своих псевдопредшественников: Чжан Ляна, Чжуге Ляна и др. Это еще больше усиливает впечатление, что первоначальный «ли-шоаневский» текст не имел этого значения, добавленного другими комментаторами позднее. Это впечатление усугубляется тем, что стилистика текста явно отличается от предыдущего. Все длинные строки (в том числе одна из 12 иероглифов) встречаются именно здесь, тогда как в тексте в целом преобладают фразы в три, четыре (чаще всего) и пять иероглифов.

«ГУАНЬ ИНЬ-ЦЗЫ»

Этот знаменитый текст назван по имени легендарного начальника западной пограничной заставы, для которого Лао-цзы якобы написал «Дао-Дэ цзин». В действительности написание этого чрезвычайно оригинального и сравнительно небольшого текста (9 глав) относится к VIII в. В 742 г. некто Тянь Тунсю сообщил императору Сюань-цзуну, что ему явился Лао-цзы и открыл, что в стене древнего дома Инь Си (Гуань Инь-цзы, то есть Мудреца Инь с заставы) спрятан написанный древним мыслителем текст. Посланцы императора действительно обнаружили в указанном месте книгу (подобного рода «открытия» текстов весьма характерны для Китая, начиная с эпохи Хань, когда в стене дома Конфуция были найдены тексты, якобы сохранившиеся во время сожжения конфуцианских книг при Цинь).

Таким образом, текст «Гуань Инь-цзы» можно отнести к VIII в. Однако возможно, что он был создан еще позднее, при Пяти династиях (X в.) или даже при Сун, поскольку первые цитаты из этого памятника встречаются только в стихах Хуан Тинцзяня (1045—1105). Вместе с тем в эпоху Хань был известен одноименный текст аналогичного объема, который был, видимо, утерян еще в древности, поскольку не упоминается вплоть до появления ныне известного текста. Предисловие Гэ Хуна к «Гуань Инь-цзы» также, безусловно, является поздней под-

делкой. О позднем происхождении памятника свидетельствует его терминология, апелляция к средневековой магической практике и сильнейшее влияние буддизма. Несмотря на декламируемый традицией авторитет этого памятника в качестве книги самого Инь Си, текст стоит несколько особняком среди даосских сочинений и практически не оказал значительного влияния на средневековый даосизм. Причина тому — чрезвычайная оригинальность учения «Гуань Инь-цзы», делающая его не только нестандартным даосским текстом, но и в известном смысле выходящим за рамки основного направления развития традиционной китайской мысли. Однако вызванные сильным буддийским влиянием новации не сводятся лишь к пассивной рецепции буддийского подхода, «буддизации», но значительно переработаны в тексте и поданы в весьма трансформированном виде.

Наиболее сильно сказались на учении «Гуань Инь-цзы» теории виджнянавады (китайская школа Фа сян, *санскр.* Дхармалакшана) об активной проецирующей свое содержание функции сознания, хотя заметно также и влияние мадхъямики с ее резким отрицанием доктрины самодостаточного существования (*санскр.* Свабхава, *кит.* «цзы син») любой единоличности и подчеркиванием учения о лишенности единичности сущностного бытия, ее «я» (*санскр.* Найратмья). Вместе с тем прокреационистская и протеистическая тенденции «Гуань Инь-цзы», столь не характерные для китайской традиции, не могут объясняться простым усвоением буддийских идей, поскольку иррелевантны и буддийской традиции. Поэтому речь должна идти о существенной переработке содержания буддийских теорий, оказавших влияние на автора «Гуань Инь-цзы».

Впервые в истории китайской мысли метафора сновидения (восходящая еще к «Чжуан-цзы») употребляет-

ся в «Гуань Инь-цзы» не для иллюстрации тезиса о нерасчленимом «хаотическом» («вань у хунь-хунь дунь-дунь») единстве сущего с перетеканием одного в другое и бесконечными взаимопревращениями или об относительности «миров» сна и бодрствования, а для утверждения тезиса о порождающей функции сознания. Эта идея сопровождается другой, известной китайскому буддизму, но чуждой нативной традиции, — идеей логического субъекта перед объектом и зависимость последнего от первого (причем для *дао*, впервые трактуемого как субъект, постулируется самодостаточность бытия, что, однако, не противоречит доктрине лишенности «я», поскольку *дао* одновременно оказывается некоей тотальностью бытия). Сложнее обстоит дело с прокреационистской тенденцией, связанной с проблемой *дао*-субъекта. Как уже отмечалось в начале монографии, в Индии буддизм разработал антитеистическую доктрину ниришваравада (как частный случай анатмавады), однако в Китае, где теистические направления отсутствовали, данная доктрина утратила свою актуальность, а метафизика китайских школ буддизма с этерналистскими и субстанциалистскими тенденциями стимулировала протеистические тенденции в даосизме. Именно такого рода влияние буддизма, уже опосредованного нативной китайской традицией, и имеет место в «Гуань Инь-цзы». Сама же доктрина ниришваравады была предана в Китае забвению.

Следует, правда, отметить, что тенденции к теистическому осмыслению *дао* имплицитно присутствовали уже в «Чжуан-цзы». Так, в шестой главе «Да цзун ши» («Великий предок-учитель») *дао* именуется «предком» — *цзун* (по комментарию Ван Сяньцяня, это то же самое, что *чжу* — повелитель, господин) и «учителем» — *ши:* «О мой учитель! О мой учитель! Ты расчленяешь

все сущее на мельчайшие частицы!» Ван Сяньцянь комментирует: «В восклицании "О мой учитель!" он называет учителем *дао*. Предок — это повелитель». Чжуан-цзы называет *дао* «создателем сущего» («цзао у», «цзао у чжэ»), что указывает на присутствие как тенденции к персонификации, так и к креационизму. Однако вплоть до взаимодействия с буддизмом данная тенденция оставалась латентной и в целом маргинальной для даосской традиции. Что же касается тезиса о самодостаточном *дао*-субъекте, то он мог возникнуть лишь при наличии китайской интерпретации термина «*сваб-хава*» (*кит.* «цзы син», где *цзы* — сам, а *син* — природа, сущность, характер), воспринятого в Китае как некая вечная самостная сущность, сущее «в себе и для себя».

Для текстологического подтверждения выдвинутых выше положений приведем некоторые фрагменты памятника, но прежде резюмируем основное философское содержание текста.

1. В «Гуань Инь-цзы» *дао* выступает как творящее начало, квалифицируемое как самосущий субъект, единотелесный с порожденным им космосом.

2. Процесс космопорождения имеет не натуралистический, как в стандартном даосизме, а идеальный характер (космогенез сравнивается со сновидениями, созданными силой мысли).

3. Дао квалифицируется в качестве трансцендентального условия речи и мышления, которые, однако, не могут быть направлены на свой источник. Отсюда необъективируемость, невербализируемость и непознаваемость *дао* средствами дискурса.

4. Выдвигается тезис о вторичности объекта по отношению к субъекту, прежде всего к *дао* как субъекту в собственном смысле.

5. Отрицается самосуществование единичностей в качестве самодостаточных сущностей. Каждая единичность, взятая «в себе», лишена сущности («я»). Таковой наделен только *дао*-универсум, имеющий творческий дар и способность к обретению бессмертия.

6. Мир объектов существует вне человеческого сознания, которое так же, как и мир, зависит от *дао* как абсолютного субъекта. Вместе с тем человеческое сознание изоморфно универсальному и наделено порождающими потенциями, реализуемыми в медитативной практике и магических операциях.

Глава 1
Мироздание (*Дао*-путь)

1. Гуань Инь-цзы сказал: «Без *Дао*-Пути нельзя было бы говорить, но то, о чем нельзя сказать, и есть *Дао*-Путь. Без *Дао*-Пути нельзя было бы мыслить, но то, о чем нельзя мыслить, и есть *Дао*-Путь. Небо и сущее крутятся в бурлящем водовороте, люди и их дела спутаны и переплетены, во множестве кружатся в коловращенье, со звоном сталкиваются, борясь друг с другом. Молниеносно сменяются — как будто есть и вот уже исчезли. Однако они ратоборствуют с ним, они латами защищаются от него, поносят его, кричат на него, уходят от него и нуждаются в нем. Говорить о нем — как дуть на тень, думать о нем — как разрезать пылинки. Совершенная мудрость и ум порождают заблуждение, демоны и духи не обладают сознанием. Только то, что нельзя соединять, чего нельзя достичь, нельзя измерить, нельзя разделить, называют Небом, называют судьбой, называют духом, называют изначальным, а все это вместе называют *Дао*-Путем».

2. Сказал: «Если бы не было единой вещи, то это не было бы Небом, если бы не было единой вещи, то это не было бы судьбой, если бы не было единой вещи, то это не было бы духом, если бы не было единой вещи, то это не было бы изначальным. И все сущее таково. Как же человеку быть иным? Люди могут сказать: "Небо", люди могут сказать: "Дух", люди могут встретить свою судьбу и проникнуть в изначальное. Но не могут сказать: "То — Небо, а это не Небо, то — дух, а это не дух, то — судьба, а это не судьба, то — изначальное, а это не изначальное". Таким образом, те, кто почитает мое *Дао*-Путь, внутри единой вещи познают Небо, исчерпывают дух, встречают судьбу, постигают изначаль-

ное. Изучающие его прилепляются к различиям в именах, расчленяют тождественные сущности. Обретение его — единение с тождественными сущностями, забвение о различиях в именах».

3. Сказал: «Созерцать *Дао*-Путь — это как созерцать воду. Тот, кто считает созерцание болота еще недостаточным, тот тогда идет к реке Хуанхэ, к реке Янцзы и говорит: "Вот предел вод". Но тот, кто не различает, понимает, что наша слюна, соки и слезы — все это тоже вода».

4. Сказал: «В *Дао*-Пути нет человека. Совершенномудрый человек не видит, что одно — это *Дао*-Путь, а другое — это не *Дао*-Путь. В *Дао*-Пути нет "я". Совершенномудрый человек не считает так: "Я приближаюсь к *Дао*-Пути" или "Я удаляюсь от *Дао*-Пути". И так как он не обладает *Дао*-Путем, то он и не лишен *Дао*-Пути. Так как он не обрел *Дао*-Путь, то он и не утратил *Дао*-Пути».

5. Сказал: «Не знающие *Дао*-Пути, гадающие, будучи помрачены рассудком, будто стреляют в перевернутый кубок. Наверху есть золото, есть нефрит, в середине есть рога, есть перья, внизу есть черепица, есть камни. Это так или не так? Только расставленная утварь знает это».

6. Сказал: «Один гончар может создать мириады кувшинов, но никогда не будет ни одного кувшина, который мог бы создать гончара, мог бы повредить гончару. Одно *Дао*-Путь может создать мириады существ, но никогда не будет ни одного существа, которое могло бы создать *Дао*-Путь или повредить *Дао*-Пути».

7. Сказал: «*Дао*-Путь безбрежен и туманен и лишен знания. Сердце темно и смутно и лишено пут. Существа чередуются, сменяя друг друга и не имеют изъянов. Молния стремительно проносится, песок легко вздымается. Совершенномудрый человек, таким образом, знает, что сердце едино, сущее едино, *Дао*-Путь един. Эта

Триада, вновь гармонизируясь, становится единым. Если бы таким образом каждое из них не было единым, то и Триада не была бы единым. Если бы таким образом все не было единым, то это нанесло бы ущерб единому».

8. Сказал: «Будем считать глиняный таз за водоем, а камень — за остров. Рыба кружит вокруг, плавает, не зная, сколько сотен тысяч верст она проплыла, но все никак не доплывет до его конца. Так в чем же причина? Здесь вода ниоткуда не истекает и никуда не впадает.

Так и у *Дао*-Пути совершенномудрого человека у основания нет головы, у завершения нет хвоста. Благодаря этому откликающиеся на его зов существа не могут дойти до его конца».

9. Сказал: «Не люби *Дао*-Путь. Любовь — это вода. Не созерцай *Дао*-Путь. Созерцание — это огонь. Не следуй за *Дао*-Путем. Следование — это дерево. Не говори о *Дао*-Пути. Речь — это металл. Не думай о *Дао*-Пути. Мысль — это земля[1]. Только совершенномудрый человек может, не отрываясь от исконных чувств, взойти к Небесному *Дао*-Пути. Если в сердце еще не возрос росток, то и *Дао*-Путь введет в заблуждение».

10. Сказал: «Тяжелые облака закрыли небосвод, воды реки и заводей мрачны. Рыба плывет в мутной воде. Вдруг видит: в освещенной воде движется пища, счастливый дар Небес. Рыба устремляется к ней, но гибнет на рыболовном крючке. Не знающие, что "я" лишено "я", но следующие *Дао*-Пути, тоже таковы».

11. Сказал: «Что касается магических способов, то в Поднебесной их много. В одних восхваляется сумрак, в других восхваляется свет. В иных восхваляется сила, в прочих восхваляется слабость. Удерживание этого — дело, неудерживание этого — *Дао*-Путь».

12. Сказал: «*Дао*-Путь нельзя обрести до конца. То, что можно обрести, называют благой силой — *дэ*, не

называют *Дао*-Путем... *Дао*-Путь нельзя осуществить до конца. То, что можно осуществить, называют первостихией, но не называют *Дао*-Путем. Совершенномудрый человек ублаготворяет свою жизнь тем, что можно обрести, тем, что можно осуществить, а тем, что нельзя обрести, тем, что нельзя осуществить, ублаготворяет свою смерть».

13. Сказал: «После того как услышали о *Дао*-Пути, появились такие, у которых есть, что совершать, есть чего держаться, — поэтому они идут к людям. Есть и такие, у которых нет того, что можно совершать, нет того, чего можно держаться, — поэтому они идут к Небу. Совершающие непременно потерпят поражение. Придерживающиеся непременно понесут утрату. Поэтому, услышав о *Дао*-Пути утром, можно умереть вечером».

14. Сказал: «Раз чувства во мраке, то человек является совершенномудрым. Раз чувства в добре, то человек является мудрецом, раз чувства во зле, то человек является ничтожным.

Раз чувства во мраке, то у человека в самом наличии находится отсутствие, которое нельзя обрести, нельзя показать. Раз чувства в добре или зле, то в самом отсутствии появляется наличие, которое нельзя обрести, но можно утаить. Раз чувства в добре или зле, то, значит, есть и сознание. Только у живых существ есть оно. Раз чувства во мраке, то, значит, нет и сознания. Обширны пространства под небом и нет места, где не было бы *Дао*-Пути».

15. Сказал: «Нельзя, чтобы совершенномудрый человек усердно трудился, не пребывая в праздности, — тогда говорят, что *Дао*-Путь с усилием свершается. Нельзя, чтобы совершенномудрый человек твердо придерживался бы норм и не имел легкости, — тогда говорят, что *Дао*-Путь удержанием обретается. Совершенномудрый че-

ловек усердно трудится, наподобие выпущенной из лука стрелы. Другое является причиной его осуществлений. Я осуществляю не сам по себе. Совершенномудрый человек твердо придерживается норм наподобие того, как держат стрелу. Другое является причиной его придерживания. Я не сам по себе придерживаюсь».

16. Сказал: «Если посредством слов, действий, учения, познания искать *Дао*-Путь, то они будут лишь пребывать в постоянном коловращении и никогда не наступит момент обретения. Знай, что слова подобны журчанию источника, знай, что действия подобны полету птиц, знай, что учение подобно попытке схватить отражение, знай, что познание подобно сознанию планов во сне. Тогда не успеешь и вздохнуть, как наступит единение с *Дао*-Путем».

17. Сказал: «Если при помощи дел создавать вещи, то это трудно, а если при помощи *Дао*-Пути отбрасывать вещи, то это легко. Среди вещей Поднебесной нет таких, которые не создавались бы с трудом и не портились бы легко».

18. Сказал: «Одна искра пламени может сжечь все сущее. Сущее погибнет — где же огню существовать? Один вздох *Дао*-Пути может погрузить во мрак все сущее. Сущее погибнет, — где же *Дао*-Пути пребывать?»

19. Сказал: «Среди живущих в мире людей есть умершие через один день после рождения, есть умершие через десять лет после рождения, есть умершие через сто лет после рождения. Умершие через день как бы лишь вздохнув, сразу обретают *Дао*-Путь, умершие через десять и через сто лет как бы через промежуток времени обретают *Дао*-Путь.

Те же, что еще не умерли, хотя и действуют разумно и мудро, связали свою славу со славой жизни, а не со славой смерти. Те, кто еще не обрел единения с *Дао*-

Путем, хотя и действуют разумно и мудро, связали свою славу со славой дел, а не со славой *Дао*-Пути».

20. Сказал: «Если не знать, что мой *Дао*-Путь бессловесен и недеятелен и посредством слов и действий искать *Дао*-Путь, то вдруг натолкнешься на другую вещь и наперекор всему ухватишься за нее, как за *Дао*-Путь.

Многие люди не понимают, что если, отбросив исток, искать течение, то никогда не найдешь истока, а если, отбросив корень, идти к вершине, то никогда не обретешь корня».

21. Сказал: «Среди таких занятий, как стрельба из лука, управление колесницей, игра на цитре, игра в шашки, нет ни одного дела, овладеть которым можно было бы за время одного вздоха. Только *Дао*-Путь — неоформленный, безграничный; по этой причине обрести его можно за время одного вздоха».

22. Сказал: «Если сошлись два стрелка из лука, то будут смотреть, кто искусен, а кто неумел. Если сошлись два игрока в шашки, то будут смотреть, кто выиграл, а кто проиграл. Если сошлись два человека, обретшие *Дао*-Путь, то им нечего будет показывать друг другу. У тех, кому нечего показывать, нет ни искусства, ни неумения, ни выигрыша, ни проигрыша».

23. Сказал: «Мое *Дао*-Путь, как море. Если в море бросить сотни миллиардов кусков металла, то все равно ничего не увидишь. Если в море бросить сотни миллиардов камней, то все равно ничего не увидишь. Если в море бросить сотни миллиардов комьев грязи, то все равно ничего не увидишь. В море могут плавать и огромные рыбы-гунь, и огромные киты. Море вбирает в себя множество вод, но даже после получения их в нем не появляется избытка. Море выпускает из себя множество вод, но даже после отделения их в нем не появляется недостатка».

24. Сказал: «Мое *Дао*-Путь, как темное место. Ведь находящиеся на свету не видят во тьме ни одной вещи, а находящийся в темноте может видеть в освещенном месте многочисленные предметы».

25. казал: «Гиря ничтожного человека тянет его ко злу, гиря благородного мужа тянет его к добру. Гиря совершенномудрого человека тянет его к тому, что не обретаемо. Только то, что не обретаемо и есть то, что приводит к *Дао*-Пути».

26. Сказал: «Мое *Дао*-Путь, как меч. Если лезвием рассекать вещи, тогда будет польза, если рукой хвататься за лезвие, тогда будет рана».

27. Сказал: «Чашки не спрашивают бобы, бобы не отвечают чашкам. Черепица не спрашивает камни, камни не отвечают черепице. Если *Дао*-Путь также не утрачен, какие могут быть вопросы, какие могут быть ответы? Единая пневма то приходит, то уходит, где же *Дао*-Путь пребывает?»

28. Сказал: «Смотрящий на *Дао*-Путь снизу вверх встает на цыпочки. Как *Дао*-Путь, он стремителен и знает дела *Дао*-Пути, но не знает пути *Дао*-Пути. Таким образом, совершенномудрый человек не смотрит на *Дао*-Путь и голоден, не опирается на *Дао*-Путь и изобилен, не заимствует *Дао*-Путь у совершенномудрых, не продает *Дао*-Путь глупцам».

Глава 2
Опоры (создание Неба и Земли)

1. Гуань Инь-цзы сказал: «Как изготавливают пиалу или чашу, или вазу, или кувшин, или горшок, или блюдо, так можно создать и Небо и Землю. И гадание по черепаховому панцирю, и по стеблям тысячелистника, и по разбитой черепице, и по узорам камня может сообщить о грядущем счастье или горе. Это знание оформляющего принципа всего сущего. Единая вещь объемлет его. Все существа объемлют ее. Каждое не заимствует друг у друга. Если моя сперматическая эссенция[2] придет в гармонию со сперматической эссенцией другого и две сперматические эссенции схватят друг друга, то дух откликнется на это. Одна курица и один петух рождают яйцо, одна самка и один самец рождают детеныша. Оформленность — сперматическая эссенция другого. Принцип — дух другого. Любовь — вода, созерцание — огонь. Любовь держит, а созерцание служит причиной — это дерево. Созерцание представляет, а любовь схватывает — это металл. Вначале идея, исходящая из пневмы единого начала, соберется в полной мере в единой вещи, удержит любовь и так придет в гармонию с оформленностью другого. Внутренний мрак созерцает ее и так придет в гармонию с принципом другого, тогда и будет существовать образ. Образ единого круговращения окружает Великую Пустоту. То, что поднимается из ее середины, — это Небо, то, что опускается из ее середины, — это Земля. Не может быть того, что поднялось бы и не опустилось, не может быть того, что опустилось бы и не поднялось. Поднимающееся — это огонь, опускающееся — это вода. То, что хочет подняться, но не может подняться, — это дерево; то, что хочет опуститься и не может опуститься, — это металл.

Дерево — такая вещь, сверля которую, получают огонь, а скручивая ее, получают воду. Металл — такая вещь, ударяя по которой, получают огонь, а выправляя (?выплавляя), получают воду. Металл и дерево — это соединение воды и огня. Вода — это сперматическая эссенция в Небе. Огонь — это дух в земле. Дерево — это мыслящая душа в человеке, металл — это животная душа в сущем. Круговращение без конца — это время, содержащее все, и имеющее место — это пространство. Только Земля начинает и завершает это. Она — разъясняющее это, она — обнаруживающее это».

2. Сказал: «Люди Поднебесной не умеют исчислять миллиарды и триллионы. Все люди видят сны, и все они различны. Сон одной ночи отличается от сна другой ночи. В них есть Небо, есть Земля, есть люди. Есть вещи, и все они созданы мыслью. Поэтому и не могут исчислить бесчисленное словно роящиеся пылинки. Откуда же знать, что и эти Небо и Земля не созданы мыслью?!»

3. Сказал: «Сердце соответствует финику, печень соответствует вязу. Я пронизываю Небо и Землю, в сумрачном сне обнаруживаю воду, в ясном сне обнаруживаю огонь. Небо и Земля пронизывают меня. Я и Небо и Земля вроде бы едины, а вроде бы и раздельны, в смутности и неясности каждое возвращается к себе».

4. Сказал: «Хотя Небо и Земля велики, они имеют цвет, имеют оформление, имеют меру, имеют протяженность. А у меня есть то, что не имеет цвета, не имеет оформления, не имеет меры, не имеет протяженности, и все Небо, и вся Земля благодаря этому существуют».

5. Сказал: «Бывает, что и люди, и другие существа умирают в утробе или умирают в яйце. Хотя Небо и Земля велики, не знаю незыблемости другого. Исчислить Небо и Землю — это значит классифицировать свое сознание. Например, если рука не коснется лез-

вия, лезвие не ранит человека».

6. Сказал: «Во сне, в зеркале, в воде есть представляемый образ Неба и Земли. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли сновидений, тот бодрствует и не спит. Тот, кто хочет уйти от зеркального Неба и Земли, тот не смотрится в зеркало. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли в воде, тот не пополняет блюдо. Наличие или отсутствие другого зависит от этого, а не от другого[3]. Таким образом, совершенномудрый человек не уходит от Неба и Земли, а уходит от сознания».

7. Сказал: «Небо не само по себе стало Небом, есть тот, кто сотворил Небо. Земля не сама по себе стала Землей, есть тот, кто сотворил Землю. Например, комнаты, балки, лодки, колесницы сделаны человеком. Другое не само себя создало. Знай, что другому есть от кого зависеть. Знай, что этому не от кого зависеть. Наверху не увидеть Небо, внизу не увидеть Землю, внутри не увидеть "я", вовне не увидеть людей».

8. Сказал: «Есть временная пневма. Если бы это была не пневма, то никогда не было бы дней и ночей. Есть пространственное оформление. Если бы это было не оформление, то никогда не было бы юга и севера. Что называют не-пневмой? То, что самопорождает пневму, подобно взмахам веера для получения ветерка. Если некто не будет махать веером, то не будет и пневмы ветра. Если некто будет махать веером, то это и будет называться пневмой. Что называется неоформлением? То, что самопорождает оформление, подобно сверлению дерева для получения огня. Если некто не будет сверлить дерево, то не будет и оформленности огня. Если некто будет сверлить дерево, то это и будет называться оформленностью».

9. Сказал: «Похоже, что мороз и жара, холод и тепло того же рода, что черепица и камни: разведешь огонь,

тогда горячие, польешь водой, тогда холодные. Выдыхаешь воздух, тогда теплый, вдыхаешь, тогда холодный. По этой причине внешние вещи то появляются, то исчезают и тем подобны черепице и камням. Реальность не появляется и не исчезает. Например, отражение в воде может то появляться, то исчезать. Но если говорить о самой воде, то в ней поистине ничего не появляется и не исчезает».

10. Сказал: «Если тканью махать в пустом пространстве, то появится ветер. Если пневма выдохом овевает вещи, то появится вода. Воды стекаются с водами и журчат. Камень бьет по камню и дает искру. Отсюда видно, что ветер, дождь, гром, молнию — все это можно сделать. Следовательно, ветер, дождь, гром и молния рождены по причине наличия пневмы, а пневма рождена по причине наличия сердца. Это похоже вот на что: если в сознании представить сильный огонь, то ощутишь жар, если в сознании представить многоводье, то ощутишь холод. Знай, что это говорится о благой силе — *дэ*[4] Неба и Земли, единства с которой все могут достичь».

11. Сказал: «По превращениям пяти облаков можно гадать о том, будет ли следующий год урожайным или голодным. По утренним восьми ветрам можно гадать, когда будет удача, а когда беда. Так узнают о покое и бедствиях, о зловещих и благовещих знамениях. Это круговращение единой пневмы, и все. Смешай себя с другими людьми, объединись с Небом и Землей и постигни, что такое самость и что такое другое, пойми и устрани это».

12. Сказал: «Небо и Земля имеют обиталище, все сущее имеет обиталище, "я" имеет обиталище, *Дао*-Путь имеет обиталище. Если покинуть обиталище, то даже и *Дао*-Путь не установится».

Глава 3
Предел (совершенномудрый человек)

1. Гуань Инь-цзы сказал: «Когда совершенномудрый человек упорядочивает Поднебесную, то он не делает нас мудрее и не оглупляет нас».

По этой причине, если люди мудры, то он считает их мудрыми, если же люди глупы, то он считает их глупыми. Он не наставляет нас в том, что такое правда, а что ложь. По этой причине если дела праведны, то он считает их праведными, если же дела лживы, то он считает их лживыми.

Он знает великое единство древности и современности. Поэтому он ценит выше то древность, то современность. Он знает великое единство внутреннего и внешнего. Поэтому он ценит выше то внутреннее, то внешнее. Существа Поднебесной не обретают его милостей, утруждая его. Поэтому он взращивает их уступчивостью. Существа Поднебесной не обретают его милостей, относясь к нему как к внешнему. Поэтому он охватывает их своей пустотой. Существа Поднебесной не обретают его милостей, утруждая его. Поэтому он воздействует на них своей легкостью. Существа Поднебесной не обретают его милостей, наваливаясь на него. Поэтому он преобразует их своей силой. Если таким образом оказывать помощь Поднебесной, то можно дать отпор врагам. Если таким образом опираться на Поднебесную, то можно создать ритуальную утварь. Совершенномудрый человек не одним собой упорядочивает Поднебесную, он Поднебесной упорядочивает Поднебесную. Поднебесная возвращает подвиги совершенномудрому человеку. Совершенномудрый человек совершает подвиг для Поднебесной. Таким образом Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан упорядочивали Поднебесную[5]. Про Поднебесную говорят: «Самоестественность».

Говорят: «В Поднебесной нет ничего без противоположного, есть рождение и есть убийство, однако у Неба нет ни любви, ни ненависти. Нет ничего, не освящаемого солнцем. Есть прекрасное и безобразное, однако для солнца нет ни изобильного, ни убогого».

2. Сказал: «Совершенномудрый человек идет *Дао*-Путем веления Неба. Тот, что не является совершенномудрым человеком, может идти своим *Дао*-Путем. Совершенномудрый человек следует благой силе *дэ* в соответствии с моментом. Тот, кто не является совершенномудрым человеком, может следовать своей благой силе *дэ*. Совершенномудрый человек совершает дела людских деяний. Тот, кто не является совершенномудрым человеком, может совершать свои дела. Таким образом, у совершенномудрого человека вовсе нет *Дао*-Пути, вовсе нет благой силы *дэ*, вовсе нет дел».

3. Сказал: «Совершенномудрый человек знает, что "я" лишено "я", поэтому соединяется с сущим благодаря гуманности. Знает, что дела лишены "я", поэтому совершает их силой справедливости. Знает, что сердце лишено "я", поэтому обуздывает его ритуалом. Знает, что сознание лишено "я", поэтому просвещает его мудростью. Знает, что слова лишены "я", поэтому сохраняет их искренностью».

4. Сказал: «*Дао*-Путь совершенномудрого человека заключается в том, чтобы или гуманность считать гуманностью, или справедливость считать гуманностью, или считатъ ритуал, мудрость, искренность, гуманность, все эти свойства считать гуманностью[6]. Каждое из этих пяти: гуманность, справедливость, ритуал, искренность, мудрость соединяется с остальными. Совершенномудрый не прилепляется лишь к одному из них. Те в Поднебесной, кто называет их, не обретают их».

5. Сказал: «Не оценивай совершенномудрого человека по его делам — *Дао*-Путь не оставляет следов. Не

оценивай совершенномудрого человека по его словам — *Дао*-Путь бессловесен. Не оценивай совершенномудрого человека по его возможностям — *Дао*-Путь недеятелен. Не оценивай совершенномудрого человека по его внешности — *Дао*-Путь не имеет оформленности».

6. Сказал: «Хотя его действия предельно возвышенны, он тем не менее не разделяет высокое и низкое. Хотя слова предельно всеохватны, он тем не менее не разделяет правду и ложь. Хотя его возможности предельно одухотворенны, он тем не менее не разделяет искусство и неумение. Хотя его облики предельно различны, он тем не менее не разделяет прекрасное и безобразное. Совершенномудрый притворяется в этом, дабы обнаружить себя перед Поднебесной. Поднебесная удаляется от этого и тогда видит совершенномудрого человека».

7. Сказал: «Совершенномудрый человек, следуя за пчелами, устанавливает разделение на государя и подданных; следуя за пауками, устанавливает прядение и ткачество; следуя за сусликами, создает ритуал; следуя за боевыми муравьями, приводит в порядок войска. Все люди следуют за мудрецами, мудрецы следуют за совершенномудрым. Совершенномудрые следуют за всем сущим. Только совершенномудрые люди пребывают в единстве с сущим, и поэтому у них нет "я"».

8. Сказал: «Совершенномудрый человек говорит о *Дао*-Пути. Созерцание Неба, Земли, Человека и всего сущего — все это мой *Дао*-Путь. Он в единстве и гармонии с ними, начинает и завершает их, окрашивает их в желтое или синее, порождает их из яйца и наделяет перьями. Не цени *Дао*-Путь, не отбрасывай сущее, не чти благородного мужа, не презирай низкого человека.

Мудрый человек говорит о сущем. Но различные существа далеко не одинаковы. Они день за днем то

удаляются, то день за днем сплачиваются. Они укорачиваются, они удлиняются, они выпрямляются, они становятся квадратными, — это и есть перемены сущего. Разве можно было бы предположить, что совершенномудрый человек презирает смешение разнородного. Он пребывает в удаленном обособлении. Поэтому он такой человек, который не считает это за свою личность».

9. Сказал: «Совершенномудрый человек так относится к людям толпы: он считает, что питье и еда, белье и одежда у него должны быть одинаковыми с ними; дома и комнаты, лодки и повозки должны также быть одинаковыми. Его и их богатство и знатность или нищета и презренность также должны быть одинаковыми. Каждый из людей толпы одинаков с совершенномудрым человеком и каждый из совершенномудрых людей одинаков с людьми толпы. Иные смотрят снизу вверх на его высокое величие и считают его великим. Разве он таков! Или разве он не таков!»

10. Сказал: «Если рыба хочет отделиться от стаи рыб, покидает воду и выбрасывается на берег, она погибает. Если тигр хочет отделиться от стаи тигров, покидает горы и входит в город, его ловят.

Совершенномудрый человек не отделяется от людей толпы, и другие существа не могут ухватить его, вот и все».

11. Сказал: «*Дао*-Путь не создает. Если с помощью *Дао*-Пути откликаться на мирское, то это дело не будет соответствовать *Дао*-Пути. *Дао*-Путь не имеет ограничений. Если с помощью *Дао*-Пути поселять в нем существа, то эти существа не будут соответствовать *Дао*-Пути. Совершенномудрый человек не имеет никакой возможности извлечь *Дао*-Путь, чтобы показать его людям».

12. Сказал: «Вот каковы слова совершенномудрого человека: они подобны звону колоколов, они подобны

ударам колокола и барабанов. Вот каковы деяния совершенномудрого человека: они подобны езде повозок, они подобны быстрому движению повозок и лодок. Только оказавшись перед тем, что нельзя наречь, он отступает от речей Поднебесной. Только оказавшись перед тем, что нельзя познать, он искореняет мудрость Поднебесной».

13. Сказал: «Сколопендры едят змей. Змеи едят лягушек. Лягушки едят сколопендр. Все они едят друг друга. Таковы и речи совершенномудрого человека. В его речах нет никакого обмана, но нельзя сказать, что в его речах нет обмана или есть обман. Вместе с тем нельзя сказать, что его речи уходят от того, в чем есть обман или нет обмана. Его речи похожи на тщательную распилку дров. Только у тех, кто творит добро совершенномудрым людям, вовсе не остается никаких речей».

14. Сказал: «Это подобно дракону, подобно морскому гаду, подобно змее, подобно черепахе, подобно рыбе, подобно лягушке. Дракон может превратиться в любого из них, а морской гад — он морской гад, и все. Он не может стать драконом, не может он стать и змеей, стать черепахой, стать рыбой, стать лягушкой. Совершенномудрый человек поступает как дракон, мудрый человек поступает как морской гад».

15. Сказал: «Он не пребывает в себе; оформленные вещи сами облекают себя. Его движение, как вода, его покой, как зеркало, его отклик, как эхо. Необъятен, как небытие, упокоен, как чистота. Пришедший к единению с ним пребывает в гармонии, обретший его теряет его. Никогда не ставь себя впереди людей, но иногда следуй за людьми».

16. Сказал: «Подобно мутной безбрежности, подобно океану странствие в великом первоначале. Временами есть металл, временами есть нефрит, временами

есть навоз, временами есть земля, временами есть летающие существа, временами есть бегающие существа, временами есть горные существа, временами есть подводные существа. О, достойные! О, могущественные! О, безумные! О, глупые!»

17. Сказал: «Если человеку, играющему па цитре, грустно, то звуки музыки печальны. Если он задумчив, звуки музыки медленны. Если он обижен, то звуки музыки широки. Если он целеустремлен, то звуки музыки протяжны. Поэтому надо сказать, что печаль, задумчивость, обида, целеустремленность не сводятся к руке, не сводятся к бамбуку, не сводятся к струнам, не сводятся к тунговому дереву. Душевное состояние приходит в соответствие с рукой, рука приходит в соответствие с вещью. У людей есть *Дао*-Путь, нет ничего, что не изошло бы из *Дао*-Пути».

18. Сказал: «У совершенномудрого человека есть речи, есть действия, есть мысли, благодаря которым он такой же, как и другие люди. Тот, у кого никогда не было речей, никогда не было действий, никогда не было мыслей, благодаря этому отличается от других людей».

19. Сказал: «Выгода наносит вред сердцу, превозмогая разумность, и тогда родные не могут быть дружелюбными. Мудрость оглупляет сердце, превозмогая разумность, и тогда друзья не могут общаться. Правда наполняет сердце ложью, превозмогая разумность, и тогда дела не могут свершиться. Любовная привязанность обезображивает сердце, превозмогая рассудок, и тогда существа не обретают единения. Поэтому совершенномудрый человек смешивает это в хаотическом единстве».

20. Сказал: «Неумелые мирские глупцы в своем заблуждении пытаются ухватить глупое неумение совершенномудрых людей с помощью собственных толкова-

ний. Разве могут они понять, что совершенномудрые люди временами глупы, временами разумны, временами неумелы, временами искусны».

21. Сказал: «Достигающие совершенномудрия с помощью совершенномудрого учителя мудры. Достигающие совершенномудрия с помощью мудрого учителя совершенномудры. Следовательно, достигающие совершенномудрия с помощью совершенномудрого учителя идут по его стопам и забывают о *Дао*-Пути. Достигающие совершенномудрия с помощью мудрого учителя отворачиваются от его стоп и обретают единение с *Дао*-Путем».

22. Сказал: «Мудрецы пекутся о высшем и забывают о низшем. Люди толпы пекутся о низшем и забывают о высшем. Совершенномудрый человек равно пронизывает высшее и низшее. Только он должным образом относится к этому. Уж не сказать ли: "Удалитесь от мудрецов и людей толпы, ведь есть же кроме них и совершенномудрые люди!"»

23. Сказал: «Согласно принципам Поднебесной муж возглавляет, а жена следует за ним; самец бежит, а самка поспевает за ним; петух кричит, а курица откликается ему. Таким образом и совершенномудрый человек создает речи и деяния, а мудрец искажает их».

24. Сказал: «Хотя совершенномудрый следует *Дао*-Путем, подобно тигру, меняющему узоры на своей шкуре, но в делах он действует осторожно, подобно медлительной черепахе. Хотя *Дао*-Путь и подобен отдельным шелковым нитям, дела тем не менее подобны россыпи шашек на доске».

25. Сказал: «То, что называют *Дао*-Путем совершенномудрого человека, то вдруг мало и мелко, то вдруг обширно и всепроникающе, то вдруг величественно и торжественно, то вдруг доброжелательно и

снисходительно. Только оно может повсюду быть в согласии со всем сущим, но ни одно из всех существ не может быть в согласии с ним. Поэтому оно может дорожить всем сущим».

26. Сказал: «Облака свертываются и развертываются, птицы летают и парят; все это происходит в небесной пустоте. Вот таким образом оказывается, что перемены и превращения сущего безграничны. *Дао*-Путь совершенномудрого человека тоже таков».

Глава 4
Амулет (сперматическая эссенция, дух, мыслящие и животные души)

1. Гуань Инь-цзы сказал: «Воду можно разделять, а можно сливать вместе, в сперматической эссенции нет человека. Огонь может гореть на сале и на хворосте, в духе нет "я". Поэтому до и после того, как уши заложило, можно слышать. Нет человека, знающего возвышенное; нет человека, объединяющего разнородное; нет человека, заставляющего чахнуть осеннюю природу от зимнего холода; нет человека, очернившего все так, что изменить нельзя; нет человека, отправляющегося на север за долголетием. Нет таких людей, все это от сперматической эссенции.

Язык и губы производят речь. "Я" отсутствует, и тогда по ритуальному относится к презренному. "Я" отсутствует, и двое стали парой. "Я" отсутствует, и легко рождается из весенней природы. "Я" отсутствует, и покрасневшее может измениться. "Я" отсутствует, и существует южная часть неба. "Я" отсутствует — это и есть дух. Благодаря сперматической эссенции нет человека. Поэтому рис вылущивается из кожуры, значит, сперматическая эссенция существует. Благодаря духу нет "я". Поэтому демон опирается на вещи, значит, дух зрим[7]. Целокупна сперматическая эссенция — забываешь о правильном и ложном, забываешь об утрате и обретении. Тогда пребываешь в этом, а не в том. Объемлющий дух временами темен, временами ясен, временами силен, временами слаб. Тогда пребываешь в том, а не в этом».

2. Сказал: «Сперматическая эссенция и дух — это вода и огонь. Пять стихий взаимно порождают и уничтожают это. Они приходят — нет головы, уходят — нет

хвоста. Тогда моя сперматическая эссенция собирается воедино и пропитывает по капле все — нет ни существования, ни гибели. Мой дух вдруг становится единым — нет ни возникновения, ни уничтожения. Только то, что лишено "я", лишено человека, лишено головы, лишено хвоста, может таким образом быть окутанным тайной купно с Небом и Землей».

3. Сказал: «Сперматическая эссенция — это вода, а животные души — металл. Дух — это огонь, а разумные души — дерево. Сперматическая эссенция главенствует над водой. Животные души главенствуют над металлом. Металл рождает воду. Что же касается сперматической эссенции, то она скрыта в животных душах. Дух главенствует над огнем. Разумные души главенствуют над деревом. Дерево рождает огонь. Что же касается духа, то он скрыт в разумных душах. Только вода — такая вещь, которая может хранить в себе металл и покоить его, может питать дерево соком и дать ему расцвести. Поэтому так и разделяются души разумные и души животные. Только огонь — такая вещь, которая может плавить металл и раскалять его, может зажечь дерево и сжечь его. Поэтому так и затемняются тайной различия между душами разумными и душами животными. Только сперматическая эссенция в Небе является холодом, а на Земле водой, в человеке же — сперматической эссенцией. Дух в Небе является жаром, на Земле — огнем, в человеке духом. Животные души в Небе являются сухостью, на Земле — металлом, в человеке — животными душами. Разумные души в Небе являются ветром, на Земле — деревом, в человеке — разумными душами.

Нужно только соединить свою сперматическую эссенцию со сперматической эссенцией Неба, Земли и всего сущего подобно тому, как мириады вод можно со-

единить в единую воду. Нужно только соединить свой дух с духом Неба, Земли и всего сущего подобно тому, как мириады огней можно соединить в единый огонь. Нужно только соединить свои животные души с животными душами Неба, Земли и всего сущего подобно тому, как металл можно соединить с другим металлом и сплавить их в единый металл. Нужно только соединить свои разумные души с разумными душами Неба, Земли и всего сущего подобно тому, как дерево можно соединить с другим деревом и срастить их в единое дерево. Тогда Небо, Земля, все сущее, моя сперматическая эссенция, мой дух, мои животные души, мои разумные души как же смогут умереть, как же смогут жить?»

4. Сказал: «Круговое движение пяти стихий происходит благодаря тому, что в сперматической эссенции есть разумные души, благодаря тому, что в разумных душах есть дух, благодаря тому, что в мысли есть животные души, благодаря тому, что в животных душах есть сперматическая эссенция. Пять стихий кружатся по кольцу без конца. Так и наше заблудшее сердце кружится в коловращении творящих перемен, кружится миллиарды и биллионы лет и не доходит до окончательного предела. Так плод и росток порождают друг друга, не зная, сколькими стволам они дадут начало. Небо и Земля, сколь бы велики они ни были, не могут прорасти из плода, помещенного в сердцевину пустоты. Курица и яйцо порождают друг друга, не зная, сколько мириадов птиц они произведут. Силы *инь—ян,* сколь бы таинственно тонки они ни были, не могут снести яйцо курицы, не знающей петуха. Только когда они войдут в меня, тогда они будут схвачены одним вздохом и все сущее превратится в меня, не будет ни одного существа, которое не было бы мной. Кто может превратить то, что называют пятью стихиями?!»

5. Сказал: «Люди толпы животными душами схватывают разумные души — тогда металла в избытке, а дерева недостает. Совершенномудрые люди разумными душами движут по кругу животные души — тогда дерева в избытке, а металла недостает. Следовательно, когда животные души скрыты, то разумные души действуют совокупно с ними. Когда разумные души странствуют, то животные души следуют за ними. Разумные души днем пребывают в глазах, животные души ночью живут в печени (легких). Пребывают в глазах — значит, можно видеть, живут в печени — значит, можно видеть сны. Видящие — это разумные души. Они неделимы и нечленимы. Делимое и нечленимое называют Небом и Землей. Они согласуются с разумными душами. Видящие сны — это животные души. Они неделимы и нечленимы. Делимое и членимое называют другим "я". Они согласуются с животными душами. Огонь рождает почву, поэтому дух рождает мысль. Почва рождает металл, поэтому мысль рождает животные души. Только совершенномудрый знает, что в "я" нет "я", знает, что в сущем нет сущего, все это проявляется благодаря расчетам мышления и разумения. Таким образом, когда все сущее приходит, "я" противостоит ему природной сущностью, но не противостоит ему сердцем. Природная сущность — это сердце, не давшее ростка. Если сердце еще отсутствует, то отсутствует и мышление. Следовательно, если огонь отсутствует, то отсутствует и почва. Если отсутствует мышление, то отсутствуют и животные души. Следовательно, если почва отсутствует, то отсутствует и металл. Если даже одно из них не существует, то все пять терпят ущерб. Будьте же способны соединить в хаотическом единстве Небо, Землю и все сущее и превратить единство в разумные души. Сумейте же соединить в хаотическом единстве Небо, Землю и

все сущее и превратить единство в животные души. Ведь то, что таинственно сокрыто в метаморфозах и превращениях, — это мои разумные души. Ведь то, что явно наличествует в метаморфозах и превращениях, — это мои животные души. Тогда, значит, нет ни одной вещи, которая могла бы служить "я"».

6. Сказал: «Иероглиф "*гуй*" (демон) и иероглиф "*юнь*" (говорить) составляют иероглиф "*хунь*" (разумная душа). Иероглиф "*гуй*" (демон) и иероглиф "*бо*" (белый) составляют иероглиф "*по*" (животная душа). На письме это так. Демон — это то, во что превращается человек после смерти. Говорить — это производить ветер. Ветер — это дерево. Белый — это пневма. Пневма — это металл. Ветер веет, и поэтому он легок и чист, легкое и чистое поднимается к небу. Металл является твердым, и поэтому он тяжел и грязен. Тяжелое и грязное уходит в землю. Легкая и чистая животная душа исходит из разумной души и поднимается вверх. Тяжелая и грязная разумная душа исходит из животной души и опускается вниз. Поднявшееся при помощи гуманности поддерживается планетой дерева. Поднявшееся при помощи справедливости-долга поддерживается планетой металла. Поднявшееся при помощи следования ритуалу поддерживается планетой огня. Поднявшееся при помощи мудрости поддерживается планетой воды. Поднявшееся при помощи искренности-доверия поддерживается планетой земли[8]. Опустившееся из-за отсутствия гуманности обкрадывается деревом. Опустившееся из-за отсутствия справедливости-долга обкрадывается водой. Опустившееся из-за отсутствия искренности-доверия обкрадывается землей.

И разумные души, животные души делят это пополам и поэтому в человеке то, что поднимается, то есть разумная душа, — это достойное, а то, что опускается,

то есть животная душа, — это презренное; одухотворенные разумные души — это мудрость, а злобные животные души — это глупость, легкие разумные души — это свет, тяжелые животные души — это мрак, воспаряющие разумные души — это перья, оглупленные животные души — это шерсть, светлые разумные души — это дух, темные животные души — это демон. Их оформленность, их местопребывание, их сознание, их добро — все это результат соединения пяти стихий. Допустим, что число пяти стихий не упорядочено и не объединено. Тогда все множество сущего, заполняющего пространство между Небом и Землей, также еще не завершилось бы. Таким образом, пять дел возвращаются к пяти стихиям, таким образом, пять стихий создают пять видов живых существ. Разве выразить это словами! Вот, например, гадание по трещинам на черепашьем панцире или пересчет палочек тысячелистника. Если достигнута искренность и они объединяются, то пять стихий откликаются им. А если искренность не достигнута, то гадаешь ли по панцирю, по числу ли палочек тысячелистника, никогда отклика не будет. Совершенномудрый человек использует вещи, чтобы странствовать в мире. Тогда пять стихий не могут не предстать перед ними».

Сказал: «Пять располагаются в порядке, обладая разумными душами. Для разумных душ они — сознание, для глаз они — сперматическая эссенция, для цветоформы они — дух, а созерцающие все это и являются разумными душами для органов такого рода, как уши, глаза, рот, нос и сердце. Для порожденного этим любовь является сперматической эссенцией. Она является корнем отцовства для порожденного другим. Созерцание является духом. Оно является корнем материнства для порожденного другим. Любовь и созерцание

хотя и различаются, они тем не менее вместе порождают сознание. Другое порождает корень порождения. Для порожденного другим первое является отцом, поэтому получает пневму от отца. Пневма является водой. Второе является матерью, поэтому получает кровь от матери. Кровь является огнем. Есть отец и есть мать, таково непрестанное порождение другого. Допустим, что в любви нет сознания. Это похоже на сплав металла. Допустим, что в созерцании нет сознания. Это похоже на освещение светильником. Если бы мое сознание не дало ростка, как мог бы я родиться?»

7. Сказал: «Вот пример со стуком палочками по барабану. Что касается корпуса барабана, то я владею им. Что касается звучания барабана, то я отзываюсь на него. Когда палочку уже отняли, оставшийся звук становится выше, так до самого конца, пока не исчезает. — вот и все. Корпус барабана, как моя сперматическая эссенция, звучание барабана, как мой дух, оставшийся звук похож на разумные души и животные души. Следует знать, что они мгновенно приходят, мгновенно уходят и тогда откуда же у меня пневма пяти стихий?»

8. Сказал: «Ведь в плоде есть ядро. В нем обязательно присутствуют вода, огонь, почва. Если эта Триада расположена в должной последовательности, то потом будет возможно бесконечное взаимопорождение. Если Триада не расположена в должной последовательности, то будь хоть великая сушь, хоть великий потоп, которые обрушатся на великий ком мира, все равно этого недостаточно, чтобы породить сущее. Ведь сперматическая эссенция — это вода, дух — это огонь, мысль — это земля. Эта Триада в своем корне не объединена. Пусть же человек при помощи своего корня гармонизирует их. Поэтому он сможет в их средоточии видеть все свершающиеся дела. Это похоже на мага,

совершающего жертвоприношение. Он может в отсутствие пустоты видеть многочисленные вещи».

Сказал: «Разумные души — это дерево. Коренится дерево в зимней воде, а расцветает в летнем огне. Поэтому разумные души скрываются в ночной сперматической эссенции и выявляются в дневном духе. Объединились со сперматической эссенцией, и поэтому видно только одно "я", ибо в сперматической эссенции никогда не было человеческой индивидуальности. Объединились с духом, и поэтому видна себе тождественная человеческая личность, ибо в духе никогда не было "я"».

9. Сказал: «Пойми, что это тело подобно телу, созерцаемому в сновидении. Так видящий, следуя своим чувствам, может взлететь ввысь на духе, создать себе "я" и странствовать в Великой Чистоте[9]. Пойми, что все сущее подобно сущему, созерцаемому в сновидении. Так видящий, следуя своим чувствам, может сгустить свою сперматическую эссенцию, создать сущее и, как колесницей, управлять всем миром восьми пространств. Таков *Дао*-Путь. Тогда можно видеть сперматическую эссенцию и сделать долговечной жизнь, можно забыть о сперматической эссенции и духе и превзойти жизнь. Можно вдыхать пневму и вскармливать сперматическую эссенцию подобно тому, как металл рождает воду. Можно вдыхать ветер и вскармливать дух подобно тому, как дерево рождает огонь, и таким образом использовать внешнее для продления жизни сперматической эссенции и духа. Можно омываться водой и вскармливать сперматическую эссенцию. Если так вскармливать сперматическую эссенцию, то она будет неистощима. Если так касаться огня и вскармливать внутреннее для продления жизни сперматической эссенции и духа. Если же найдутся люди, которые забудут о сперматической эссенции и духе и превзойдут жизнь, то я уже пре-

жде сказал им об этом».

10. Сказал: «У людей, которые усердны в ритуале, дух не рассеивается вовне. Они могут концентрировать дух. У людей, которые усердны в мудрости, сперматическая эссенция не расточается вовне. Они могут ухватить сперматическую эссенцию. Если люди гуманны, то они пронизаны силой ян, светлы. Они могут с легкостью относиться к разумным душам. Если люди преданны справедливости-долгу, то они пронизаны силой *инь* и темны. Они могут управлять животными душами».

11. Сказал: «Навозный жук скатывает шарик из навоза. Когда шарик готов, жук погружается в сознательное сосредоточение на нем. Тогда внутри шарика появляется белый шевелящийся червячок. Внезапно он выходит из оболочки наружу и становится цикадой. Если бы навозный жук не размышлял, как мог бы побелеть шевелящийся червячок?»

12. Сказал: «Повар готовит крабий суп. Случайно забывает одну ногу краба на столе. Крабы уже сварились, а оставшаяся нога еще движется. Это всего лишь единая пневма, собирающаяся при жизни и рассеивающаяся при смерти. Нет ни абсолютной жизни, ни абсолютной смерти, а люди в неведении говорят о жизни и смерти».

13. Сказал: «Бывают люди, стоящие в момент смерти, бывают сидящие в момент смерти, бывают лежащие в момент смерти, бывают умирающие от болезней, бывают умирающие от злоупотребления лекарствами, но между этими многими другими видами смерти вовсе нет никакой разницы. Поскольку познавший *Дао*-Путь ученый муж не видит жизни, то он не видит и смерти».

14. Сказал: «Есть такие люди, которые не гнушаются жизнью и смертью и поэтому превзошли жизнь и смерть. Это ведь великое горе. Например, волшебный

призрак человека. Поэтому, если есть желание гнушаться жизнью и смертью, есть желание превзойти жизнь и смерть, то установят ему имя "нежить-*яо*", а не "Путь-*Дао*"».

15. Сказал: «Из рассуждающих о жизни и смерти иные говорят: "Смерть есть"; иные говорят: "Смерти нет"; иные говорят: "Смерть и есть и ее нет"; иные говорят: "Смерти ни нет, ни не нет". Иные говорят: "Надо радоваться ей"; иные говорят: "Надо бояться ее"; иные говорят: "Надо нести ее повинность"; иные говорят: "Надо превзойти ее". Надо мне более преобразовывать сознание и чувства, отпустить их мчаться во весь опор, не останавливаясь. Разве невдомек было, что для меня жизнь и смерть похожи на лошадиную руку или на крылья у буйвола. В самой основе бытия нет никакого наличия, а тем более нет никакого отсутствия. Возьмем для примера воду и огонь. Даже тот, кто захочет принести вред воде и огню, не сможет ни сжечь их, ни утопить их».

Глава 5
Зеркало (зеркало — это сердце)

1. Гуань Инь-цзи сказал: «Если сердце окутано счастьем и горем, то духоносный демон охватит его. Если сердце окутано влечением к мужчинам и женщинам, то демон распутства охватит его. Если сердце окутано тайной тоской, то демон обремененности охватит его. Если сердце окутано разнузданностью, то демон безумия охватит его. Если сердце окутано заботой о снадобьях и лекарствах, то демон вещей охватит его. Таковы эти демоны: их тело — то из силы *инь*, то из тьмы, то из ветра, то из пневмы; бывает у них тело, как у глиняного идола, и тело ярко раскрашенное, бывает тело, как у старой скотины или как у сломанной утвари. Там их сперматическая эссенция и здесь их сперматическая эссенция.

Две сперматические эссенции схватывают друг друга, тогда дух откликается им. Если они, охваченные демонами, надеются освободиться чудесными делами, или надеются освободиться необычными делами, или надеются освободиться сулящими благо делами, то эти люди кичливые гордецы. Не говори: "Демон вселится в согбенное тело", но скажи: "*Дао*-Путь вселится в согбенное тело". Долго сохраняй его. Тогда станешь как мертвое дерево, или мертвый металл, или мертвая ветвь, или мертвый колодец. Только совершенномудрый человек может одухотворить дух и не быть одухотворенным со стороны духа. Управляй всем сущим и держись этой пружины, тогда ты сможешь сосредоточить это или дать этому распасться, сможешь также защититься от этого. Каждодневно пребывай в соответствии со всем сущим, и тогда сердце станет безмолвным и спокойным».

2. Сказал: «Не делай сердца единым, иначе пять форм сознания рассеются и сердце не сможет обрести единства. Не опустошай сердце, иначе пять стихий все окажутся в наличии и сердце не сможет стать пустым. Не успокаивай сердце, иначе мириады превращений сместятся тайно и сердце не сможет стать покойным. Если бы оно смогло обрести единство, то двойственность возникла бы в пару ему. Если бы оно смогло стать пустым, то его бы наполнили сущности. Если бы оно смогло стать покойным, то движение сотрясло бы его. Только совершенномудрый человек может собрать воедино все множество сущего за один вздох, но нет ничего из всего сущего, что могло бы подчинить себе мою светлую проницательность. Можно за один вздох развеять все множество сущего, но нет ничего из сущего, что могло бы внести рознь в мои слова и поступки».

3. Сказал: «Огонь горел тысячу лет — и вдруг погас. Сознание существовало тысячу лет — и вдруг исчезло».

4. Сказал: «То, что плывет,— это лодка, но то, благодаря чему она плывет, — это вода, а не лодка. То, что движется, — это телега, но то, благодаря чему она движется, — это буйвол, а не телега. Мысль — это сердце, но то, благодаря чему она мыслится, — это смысл, а не сердце. Не знаю, почему это так, но это так. Только благодаря тому, что не знаю, почему это так, это действительно так, и это приходит ниоткуда и уходит в никуда. Это приходит ниоткуда, это уходит в никуда, поэтому может стать единоначальным с корнем Неба и Земли, для которого нет ни прошедшего, ни настоящего».

5. Сказал: «Знай, что в сердце нет сущего, и тогда узнаешь, что в сущем нет сущего. Узнав, что в сущем нет сущего, узнаешь, что в *Дао*-Пути нет сущего. Узнав, что в *Дао*-Пути нет сущего, не будешь преклоняться

перед поступками выдающихся людей, не будешь бояться тайных и сокровенных речей».

6. Сказал: «От взаимодействия "я" и вещей рождается сердце. От трения двух кусков дерева рождается огонь. Нельзя сказать, что оно во мне, нельзя сказать, что оно в другом. Нельзя сказать, что оно отлично от меня, нельзя сказать, что оно отлично от другого. Ухватить его и применить к нему понятия "я" и "другое" — глупость».

7. Сказал: «Не опирайтесь на то, что называют пользой и вредом, должным и недолжным. То, что называют пользой и вредом, должным и недолжным, разве действительно является пользой и вредом, должным и недолжным?! Совершенномудрый человек и прежде и ныне не сознает и не познает, а тем более что ж и говорить о том!»

8. Сказал: «То, что видят ночью во сне, взращено ночью. Для сердца нет времени. Родившийся в Ци видит в сердце своем царство Ци. Но вдруг его видения переходят в Сун, переходят в Чу, переходят в Цзинь, переходят в Лян[10]. То, что представляется сердцем, разнится друг от друга. Сердце же беспредельно».

9. Сказал: «Хорошо стреляющий из лука учит стрельбе из лука, но не учит, как стать стрелком И[11]. Хорошо водящий суда учит судовождению, но не учит, как стать силачом Ао[12]. Хорошо владеющий сердцем учит владению сердцем, но не учит, как стать совершенномудрым».

10. Сказал: «Должное и недолжное, прекрасное и безобразное, победа и поражение, наполненность и пустота вращаются по кругу Создателем сущего и за все это держится индивидуальное сознание — так все это обретает наличное бытие. Если, исходя из этого, посредством отсутствия разгонять их, то они будут как бы существующими. Если гюсредством не-наличия и

не-отстутствия разгонять их, то они тоже будут как бы существующими.

Не говори: "Они роятся, как пылинки". Не говори: "Они хаотичны, как водная муть". Они как бы существуют. Они плавают и кружатся вновь и вновь, помни, что они такие. Это нельзя предать забвению, нельзя разогнать. Тот, кто умело уходит от сознания, превращает сознание в мудрость. Превратившие сознание в мудрость разъясняют: "Знай это таким образом". Они говорят: "Способность представлять, как и мысль, наполняют человека демоническим страхом, мысль грабительски наполняет сердца желаниями". Они говорят: "Как принимают просо за гаолян, как принимают нефрит за простой камень, так и заблудшие люди плывут и попадают в сеть образов. Им не дойти до ее конца".

Например, у того, кто смотрит на чудесное существо, рождается представление чудесного существа, рождается осознание чудесного существа. Это представление и это осознание не имеют другого корня, кроме "я". Например, возьмем сегодняшний день. Сегодняшний день закончился и вплоть до наступления нового дня нельзя предугадать, что выделится в качестве представленного и осознанного. Но вот наступил новый день, и вот уже по этой причине родилось сознание и представления роятся во множестве. Это называют сознанием, называют представлениями. Например, допустим, что носорог наблюдает за луной. Оформленная телесность луны как бы входит в его рог. Этот образ выделяется, и по этой причине рождается сознание. Вначале была оформленная телесность луны, и та подлинная луна сначала вовсе не имела рога. То же самое происходит с Небом и Землей и всем сущим, заключенным в нашей груди. Понявшие это рассуждение вовсе не видят сущего, внутри не видят чувств».

11. Сказал: «Существа рождаются из почвы и превращаются в конце концов в почву. Дела рождаются из мысли и в конце концов превращаются в мысль. Знай, что все это только мысль и тогда сразу же примешь это, сразу же отвергнешь это, сразу же одобришь это, сразу же возненавидишь это. В мысли есть превращения, в мысли есть самоосознание, в сердце нет самоосознания. И тогда, когда сделал единым свое сердце, нет самоосознания. Мирская мысль стала через посредство мысли то входить, то выходить из него. Дела внезапно возникают и внезапно исчезают, а мое сердце обладает великим постоянством и так существует. Говорят: "Чувства рождаются в сердце, сердце рождается в природной сущности. Чувства — это волны, сердце — это поток, а природная сущность — это вода. То, что вторгается в меня, подобно сближению огня и камней. Природная сущность принимает это, и тогда сердце не рождается, а сущее стремится мимо могучим потоком"».

12. Сказал: «Мудрость, глупость, истина, ложь зависят от наличия сознания или бессознательности. Хотя в том есть мудрость и глупость, хотя в том есть истина и заблуждение, но то, что называют мудростью, глупостью, истиной и заблуждением, связано с моим сознанием. Если ты понял, что все это создано сознанием, то по этой причине ты даже то, что вроде бы истинно, сочтешь за заблуждение».

13. Сказал: «Сердце откликается на сущее, от этого не рождается сердце, а рождаются чувства. Сущее сопрягается с сердцем, но от этого не рождается сущее, а рождается сознание. Сущее контролирует не истинное, так что же говорить о сознании? Сознание контролирует не истинное, так что же говорить о чувствах? Так объекты вводят в заблуждение человека, который в совершенном отсутствии держится за то, что считает посто-

янным. Одно чувствование осуществляет познание, и тогда скапливается в совокупность множество чувств. Вся совокупность множества чувств осуществляет познание, и тогда скапливается все множество сущего. Сущее приходит, не зная пределов. Мое сердце (психика) имеет границы. Поэтому мое благомыслие сковывается сущим. Но можно заставить это уйти и можно заставить это прийти. И приходящие, и уходящие объекты вначале не находятся во мне. Порождающие трансформации служат им и вовсе не знают отдыха.

Кто бы мог подумать, что хотя Небо и Земля столь велики, они могут тем не менее служить наделенному оформленной телесностью, но не могут служить лишенному оформленной телесности. Силы *инь—ян* хотя тонки и сокрыты, но могут служить наделенному пневмой, но не могут служить лишенному пневмы.

Если сердце (психика) направляется на что-либо, то и пневма следует за ним. Если пневма направляется куда-либо, то и оформленная телесность соответственно откликается ей. Это подобно тому, как Великая Пустота, пребывающая в средоточии единой плазмы, трансформировалась, породив все сущее. Но существующую в качестве объектов единую пневму уже не назовешь Великой Пустотой. Единое сердце (психика) во мне может трансформироваться в пневму, может трансформироваться в оформленную телесность, но само мое сердце (психика) не пневменно, не оформлено телесно и таким образом ни Небо и Земля, ни *инь—ян* не могут служить ему».

14. Сказал: «Когда человек в обычном состоянии вдруг увидит нечто необыкновенное, значит, это то, что зачато его сперматической эссенцией и побуждено ею к существованию. Когда человек, будучи больным, вдруг увидит нечто необыкновенное, значит, это то, что поро-

ждено болезненным состоянием его сердца (психики) и побуждено им к существованию. Но если мы знаем, что наше сердце (психика) может в отсутствии узреть наличие, то мы знаем и то, что наше сердце (психика) может в наличии узреть отсутствие, однако не надо доверять этому. Самоестественность не духовна».

Некто спросил: «Пострадавшее сознание помрачнено, кто же не поверит этому?» Я ответил ему: «Это похоже на гюведение ловца змей. В сердце нет страха перед змеями и если он даже и во сне увидит змею, то все равно не испугается. Поэтому Хуан-ди[13] сказал: "В *Дао*-Пути нет демонов и духов. Он один уходит вдаль и один приближается сюда"».

15. Сказал: «Мое мышление ежедневно менятся, но побуждает его к этому не "я", а предопределенность. Если знать, что это только предопределенность, то вовсе не увидишь "я", внутри не увидишь сердца (психики)».

16. Сказал: «Вот пример двух глаз. Они могут видеть Небо, Землю и все сущее. Но если на мгновение прервать доступ к ним отраженного света, то они тогда ничего не увидят».

17. Сказал: «Созерцание прекрасного исцеляет раны зрения, слушание гармоничного исцеляет раны слуха, размышление об изначальном тайном исцеляет раны сердца (психики)».

18. Сказал: «Не выверяй объект сердцем (психикой) "я". Надо выверять объект сердцем самого объекта. Познавшие эти разъяснения могут объять все множество дел мира, могут осуществить свою благую силу *дэ*, могут постичь до конца *дао*, могут объединиться со всеми людьми, могут забыть о "я"».

19. Сказал: «Принцип Поднебесной таков, что малое не устанавливает себя само, но стремится к великому. Великое не устанавливает себя само, но стремится к

тому, что не может быть установлено. Поэтому человек, который может установить даже одно из своих чувств, способен до конца развить свою благую силу *дэ*. Но тот, кто может забыть хотя бы об одном своем чувстве, способен достичь единения с *дао*».

Глава 6
Пища

1. Гуань Инь-цзы сказал: «Мирские люди различают свое мышление и мышление других людей, различают мышление других людей и свое мышление. Но кто из различающих себя и других людей не знает, что и во сне человек тоже различает свое мышление от мышления других людей, видимых им в сновидениях, различает мышление других людей и свое мышление? Но кто же здесь "я", а кто "другие люди"? Мирские люди различают свою боль и боль, испытываемую другими людьми, различают боль, испытываемую другими людьми, и свою боль. Но кто из различающих себя и других людей не знает, что и во сне человек тоже различает свою боль и боль других людей, видимых им в сновидениях, различает боль других людей и свою боль? Но кто же здесь "я", а кто "другие люди"?

Ногти и волосы не чувствуют боли, руки и ноги не наделены мышлением, но также отождествляются с "я". Как же тогда получается, что мышление и ощущение боли отличны от них?

То, что мирские люди воспринимают в одиночестве, они называют сном, а то, что воспринимают совместно с другими, называют бодрствованием. Но кто не знает, что все это порождено сперматической эссенцией? Допустим, что человек в одиночестве получает в своем дневном восприятии то, с чем пришел в гармонию его дух. И допустим, что два человека вместе ночью видят сны и эссенциальный дух этих двух людей стал духом одного "я". Кто же здесь спит, а кто бодрствует?!

То, что воспринимается с перерывами, мирские люди называют сном, а то, что воспринимается постоянно, называют бодрствованием. Но кто же не знает, что вос-

принимаемое с перерывами — это пневма *инь* и *ян*; воспринимаемое постоянно — это тоже пневма *инь* и *ян?* Эти двое — *инь* и *ян*, производные от "я". Кто же тогда спит и кто бодрствует?!»

2. Сказал: «Любящие гуманность часто видят во сне сосны, кипарисы, персиковые и сливовые деревья. Любящие должную справедливость часто видят во сне оружие, клинки, металл и железо. Любящие ритуал часто видят во сне жертвенные сосуды для зерна, священные сосуды для проса, ритуальные вазы для плодов, жертвенные миски для мяса.

Любящие мудрость часто видят во сне реки, озера, потоки, затоны. Любящие искренность часто видят во сне горы, холмы, равнины, пустоши. Все это так, ибо задействованы пять первостихий. Никогда не бывало так, чтобы во сне слышали все одинаково о каких-либо делах или думали все одинаково о каких-либо делах. Сны тоже следуют превращениям сущего. Нельзя ограничивать сферу действия пяти первостихий. Если совершенномудрый контролирует сущее сердцем (психикой), питает сердце (психику) природной сущностью, то тогда сердце (психика) становится тождественным творящим превращениям сущего. Но сферу действия пяти первостихий также нельзя ограничивать».

3. Сказал: «Если ты видишь существо с головой змеи и телом человека, с торсом быка и рыбьей чешуей, с плотью демона и перьями птицы, то не удивляйся. Это не удивительнее того, что бывает во сне. А то, что бывает во сне, не удивительнее того, что бывает в бодрствовании. Ведь у бодрствующего есть и уши, и глаза, и руки, и торс — вот что самое удивительное. Великую речь нельзя произнести, великую мудрость нельзя мыслить».

4. Сказал: «Некто спросил меня: "Какого ты рода, какого племени, как твое имя, как твое прозвание, какова

твоя пища, какова одежда, кто твои друзья, кто твои слуги, что у тебя за цитры, что за книги, кем ты был в прошлом, кто ты теперь?" Я некоторое время пребывал в молчании, не говоря ни слова, но тот человек не мог сдержаться. Я не ограничился этим и, отвечая ему, сказал: "Если ты сам даже не видишь меня, как же ты можешь понять, кем я являюсь"».

5. Сказал: «Оформленная телесность может делиться, может соединяться, может растягиваться, может скрываться. Один мужчина и одна женщина могут родить двух детей — так оформленная телесность может делиться. Один мужчина и одна женщина, то есть два человека, могут создать одного ребенка — так оформленная телесность может соединяться. Если еда в изобилии, то достигается долголетие — так оформленная телесность может растягивать свое существование. Если ночью нет ни луны, ни огня, то другие люди не смогут меня увидеть — так оформленная телесность может скрываться. Благодаря единой пневме родится все сущее. Подобно тому как срезанные волосы отрастают вновь, заменяя старые, так происходит и деление оформленной телесности.

Благодаря единой пневме соединяется все сущее. Подобно тому как рассеченная губа вновь срастается, так происходит и соединение оформленной телесности.

Благодаря духу существует пневма, благодаря пневме существует оформленная телесность. Так происходит растягивание оформленной телесности.

Оформленная телесность объединяется с духом, дух объединяется с отсутствием. Так происходит сокрытие оформленной телесности.

Ты хочешь познать это! Ты хочешь содеять это!»

6. Сказал: «Если бы не было ни одной невидимой вещи, не было бы ни одной вещи, которую видел бы

кто-то другой, а не я. Если бы не было ни одной неслышимой вещи, то не было бы ни одной вещи, которую слышал бы кто-то другой, а не я. Пять видов вещей могут питать оформленную телесность, но нет ни одной вещи, которая не была бы моей собственной оформленной телесностью. Пять видов вкуса могут питать пневму, но нет ни одной вещи, которая не была бы моей собственной пневмой. Таким образом, моя оформленная телесность и моя пневма — это Небо, Земля и все сущее».

7. Сказал: «Если пахарь приноравливается к быку, то становится буйным, если охотник приноравливается к тигру, то становится храбрым, если рыбак приноравливается к воде, то без вреда погружается в нее, если боец приноравливается к коню, то становится сильным. Все сущее может стать единым со мной. Я могу стать единым со всем сущим. Что касается моего тела, то внутри него селятся глисты и паразиты, снаружи скапливаются вши и блохи. Живот вспучился — значит, виноваты черепахи и рыбы, на теле прыщи — значит, покусали крысы или муравьи. Я могу стать единым со всем сущим».

8. Сказал: «Я таков, что подобен золоту, скрытому в пепле, но не похож на золото, скрытое в руде. Когда обрабатывают руду, то получают золото, когда промывают золотоносный песок, то тоже получают золото. Но сколько ни просеивай пепел, все равно никогда не получишь золота».

9. Сказал: «Одна пчела чрезвычайно мала, но может облететь и обозреть весь мир. Рыбка бычок чрезвычайно мала, но тоже может переплыть все огромное море».

10. Сказал: «Среди статуэток, сделанных из глины, есть ценные и жалкие, есть изображающие мужчин и изображающие женщин. Но плоть у них у всех — глина.

Они разбиваются и становятся просто глиной. А ведь и человек таков!»

11. Сказал: «Глаз сам смотрит, но в глазе нет цвета. Ухо само слышит, но в ухе нет звука. Язык сам ощущает, но в языке нет вкуса, сердце само анализирует, но в сердце нет вещей. Все люди следуют за внешним, мудрецы же держатся за внутреннее. Совершенномудрый человек считает ложным и то и другое».

12. Сказал: «Мое тело — не что иное, как пневма пяти стихий, а пневма пяти стихий по своей природной сущности — только одна вещь. Из нее одной заимствуют то или иное: можно взять воду, можно взять огонь, можно произвести дерево, можно сгустить металл, можно трансформировать землю. Но единая природная сущность охватывает и объемлет все это, и изначально в ней нет никаких различий. Поэтому если вскормлены пернатые существа, то в проигрыше покрытые шерстью; если вскормлены покрытые шерстью, то в проигрыше покрытые чешуей. Знающие, что пять стихий взаимообусловлены в своем функционировании, могут забыть о существовании "я"».

13. Сказал: «Пустой черепаший панцирь лишен "я", но может проявлять через гадания великую мудрость. Магнит лишен "я", но может проявлять великую силу. Колокола и барабаны лишены "я", но могут проявлять великий звук. Лодки и колесницы лишены "я", но могут проявлять себя в движении на большие расстояния.

Поэтому я в своем теле хотя и наделен мудростью, силой, движением и звучанием, тем не менее никогда не обладал "я"».

14. Сказал: «Ядовитая черепаха и ядовитая жаба могут своим ядовитым плевком убить меня. Если и знание и незнание равно принадлежат "я", то оно покрывает все пространство под небом. Нет ничего, где "я" не пребывало бы».

15. Сказал: «Когда сердце полно мыслями, то как бы забывает о голоде. Когда сердце полно гнева, то как бы забывает о холоде. Когда сердце пестуют, то оно как бы забывает о боли. Когда сердце полно движением бурных чувств, то как бы забывает о боли. Когда сердце полно движением бурных чувств, то как бы забывает о муках. Если вдыханием пневмы пестовать его гармонию, то кто сделает его алчущим?

Если созерцанием божественности взращивать его тепло, то кто сможет заморозить его?

Если пестовать пять внутренних хранилищ[14] посредством пяти стихий, то ничто не сможет повредить им, кто же тогда сумеет причинить им боль? Если вернуть пять внутренних вместилищ в их первичное состояние пяти стихий, то тогда они лишатся сознания; кто же тогда сможет мучить их?»

16. Сказал: «Люди не должны посредством бессознательного и недеятельного достигать состояния отсутствия "я". Даже если наличествуют сознание и деятельность, то это все равно не мешает отсутствию "я". Например, посмотри на огонь. Он подвижен и непрестанно изменчив, но никогда не имел "я"».

Примечания

[1] Здесь и ниже речь идет о пяти первоэлементах (стихиях) китайской космологии: «дереве», «огне», «земле (почве)», «металле» и «воде». Данные первоэлементы представляют собой не субстанции, но образы ироцесса трансформаций «положительного» (*ян*) и «отрицательного» (*инь*) единой энергетической субстанции — пневмы-*ци*: «дерево» — зарождающееся *ян*, «огонь» — зрелое *ян*, «земля (почва)» — гармония *инь* и *ян*, «металл» — зарождающееся *инь*, «вода» — зрелое *инь*. Стихии, выступая в качестве универсальных классификационных схем, соответствуют: сторонам света, сезонам, нравственным нормам, внутренним органам, цветам, вкусам, нотам гаммы и т.д.

«Дерево» — восток, весна, гуманность, зеленый, кислое, печень.

«Огонь» — юг, лето, ритуальное благоговение, красный, горькое, сердце.

«Земля» — центр, середина года, искренность, желтый, сладкий, селезенка.

«Металл» — запад, осень, справедливость, белый, острое, легкие.

«Вода» – север, зима, мудрость, черный, соленое, почки.

[2] Сперматическая эссенция (*цзин*) тончайшая энергетическая сущность, эссенция пневмы-*ци*. В человеческом теле овеществляется в виде спермы. Основа всей энергосистемы микро- и макрокосма.

[3] Здесь и далее — объект («то») и субъект («это»).

[4] *Дэ* — первоначально имманентная универсуму магическая сила, которую может вбирать в себя мудрец или монарх. Позднее — добродетель. В даосских текстах — это творческая сила *дао*, его «благодатная мощь», «благодать».

[5] Перечисляются древние легендарные (первые три) и исторический правители Китая, идеальные монархи. *Яо* и *Шунь* — совершенные мудрецы, идеал конфуцианского правителя. *Юй* — усмиритель потопа, создатель полулегендарной династии Ся (до 1766 г. до н. э.).

[6] Здесь перечисляются пять основных нравственных норм китайской этики, согласно ортодоксальному конфуцианству изначально присущих природе человека. Из них «гуманность» (*жэнь*) — основная добродетель, а остальные четыре — как бы ее превращенные формы.

[7] *Демон* (*гуй*) и *дух* (*шэнь*) — условный перевод китайских понятий, обозначающих посмертные комплексы животных, земных (*по*) и разумных (*хунь*) «душ». Эти «души» («душ» *хунь* у человека три, а «душ» *по* — семь) в свою очередь являются сгустками пневм *инь* (*по*) и *ян* (*хунь*).

[8] В китайской космологии планеты (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн) также соответствовали пяти первоэлементам со всей их символикой. Планета дерева (*му син*) — Юпитер, планета огня (*хо син*) — Марс, планета земли (почвы) (*ту син*) — Сатурн, планета металла (*цзинь син*) — Венера, планета воды (*шуй син*) — Меркурий.

[9] *Великая Чистота* (*тайпин*) — низшее небо бессмертных даосской космологии. Выше находятся небеса Высшей (*шанцин*) и Нефритовой (*юйцин*) Чистоты.

[10] Перечисляются различные царства Древнего Китая, позднее — исторические названия провинций.

[11] *Стрелок И* — мифический персонаж, победитель девяти лишних солнц, паливших землю, и многочисленных чудовищ. Символ меткости и точности.

[12] *Ао* — мифический силач.

[13] *Хуан-ди* (Желтый Император) — мифический правитель, основатель китайской цивилизации. По даосским представлениям — достигший бессмертия покровитель алхимии и магии.

[14] Основные внутренние органы: печень, сердце, селезенка, легкие, почки.

Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины
(У чжэнь пянь)

Аннотация

«Главы о прозрении истины» представляют собой фундаментальный текст, посвященный методологии, теории и практике даосской «внутренней алхимии» (*нэй дань*). «Внутренняя алхимия», называемая часто также «даосской йогой», представляет собой сложный комплекс психофизических упражнений, направленных на достижение конечной цели даосской религии — бессмертия, совершенства и единения со всем сущим. Упражнения внутренней алхимии активно используются и в современной гимнастике *ци гун*, авторитеты которой рассматривают сочинение Чжан Бо-дуаня в качестве классического труда по *ци гун*.

Настоящее издание включает в себя первый полный перевод на русский язык текста «Глав о прозрении истины», сопровождающийся подробным терминологическим и религиоведческим комментарием; а также вступительную статью, представляющую собой оригинальное исследование даосского учения о бессмертии и путях его обретения.

В оформлении книги использованы гравюры к ксилографическому изданию «Дао цзана», а также элементы минских и цинских народных картин.

ВВЕДЕНИЕ

Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения

Центральная проблематика религиозной доктрины даосизма — учение о бессмертии, даосская доктрина бессмертия (точнее, ее интерпретация различными теоретиками даосизма) претерпевала определенные изменения на протяжении исторического развития этой религии.

Однако весь основной набор идей и концепций, лежащих в фундаменте данной доктрины, оставался неизменным, будучи инвариантом всех исторически менявшихся вариантов ее интерпретации.

Учение об обретении бессмертия стало сотериологической целью даосизма в силу отсутствия в древней китайской религии сколько-нибудь развитого учения о бессмертии души. То есть оно коренится в тех же специфических чертах китайской культуры, что и натурализм древнекитайской философии. Вместе с тем древнейшие представления о загробном существовании, при всей их зачаточности и аморфности, отразились в определенной мере в даосизме, став одновременно и идейной почвой, на которой формировалась даосская доктрина, и тем, от чего даосизм отталкивался. Двойственность даосизма как национальной религии Китая заключалась в том, что, с одной стороны, он был тесно связан с архаичными верованиями, а с другой — отталкивался от них, отказывался признавать эти верования и представления в их непосредственности, не пропустив их содержание через свою рефлектирующую мысль. В связи с этим следует отметить, что аморфные и расплывчатые представления, если не о бессмертии, то по крайней мере о выживании души после смерти тела,

существовавшие в древности и сохранившиеся в народных верованиях, не только никогда (по крайней мере до буддизма, стимулировавшего дискуссии о неуничтожимости духа) не становились объектом философской рефлексии, но и активно опровергались и отвергались авторами философских трактатов.

Уже в силу этого даосизм, выделившийся из тотальности архаической религиозности, не только не пошел по пути развития этих представлений, но, наоборот, противопоставил, с одной стороны, им, а с другой — и им, и просвещенному скептизму мыслителей типа Ван Чуна свою доктрину бессмертия человека как целостного психосоматического органического единства. Однако же и эта специфически даосская доктрина имела корни в архаической религии — в культе долголетия, характерном для чжоусцев, экстатическом шаманизме Чу и культе небожителей царств Ци и Янь.

Чтобы правильно оценить содержательный аспект генезиса даосского учения о бессмертии, необходимо хотя бы вкратце рассмотреть те представления о жизни и смерти, которые или предшествовали даосизму, или же существовали в период его генезиса.

В настоящее время благодаря археологическим открытиям китайских ученых (прежде всего в Чанша–Мавандуе) источниковедческая база для исследования такого рода значительно окрепла, что позволило сделать более надежные, чем в прошлом, выводы по данному вопросу. В настоящее время ряд исследователей (прежде всего М. Лёве и Юй Ин-ши) предложили свои реконструкции религиозных представлений древних китайцев о смерти и бессмертии, что значительно облегчает анализ генезиса доктрины даосизма.

Предварительно подчеркнем еще раз, что даосизм создал свое учение о физическом бессмертии: во-первых, в силу неразвитости учения о духовном бессмер-

тии в Древнем Китае; во-вторых, по причине того, что философская традиция отрицательно оценивала зачатки такового, квалифицируя их как «вульгарные и низменные», что делало для даосизма бесперспективным развитие существовавших зачатков соответствующей веры; в-третьих, в силу наличия предпосылок веры в физическое бессмертие через бесконечное продление жизни, изменение своего статуса в шаманском экстазе или посещение «блаженных островов» с их снадобьями продления жизни; в-четвертых, в силу наличия тесной связи даосской мысли с древним мифопоэтическим мышлением, имеющим ряд особенностей (например, конструирование микро- и макрокосма как изоморфных систем), — все это стимулировало развитие даосской теории бессмертия.

Таким образом, даосскую доктрину бессмертия нельзя ни свести к архаической религиозности, ни противопоставить ей. Даосская религиозная доктрина, как и даосская философия, возникла в период кризиса архаической религии и питавшего ее мифологического мышления. Этот период кризиса, перехода и взаимоналожения архаических и новых идеологических форм и модусов мышления и зафиксирован даосским учением — сложным и многоплановым историко-культурным феноменом. После этих предварительных оговорок обратимся непосредственно к хронологически и типологически предшествовавшим даосизму религиозным верованием и представлениям.

В период Инь и раннего Чжоу, в эпоху господства родовой аристократии существовала вера в то, что после смерти цари (*ваны*) и, вероятно, главы наследственных домов отправлялись на небо, ко двору Верховного Императора (*шан-ди*); возможно — обожествленный предок иньских царей), где пребывали в качестве

его придворных. Об этом гласят многочисленные надписи на гадательных костях, чжоуской ритуальной бронзе, а также (относительно чжоусцев) некоторые фрагменты «великих од» (*да я*) «Ши цзина».

Что касается загробной судьбы простого народа, то о ней в текстах нет никаких свидетельств. Не исключено, что общества архаической аристократии просто отказывали в праве на бессмертие людям низкого происхождения. Вместе с тем наиболее ранние тексты не содержали материала, говорящего о представлениях о душе. Наиболее ранний фрагмент, посвященный этой теме, содержится в «Цзо чжуань» (7-й год Чжао-гуна — 534 г. до н. э.) и представляет собой рассуждение политического мыслителя той эпохи Цзы-чаня. Во фрагменте говорится о душах *хунь* и *по*, причем душа (или души) *хунь* отождествляется с активным началом *ян*. Интересно, что в рассуждении Цзы-чаня уже эксплицитно говорится о душах *хунь* и *по* не только аристократов, но и простых мужчин и женщин (*пифу* — *пифу*).

О дальнейшем развитии представлений о душах *хунь* можно судить по комментарию Кун Ин-да (574—648). Мнение Кун Ин-да отражает, видимо, не танскую, а гораздо более раннюю точку зрения, приближенную ко времени комментируемого им конфуцианского «Пятикнижия». Души по отождествляются им с оформленной «телесностью» (*син*), плотью, а души *хунь* — с «пневмой» (*ци*) в ее модусе жизненной силы (энергии). Кун Ин-да не признает возможности их посмертного существования.

Впоследствии утвердился следующий, «классический» взгляд на души *по* и *хунь*. Они отождествляются с пневмами *инь* и *ян* соответственно и связываются с жизнедеятельностью (*по*, «животные души») и ментальностью (*хунь*, «разумные души») человека, т. е. признается их квазиматериальная природа.

После смерти человека комплекс душ *хунь* (обычно считалось, что их у человека три) превращается в «духа» (*шэнь*) и некоторое время продолжает существовать после смерти тела (чем более интенсивной духовной жизнью жил человек, тем дольше сохраняется и его дух), а потом растворяется в небесной пневме. Комплекс душ *по* (считалось, что их семь) становился «демоном», «призраком» (*гуй*) и через некоторое время или уходил в подземный мир теней, к «желтым источникам» (*хуан цюань*), где его призрачное существование могло поддерживаться жертвами потомков, или растворялся в земной пневме. Тело выступало единственной нитью, связывавшей души воедино. Смерть тела приводила к их дисперсии и гибели. Впрочем, изложенный взгляд является достаточно поздним и синхронным даосизму, который активно использовал его в своем учении о бессмертии: ведь чтобы сделать бессмертным дух, следовало сделать таковым и тело!

Вернемся назад, ко времени «Цзо чжуань». Следует отметить, что воззрение о душах *хунь* и *по* является достаточно древним и никоим образом не создано Цзычанем, тем более что встречается и в других пассажах летописи, относящихся к еще более раннему времени (593 и 542 до н. э.) О *хунь* и *по* говорится в других текстах доциньского периода («Ли цзи», «Чу цы»).

По-видимому, именно в VI в. до н. э. происходит окончательное формирование представлений о двух типах душ: *хунь—по*. До этого, вероятно, представления о душах *хунь* и *по* существовали обособленно [Юй Ин-ши, 1986, с. 184—185]. В IV—III вв. до н. э. все большее значение начинает придаваться душам *хунь*, что отчетливо видно из «чуских строф» (см. «Призывание души *хунь*»). Впрочем, не исключено, что это особенности локального, тесно связанного с шаманизмом, чуского варианта.

Интересно свидетельство главы из «Ли цзи» под названием «Ли юнь», датируемой большинством исследователей циньско-раннеханьским периодом (III—II в. до н. э.). В ней дуализм *хунь* и *по* сменился полной (ставшей и общепринятой) корреляцией. Если, согласно «Чу цы», самодвижением наделены только души *хунь*, а души *по* лишь движимы ими, то в «Ли юнь» о двух типах душ говорится как о равно самодвижущихся и взаимосвязанных началах с контрарными характеристиками.

По существу эта глава «Ли цзи» фиксирует завершение формирования учения о душах *хунь* и *по*, которые оказываются квазиматериальными пневменными образованиями, чье существование обусловлено наличием тела, и после его смерти они оказываются неспособными к сколько-нибудь длительному самостоятельному существованию. В таком виде учение о душах *хунь* и *по* и войдет в даосизм.

Отметим, что весьма характерна тенденция становления учения о душах: не от натуралистического анимизма к идеалистической психологии, а исключительно развитие, конкретизация и отчасти рационализация исходной натуралистической модели, что практически исключало формирование в Китае учения о бестелесном бессмертии за гробом. В свете вышесказанного становится еще понятней и то, почему и даосизм не пошел путем спиритуализма и формирования учения о неуничтожимой бессмертной душе: для такого направления его эволюции не было никакого основания во всей культуре Древнего Китая.

Трудно сказать и когда появилось в Китае представление о подземном царстве теней наподобие античного Гадеса или древнееврейского Шеола — «желтом источнике» (*хуан цюань*). Видимо, оно весьма архаично, поскольку вера в нисхождение душ умерших в нижний,

подземный мир (аналогичный миру желтого источника) достаточно распространена у различных народов с шаманскими верованиями (например, у народов Сибири), что свидетельствует о глубокой древности подобных представлений, восходящих еще к эпохе родового общества.

Первое же письменное упоминание о желтом источнике относится летописью «Цзо чжуань» к 721 г. до н. э. [Юй Ин-ши, 1986, с. 185], однако много о *хуан цюань*

Небесные души *хунь* и земные души *по*.
В "Баопу-цзы" говорится о том, что человек обладает тремя душами *хунь* и семью — *по*.

стали писать только начиная с эпохи Хань. Вместе с тем вера в тенеподобное призрачное существование души после смерти несомненно была характерна для южной, чуской религиозной традиции периода Борющихся Царств.

Так, в «Призывании души», входящем в корпус чуских строф, говорится не только о путешествии души на небо, но и о схождении ее в наполненный опасностями (как, впрочем, и небесный) нижний мир с его подземным градом *Сюаньду* (Темный град). В этом же тексте говорится о некоем рогатом подземном божестве Ту-бо (или девяти божествах Ту-бо). Новые археологические находки (особенно в Чанша—Мавандуе) позволили значительно лучше понять содержание «Призывания души». В частности, на шелках не мавандуйских погребений изображены и духи подземного мира Ту-бо. Подземный мир иерархизован: у его правителя есть слуги, помощники и чиновники. Не исключено также, что, подобно небесному, подземный мир делился на девять частей или слоев. В таком случае, девять Ту-бо могли быть божествами каждого из этих слоев.

Интересно, что в мавандуйских погребениях бессмертие души *хунь* на небе и души *по* под землей, по-видимому, ставится в зависимость от сохранения тела как субстанциальной основы единства душ и условия их существования (что в какой-то степени сближает чуские религиозные представления с древнеегипетскими). Действительно, консервация тела княгини Дай, с помощью которой была достигнута его поразительная сохранность (не исчезла даже эластичность тканей), свидетельствует в пользу этого предположения. Но в таком случае подобные представления являются как бы переходными от архаических верований к даосскому учению об «освобождении от трупа» (*ши цзе*).

В качестве гипотезы можно предположить и то, что создатели уникального погребения княгини надеялись в последующем при помощи совершения магических ритуалов добиться воссоединения с телом душ *хунь* и *по* (в свою очередь сохранившихся благодаря нетлению тела) и воскрешения княгини Дай в трансформированном теле как «бессмертной, освободившейся от трупа» (*ши цзе сянь*). Но конкретными подтверждениями подобной гипотезы наука пока не располагает (подробнее см.: [Нидэм Дж., т. 5, ч. 2, 1974, с. 294—304]).

В довершение обзора древнекитайских представлений о посмертном существовании следует отметить, что еще до проникновения в Китай буддизма там возникли зачатки веры в загробную жизнь. Подавляющее большинство текстов, в том числе и даосских, говорило о «воздаянии» (*бао*) лишь в земной жизни самому человеку, совершившему те или иные проступки, или о перенесении воздаяния на его потомков (наказанием за проступки считалось, как правило, сокращение срока жизни) (см.: [Ян Лян-шэн, 1957, с. 299—300]). Тем не менее постепенно появляется вера в божество горы Тайшань, вершащее суд над душами умерших, и в подземные обители (расположенные, видимо, под горой Тайшань) Хаоли и Лянфу (см.: [Юй Ин-ши, 1986, с. 190–193]) — дальнейшее развитие идеи желтого источника. Позднее эти представления слились с буддийскими учениями о воздаянии, что привело к формированию образа Яньло-вана (Ямараджа) и постепенному проникновению этого и других сходных образов в собственно даосизм, что становится заметным со времени деятельности Тао Хун-цзина (V—VI вв.).

Сказанным выше, по существу, и исчерпываются представления древних китайцев о посмертном существовании. На основе приведенного материала представляется возможным сделать следующие выводы:

1. Представления древних китайцев о загробном существовании были крайне неразработаны и, по существу, соответствовали уровню архаических религиозных представлений, характерных для ранних форм религии. Представления о душе носили сугубо натуралистический характер и сохранили архаическую примитивность, не став объектом философской рефлексии.

В китайских представлениях о душе и ее существовании после смерти тела фактически не содержалось предпосылок к их последующей религиозной разработке и созданию в рамках развитой институционализированной религии доктрины бессмертия души со всеми вытекающими сотериологическими и акисиологическими последствиями.

2. В силу данного обстоятельства даосизм в разработке сотериологической доктрины, с одной стороны, исходил из сложившегося подхода к проблеме загробного существования, по существу отрицая возможность бессмертия души. С другой — отталкивался как от архаической религиозности, с ее практически отсутствующей сотериологией, так и от философских учений, принципиально отвергавших возможность сотериологического подхода и соответствующей проблематики.

В результате в рамках даосизма сформировалась уникальная доктрина возможности обретения бессмертия как неограниченного во времени существования психосоматической личности, сопряженного с повышением ее статуса через единение с Дао как субстанциальной, нормативной и генерирующей основой космоса.

Следует отметить, что учение об обретении бессмертия возникло задолго до формирования организованного даосизма параллельно с оформлением философии Лао-цзы и Чжуан-цзы и частично было связанно с ней. Во всяком случае, в «Чжуан-цзы» присутствует

много указаний на влияние на автора этого текста культа *шэнь сяней*.

Однако первоначально культ «святых-бессмертных» оставался одним из вариантов народных верований и только постепенно, в процессе интеграции различных типологически близких идеологических течений, привел к формированию собственно даосской организованной религии, стал доктринальным ядром этой религии.

Напомним основные этапы формирования доктрины бессмертия:

1. Наличие в религиозных верованиях магов-*фан-ши* царств Ци и Янь представлений о существовании островов, населенных бессмертными существами.

2. Появление веры в возможность продления жизни и обретения бессмертия в результате посещения этих островов и получения там соответствующих снадобий.

3. Признание возможности изготовления людьми эликсира бессмертия.

4. Контаминация циско-яньской традиции с чжоуским культом долголетия, с одной стороны, и экстатической традицией чуского шаманизма, с другой. Формирование двух идеалов бессмертия — «мирского» продления жизни и радикального изменения статуса бессмертного.

5. Соединение веры в обретение бессмертия с религиозной философией школ *дао–дэ цзя* (учение «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы» и натурфилософов *инь–ян цзя*. Доктринальное оформление идеи бессмертия и ее религиозные интерпретации.

6. Развитие теории бессмертия и соответствующей практики (алхимический комплекс). Постепенная спиритуализация идеала бессмертного.

При обращении к ранним даосским текстам (здесь наиболее показателен «Чжуан-цзы» как нарратив в отличие от лаконично-афористического «Дао-Дэ цзина»)

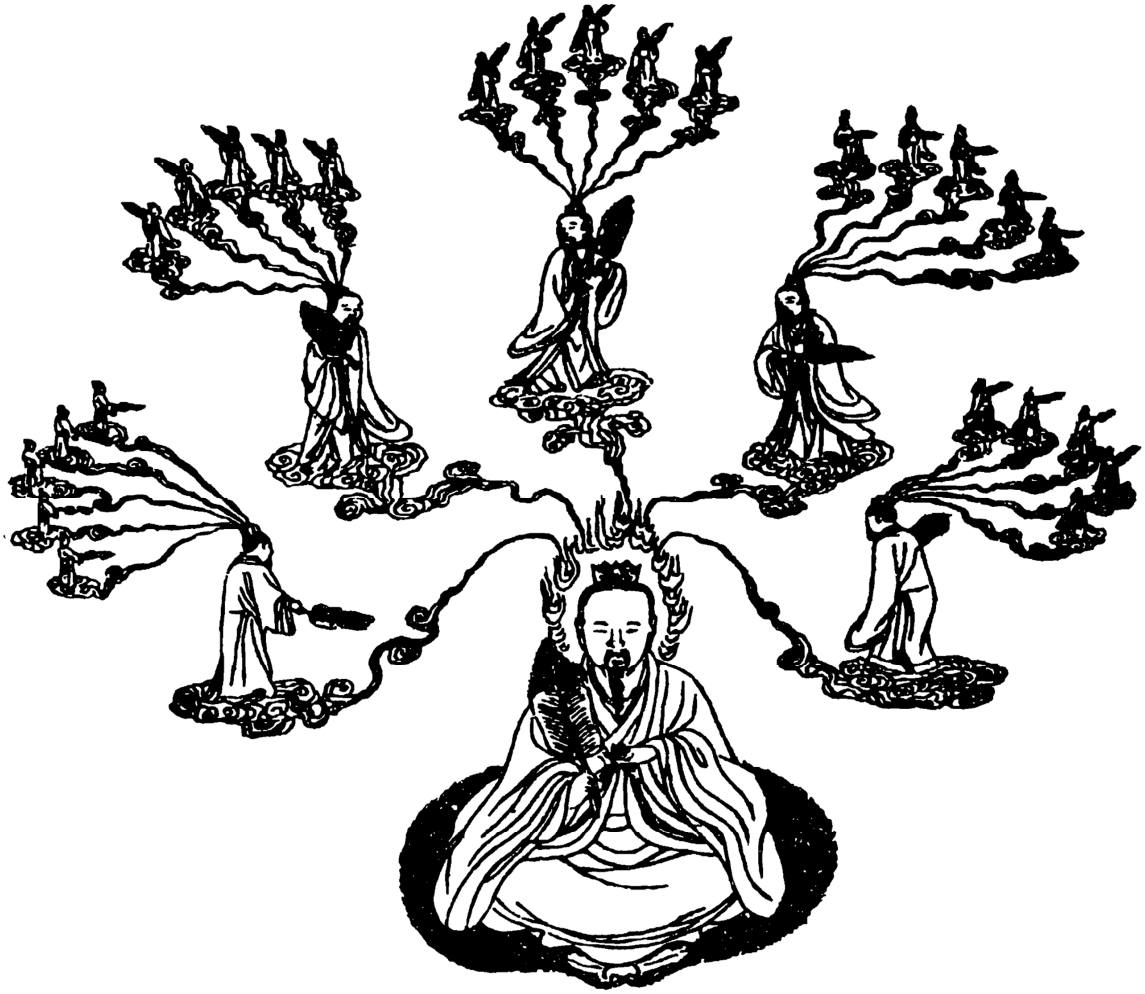
можно заметить два плана рассмотрения оппозиции «жизнь—смерть». Первый план снимает саму проблему смерти, рассматривая ее в качестве фазы жизни бесконечного процесса перемен. Строго говоря, смерть — лишь одна из перемен в континууме существования. Как позднее скажет поэт (Цзя И, ода «Птица смерти»): «Жизнь — как плавание по течению, смерть — всего только отдых в пути». Отсюда и восходящий к «Чжуанцзы», но развитый у Цзя И образ космоса как гигантской плавильной печи, переплавляющей существа и всю тотальность существования из одной формы в другую, и смерть — только одна из таких переплавок:

> Можно Небо и Землю с пылающим горном сравнить. Превращения и перемены свершают работу, уголь силы *инь—ян*, все на свете — кипящая медь. То погаснет, то вновь разгорится огонь, переплавкам вселенским нет счета, не найти постоянства ни в чем. Мириады метаморфоз, сотни, тысячи превращений, нет предела-конца непрестанному круговороту. Человек появляется в мире невольно к чему так цепляться за жизнь? После смерти изменится, станет чем-то иным горем можно ли это назвать? Дорожит своей жизнью глупец, презирая других, лишь собою гордится, но мудрец видит глубже: сущее не обратится в ничто.
>
> [Сяо Тун, 1959, с. 278]

Понятно, что смерти как абсолютному небытию нет места при таком подходе. Весь процесс перемен оказывается бесконечным путешествием, «беззаботным скитанием» (*сяо яо ю*), к которому не применима категория цели и где нет места целеполаганию. Подобное «снятие» смерти через интерпретацию ее в качестве континуума трансформаций весьма характерно для ар-

хаических шаманских форм религиозности, и оттуда, по всей видимости, оно переходит и в даосизм.

Но последний не был лишь преемником архаики, во многом он был ее отрицанием и в качестве такового внес важнейшие идеологические коррективы в разрешение проблемы «жизнь—смерть». Через соединение



Бессмертный, пребывающий одновременно во многих созданных алхимией телах

чжоуского культа долголетия и шаманского экстатического транса, приобщающего к предельной сакральности космоса, даосизм предложил свою доктрину бессмертия, привнеся сотериологическую целенаправленность в мир бесконечных трансформаций. Это проявляется при рассмотрении второго плана «Чжуан-цзы», как бы параллельного первому.

Рассуждения о вечном потоке перемен и соответствующие утешения сменяются мифологизированным повествованием о неких «божественных людях» (*шэнь жэнь*) с горы Мяогуешань, не гибнущих даже при мировых катаклизмах, о людях, обретших *Дао* и получивших божественный статус астральных и уранических гениев, притчами о мудрецах, способных к чудотворению через сущностную слиянность с космическими силами. Но только ли параллельны эти два плана, кажущиеся порой взаимоисключающими? Материалы «Чжуан-цзы» и других текстов, рассмотренных как некая фиксированная идеологическая целостность, позволяют отрицательно ответить на этот вопрос.

Действительно, профанические личности (а к ним относятся и конфуцианские авторитеты, и даже близкие к даосизму мудрецы) бессмертны по природе, субстанционально, в качестве элементов единого потока трансформаций, в свою очередь определенного изначальным единством мира «уравненного сущего» (*ци у*). Но как индивиды, единичные и неповторимые, они неизбежно смертны, переходя в момент смерти в некую иную форму существования (даже в виде «лапки насекомого или печени мыши»). При этом данная трансформация сугубо спонтанна и не регулируется какими-либо причинными отношениями типа индийской кармы.

Так продолжается до тех пор, пока индивид остается лишь объектом трансформаций. Но если он в силу обращения к даосской психотехнической практике, о которой глухо повествует и «Чжуан-цзы», и обретения прозрения достигнет осознанного единства с сущностными механизмами процесса перемен, овладеет ими так, как овладевает опытный пловец бурунами и потоками за счет знания закономерностей течения (образ «Чжуан-цзы»), то из объекта трансформаций он становится

субъектом процесса, обретя собственно бессмертие в том его понимании, которое задано соответствующей доктриной, радикально трансформируя свою психофизическую природу и получая способность к чудотворению. Отсюда и идея «воровства» космической энергии, «грабежа» *Дао*, столь эксплицитно выраженная в «Иньфу цзине».

Дальнейшая традиция лишь переставляла акценты при интерпретации данной доктрины, подчеркивая то аспект продления жизни, то сакральные характеристики бессмертного, минимализируя внимание к проблеме долголетия. В результате буддийское влияние привело к тому, что состояние бессмертного стало почти целиком рассматриваться в аспекте достижения особых просветленных, с позиции доктрины, состояний сознания, тогда как бесконечность физического существования отошла на задний план. И тогда бессмертие этого высшего состояния сознания, вечного по своей природе, реализуется в данной жизни: позднесредневековый даосизм частично усваивает учение о повторных рождениях — смертях, не рефлектируя по его поводу и не пытаясь последовательно привести его в соответствие с фундаментальными постулатами собственной доктрины. Понятно, что подобная интерпретация вообще снимает проблему смерти для просветленной личности.

Вместе с тем учение об универсальности перемен получает и еще одну сопряженность с доктриной бессмертия, опосредованную психотехникой даосизма. Это учение ложится в основу всех методологических принципов даосской алхимии, как внешней, так и внутренней. Начиная с Вэй Бо-яна (II в.?) нумерология «Книги перемен» постоянно используется в качестве языка описания динамики алхимического процесса.

Из важнейших идеологических предпосылок, а в дальнейшем — и конституирующих принципов самой

доктрины следует особо оговорить общее для всей китайской традиции представление о гомоморфизме, подобии микро- и макрокосма. Мир и человеческое тело рассматривались как единый комплекс соответствий. Мир и человек находились, по китайским представлениям, друг с другом в соответствии не только количественном (как равномощные множества), но и структурном — как гомоморфные объекты [*Кобзев А. И.*, 1987, с. 189].

Из этой порожденной мифологическим мышлением теории, моделировавшей мир в парадигме человеческого тела, даосы сделали важный мировоззренческий вывод: поскольку космос как целое (Небо и Земля) является вечным (его структурные элементы преходящи, но вся система и связи между ее составляющими постоянны), постольку вечным может и должен быть и его уменьшенный аналог — тело человека. Поэтому даосская практика обретения бессмертия во многом ориентировалась именно на восстановление утраченных отступившим от *Дао* субъектом непосредственных связей и соответствий человека и мира, приводящее к сакрализации и бессмертию человеческого существа и актуальному выявлению в нем всех потенциально наличных характеристик сакрального космоса. Именно поэтому бессмертие зачастую понималось как результат следования «собственной природе» (*цзы жань*) в ее «первозданности» (*пу*), а соответственно — и следования *Дао*.

Вместе с тем следует отметить, что даосская сотериология никогда не достигала уровня универсальности мировых религий. Даосизм не сформировал доктрину всеобщего спасения, бессмертия всех людей, оставляя его уделом отдельных избранных личностей и предлагая всем прочим довольствоваться субстанциальным бессмертием и перспективой продолжить после смерти свое существование в виде печени мыши, лапки насе-

комого или листа дерева, а перед тем — пережить своего рода промежуточное существование в виде «призрака» (*гуй*) в подземном царстве теней. Эта сотериологическая ограниченность, несмотря на все предпринимавшиеся даосами попытки (типа введения с XIV в. ритуала предложения духам умерших эликсира бессмертия), ставила даосизм в слабую позицию перед лицом буддийской критики и в конечном счете обусловливала сотериологическое преимущество последнего и растущую популярность буддизма среди самых широких слоев населения.

Следует сказать несколько слов об образе самого бессмертного в контексте религиозной традиции даосизма. В связи с этим необходимо затронуть такие проблемы, как решение вопроса о соотношении духа и тела в собственно даосизме, ценностный аспект учения о бессмертии и персонологию бессмертных. Внимание к этим аспектам центральной даосской доктрины необходимо для правильного ориентирования в системе традиционной китайской идеологии.

Важно, что идеологема «бессмертный» (*сянь*) вместе с производными от нее (прежде всего *сянь дао* — «путь бессмертных») является базовой для даосской религиозной традиции. Во всяком случае, она в большей степени характеризует содержание даосской доктрины, нежели категория *Дао*, представляющая собой одну из наиболее общих категорий китайской культуры вообще и в качестве таковой входящая в самоназвание не только даосизма, но и неоконфуцианства (*дао сюэ*), а на определенном этапе прилагавшаяся к раннему конфуцианству и даже к буддизму.

Таким образом, уровень спецификации, выраженный данной категорией, весьма невысок и само слово «даосизм» (*дао цзяо*) ничего не говорит о конкретном

наполнении данного учения, скорее подчеркивая его универсалистские интенции и претензию на абсолютную истинность (*Дао* как синоним именно Истинного Пути), присущую и другим идеологическим образованиям традиционной китайской культуры. Уровень же спецификации, выраженный в идеологеме *сянь*, значительно выше.

С одной стороны, следовательно, эта идеологема по объему содержания уже категории *Дао* и функционирование ее ограничено лишь рамками собственно даосизма, а с другой — она оказывается наиболее общей из всех прочих специфически даосских идеологем. Однако различия между двумя вышеназванными категориями носят не только количественный (по различию объема содержания), но и качественный характер, поскольку категория *Дао* имеет как доктринальную, так и узко философско-дискурсивную нагрузку, тогда как идеологема *сянь* относится всецело к области религиозной доктрины, составляющей как раз центральное ядро даосской религии и во многом определяющей содержание, характер и направленность философского дискурса.

Обращаясь к концепции *сяня*, следует прежде всего рассмотреть решение даосскими теоретиками проблемы соотношения духа и тела. Наиболее четко его выразил Гэ Хун в четвертой главе «Баопу-цзы» [Гэ Хун, 1954, с. 22], указавший, что они соотносятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух): когда воск истает, то и свеча перестает гореть (образ, восходящий к Хуань Таню). Во всяком случае, гибель тела приводит и к гибели духа, как и в архаических верованиях.

В комментарии к позднему (эпохи Мин) трактату «Книга о зародышевом дыхании» («Тай си цзин», автор Ван Вэнь-лу) даос Хуань Чжань следующим образом говорит о соотношении «пневмы» (*ци*) и «духа» (*шэнь*):

> Дух — это дитя пневмы. Пневма — мать духа. Дух и пневма следуют друг за другом подобно телу и тени... Тело — жилище духа. Дух — господин тела. Если хозяин пребывает в покое, то дух живет в нем. Если хозяин обеспокоен, то дух покидает его. Если дух уходит, то пневма рассеивается (здесь слово «пневма» употребляется в узком значении: жизненная сила-дыхание, аналог индийской праны. — *Е. Т.*). <...> Дух внутри пневмы подобен зародышу в утробе матери. Они единотелесны по самой своей сути.
>
> [Ван Вэнь-лу, 1984]

Таким образом, здесь декларируется: а) производность духа от пневмы как субстанции; б) ценностное первенство духа перед телом и зависимость жизненной силы от духа; в) единотелесность (единосущность) духа и пневмы. Таким образом, человеческая личность воспринимается здесь в качестве единого психосоматического целого.

В даосской онтологии «Юнь цзи ци цянь» (сочинение «Об изначальной пневме» — «Юань ци лунь») также говорится:

> Тело обретает *Дао,* и дух также обретает *Дао*: ...тело обретает состояние бессмертного, и дух также обретает состояние бессмертного.
>
> [«Юнь цзи ци цянь», цзюань 56]

Из этого и подобных, весьма многочисленных, фрагментов в даосских текстах современный китайский ученый Тан И-цзе делает справедливый вывод, что «высшая цель даосской религии заключается в продлении жизни и обретении бессмертия, причем прежде всего ценится неразделенность духа и тела» [Тан И-цзе, 1981, с. 54]. Тело для даосов выступает условием

функционирования духа, «колесницей духа» [Тан И-цзе, 1981, с. 55].

Другой китайский ученый Юй Ли-тао, анализируя учение о соотношении тела и духа (*син, шэнь*) на основе «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы», «Хуан-ди нэй цзин» и других текстов, приходит к аналогичным выводам относительно психофизического единства. Весьма характерна приводимая им цитата из «Хуан-ди нэй цзин»:

> Сердце — это чиновник государя, из него исходит свет духа... Если тело повреждено, то дух его покидает; если дух его покидает, то наступает смерть.
>
> [Юй Ли-тао, 1982, с. 79–82]

Следует отметить, что натуралистическая модель мира предполагала также восприятие чувственного космоса в качестве совершенного и гармоничного универсума, вследствие чего в рамках китайской культуры не могли появиться такие концепции, как *сансара* и *мокша* (*нирвана*) в индийской культуре, поскольку таковые предполагали эксплицитное обесценивание космоса и эмпирической личности в качестве условия страдания и неведения. Эта же натуралистическая установка в аксиологическом аспекте диктовала, следовательно, ценность индивидуальной жизни и бытия в мире (ср.: «Си цы чжуань»: «Величайшей благой мощью (*дэ*) космоса (Неба и Земли) является жизнь (способность к порождению — *шэн*)».

Натуралистический витализм китайской мысли предполагал чрезвычайно высокую оценку жизни, а долголетие с самого начала складывания китайской культуры выступало в качестве фундаментальной ценности. В даосизме эти черты китайской духовной культуры преломились в учении о *Дао* как источнике жизни и бессмертия:

> *Дао* управляет жизнью. Если бы *Дао* исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать потомкам. Если бы все сущее не смогло жить и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель.
>
> [Ван Мин, 1960, с. 701]

Любопытно, что на этой же основе добуддийский даосизм отрицал идею целомудрия и безбрачия, а это в первые века существования буддизма в Китае было важным пунктом полемики между двумя религиями:

> Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрие» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира.
>
> [Ван Мин, 1960, с. 37]

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе *Маошань* соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения «духовного брака» с небесным бессмертным [Стрикмэн, 1978, с. 471]. Таким образом, можно утверждать, что общим условием существования культа бессмертных был натурализм китайской культуры с его жизнеутверждающей аксиологической позицией.

Представление о недуальной двуполярности человеческого существа как органического единства психи-

ческих и физических характеристик нашло свое отражение в учении о двух аспектах пути бессмертия: совершенствование тела (гимнастические и дыхательные упражнения, макробиотика и т. д.) и совершенствование духа (медитативное созерцание, техника визуализации и т. д.), развившееся к XI в. в доктрину одновременного совершенствования «природной сущности» (*син*), выражающей сознательно-рациональное психическое начало, и «жизненности» (*мин*): *син-мин шуан сю*. В этой связи, кстати, характерны постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца» (*синь*) или «природной сущности» (*син*) и игнорировала пневменно-энергетическое виталистическое начало в человеке (*мин*). Это делало буддийскую практику, с позиций даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия.

В средневековых трактатах получила развитие и персонология бессмертных. Наиболее распространенной была их тройственная градация, зафиксированная в «Баопу-цзы» [Гэ Хун, 1954, с. 6]: 1) «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, заняв место в божественной бюрократии небесных божеств; 2) «земные бессмертные» (*ди сянь*), скрывающиеся в «знаменитых горах» (*мин шань*) или «пещерных небесах» (*дун тянь*); часть из них продолжает даосскую практику для вознесения на небо и 3) «бессмертные, освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь*), обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение [подробнее см.: *Робине И.*, II, 1979, с. 37—68]. «Тай пин цзин» [Ван Мин, 1960, с. 221] дает иную персонологию, включенную в общую девятеричную классификацию личностей, данную в этом тексте: 1) «рабы» (*ну бэй*); 2) «народ» (*минь*

жэнь); 3) «добрые люди» (*шань жэнь*); 4) «мудрецы» (*сянь жэнь*); 5) «совершенномудрые» (*шэн жэнь*); 6) «люди Дао» *(дао жэнь*); 7) «бессмертные» (*сянь жэнь*); 8) «истинные люди» (*чжэнь жэнь*) и 9) «божественные люди» (*шэнь жэнь*). Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей; горам и потокам (добрые люди и мудрецы совокупно); *инь—ян;* пяти стихиям; четырем сезонам; Земле; Небу.

Поздние тексты в качестве нормативной дают пятеричную классификацию: 1) «демоны бессмертные» (*гуй сянь*), то есть преданные *Дао* люди, не достигшие, однако, больших результатов в своей духовной практике, — после смерти они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» (*цин лин*) по своей природе; 2) «люди бессмертные» (*жэнь сянь*) — то есть даосы, накопившие большую силу *дэ,* творившие благо, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь; 3) «земные бессмертные» (*ди сянь*) — люди, взявшие за образец Небо и Землю, действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил, вернувшие свои пневменные энергии в «киноварные поля» тела и создавшие из них практикой «внутренней алхимии» (*нэй дань*) «снадобье бессмертия»; 4) «святые (божественные) бессмертные» (*шэнь сянь*) — более совершенные, чем «земные бессмертные», уничтожившие в себе пневму *инь* и создавшие новое тело, состоящее из чистого *ян,* пришедшие в гармонию с вселенским миропорядком; 5) «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), сила *дэ* которых полностью соединилась с *дэ* космоса и которые по призыву Неба стали «небесными чиновниками» (*тянь гуань*) в божественной иерархии небес [Чжан Бо-дуань, 1965, с. 8].

Нетрудно увидеть, что простое продление жизни квалифицируется здесь значительно ниже бессмертия, связанного с изменением статуса бессмертного, его одухотворением и сакрализацией, что вновь указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации бытия, а не просто о продлении физического существования. Во многом победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма.

Со временем на бессмертных стали смотреть как на даосских аналогов будд, что привело в XVI—XVII вв. к созданию синкретических школ (с даосской доминантой) *сянь-фо* (бессмертных—будд), в которых положения буддийской доктрины воспринимались исключительно через призму даосской традиции.

Три совершенных мудреца — Будда, Лао-цзы и Конфуций

Интересный пример спиритуализации представления о бессмертии и способов его обретения (в данном случае — внутренней алхимии) содержится в сочинении ученика знаменитого даоса XIII в. Бо Юй-чаня («Жаба белого нефрита») по имени Ли Дао-чунь (см.: [Ли Дао-чунь, 1971, с. 57—58; Берлинг Дж., 1980, с. 102—103]). В этом сочинении Ли Дао-чунь разделяет традицию внутренней алхимии по буддийскому образцу на «три колесницы»: низшую, среднюю и высшую. Для «высшей и единственной» колесницы, тождественной самому *Дао*, алхимическим треножником служит Великая Пустота, печью — Великий Предел, основанием эликсира — чистота, матерью эликсира — недеяние. Свинец и ртуть — природная сущность и жизненность (*син—мин*), вода и огонь — сосредоточение и мудрость, соединение воды и огня — воздержание от желаний, взаимодействие металла и дерева — единение природной сущности и чувств (*син, цин*).

«Купание» эликсира — «омовение» ума от тревог, «сокровенная застава» — центр, рождение «бессмертного зародыша» (*сянь тай*) — «отсутствие тела вне себя» (*шэнь вай у шэнь*), то есть отсутствие неодухотворенного тела, воспринимаемого как объект, отличающийся от психики субъекта, и т.д.

Здесь процесс обретения бессмертия описывается в метафизических и космологических символах, указывающих на единосущность нового «я» адепта с реальностью как таковой [Берлинг Дж., 1980, с. 103). Даосская религиозная практика обретения бессмертия окончательно становится психотехникой в полном смысле этого слова.

В завершение хотелось бы еще раз выделить основные черты доктрины бессмертия. Она является центральной доктриной даосизма, тем идеологическим комплек-

сом, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма как развитой институционализированной религии.

Доктрина бессмертия подразумевает веру в то, что человек в результате определенной религиозной психофизиологической практики может достигнуть некоего состояния, предполагающего:

1) бесконечное продление жизни человека как единого психосоматического целого, соотносимого с макрокосмом как его гомоморфным аналогом;

2) обретение нового, сакрального статуса, рассматривавшегося в позднем даосизме как особое, совершенное психическое состояние;

3) получение вследствие этого особых сверхъестественных способностей.

Доктрина бессмертия могла сформироваться в качестве центральной религиозной сотериологической догмы только в рамках натуралистического мировоззрения, сохранившего непосредственную связь с архаическими идеологемами и соответствующим религиозным комплексом, переосмысленным в даосизме и ставшим в нем дериватом исходных представлений.

Изучение доктрины бессмертия имеет важное значение не только для синологии или востоковедения, но и для общего религиоведения, поскольку позволяет поставить и рассмотреть важную проблему о функционировании натуралистического мировоззрения в рамках религиозной идеологии, а исследование даосской агиографии дает возможность решить важный для синологической культурологии и социальной психологии, но не рассмотренный здесь вопрос об идеальном типе нормативной даосской личности [подробнее см.: Коминами Итиро, 1976; Игнатович А. Н., 1981, с. 115—121].

Даосская психотехника: методы обретения бессмертия

Выше уже затрагивались вопросы, связанные с даосской психотехникой. Отмечалось, что она восходит к шаманской «практике экстаза», связанной с представлением о бессмертии как особом экстатическом состоянии, повышающем сам статус адепта. Другая тенденция в интерпретации идеологемы бессмертия как бесконечного продления жизни предполагала развитие методов макробиотики и оказалась тесно связанной с лабораторной алхимией и через нее — с медициной и фармакопеей.

Характерное для всей китайской традидии представление о психосоматической целостности организма предполагало наличие как собственно медитативной техники изменения, перестройки психики адепта, так и различных физиологических процедур, направленных на перемену биолого-физиологических параметров последователя даосизма, причем оба типа упражнений воспринимались в едином комплексе. Под влиянием буддизма бессмертие стало почти исключительно описываться в терминах достижения измененных состояний психики, что способствовало психологизации и спиритуализации доктрины бессмертия.

В результате в развитом даосизме психотехника предстала как сложный комплекс физических, психосоматических и психологических упражнений, включавших в себя гимнастику (*даоинь*), дыхательные упражнения регуляции пневмы (*син ци, цигун*), сексуальную практику (*фан чжун чжи шу, инь—ян чжи шу*) и алхимию (*дань, лянь дань*). Общим обозначением этих типов практики стало «пестование жизни» (*ян шэн*). Ниже исключительное внимание в силу ряда причин будет уделено даосской алхимии.

Во-первых, сама традиция утверждала, что только алхимия является подлинным средством обретения бессмертия, тогда как все другие типы религиозной практики являются подготовительными и вспомогательными этапами. Во-вторых, изучение алхимии является важной задачей синологической культурологии, поскольку с неизбежностью ставит такие центральные вопросы, как соотношение науки и религии в традиционном Китае, идеологические импликации традиционной науки, ее отношение к формам научного знания и другие весьма существенные и для культурологии, и для науковедения проблемы. И в-третьих, методы обретения бессмертия в даосизме весьма квалифицированно и полно (особенно это относится к дыхательным и гимнастическим приемам) описаны на русском языке Э. С. Стуловой [Стулова Э. С, 1984], исследование которой не представляется нужным дублировать здесь, поскольку оно доступно читателю. Итак, обратимся к алхимии как центральному, осевому аспекту даосской религиозной практики.

Китайская алхимия представляет собой традиционную форму науки древнего и средневекового Китая, тесно связанную, с одной стороны, с медициной, а с другой — с философией, религией и социальной мыслью. Это сложный культурный феномен, включающий в себя наряду с лабораторной технологией и идеологические импликации. Цель китайской алхимии также выходит за пределы «протонауки» и заключается в обретении телесного бессмертия посредством создания эликсира бессмертия, под которым обычно понимается или соединение серы с ртутью, т. е. киноварь, или искусственное (трансмутационное) золото.

Главное отличие китайской алхимии от европейской заключается в ее исключительно иатрохимической направленности, тогда как в Европе иатрохимия оформ-

ляется достаточно поздно. Чужда китайской алхимии и теистическая окраска европейской алхимии. Для китайского алхимика мир, его развертывание и трансформации регулируются имманентным космосу принципом (*дао*),

Соединение тигра и дракона
в алхимическом тигле

тогда как для западного алхимика причиной и направителем вселенской эволюции является трансцендентный Бог Вседержитель, несмотря на характерные для алхимии Запада пантеистические мотивы.

На протяжении всей своей истории алхимия была тесно связана с даосизмом, являясь центральной составляющей его религиозной практики, что не могло не отразиться на ее установках и содержании. Исходными

принципами китайской алхимии являются: а) тезис о единстве мира; б) тезис об универсальности перемен; в) учение об алхимическом процессе как о модели космического процесса, о творении адептом-алхимиком космоса в миниатюре; г) вера в полное подобие макрокосма и микрокосма (см.: [Торчинов Е. А., 1981, I]).

Учение о единстве мира и универсальности перемен было подробно разработано даосской философией. Трансмутация металлов, с точки зрения китайского алхимика, возможна как вследствие того, что все сущее является модификацией единой энергетической субстанции, «пневмы» (*ци*), так и вследствие происхождения всех вещей из единой первоосновы всего бытия — *Дао*-Пути, Алхимический космос таким образом предстает целостным единотелесным живым организмом, пронизанным китайским аналогом «вселенской симпатии» — «сродством видов» (*тун лэй*). Воссозданием, моделированием и усовершенствованием созданной модели и занимается алхимик-даос.

И в макрокосме происходят процессы, ведущие к образованию эликсира бессмертия. Алхимик ускоряет их, ибо если в макрокосме для получения эликсира из растущих в земле, подобно растениям, минералов требуется 4320 лет, то в реторте этот процесс благодаря нагреванию протекает за один год.

Другой фундаментальной для китайской алхимии идеей является признание гомоморфизма, совершенного подобия макрокосма и микрокосма. Макрокосм (Небо и Земля) вечен; следовательно, вечным может и должен быть микрокосм, в котором отступление от *Дао*-Пути создало гибельную для организма дисгармонию, ведущую к смерти. Однако перенесение на тело всех атрибутов единого *Дао*-космоса может сделать тело адепта-алхимика преображеннобожественным и вечным.

Но на этом даосы-алхимики не остановились. Раз макрокосм и человеческий организм тождественны, следовательно, в моделировании космического процесса в ретортах и тиглях нет необходимости и эликсир бессмертия (или «бессмертный зародыш» — *сянь тай*, вырастающий в новое божественное тело адепта) может быть создан в самом теле адепта из пневменных энергий, протекающих в нем по «каналам» (*цзин*), соответствующим меридианам акупунктуры. Эти идеи были положены даосами в основу так называемой «внутренней алхимии» (*нэй дань*), использующей терминологию лабораторной, «внешней алхимии» (*вай дань*).

Огромную роль в практике китайской алхимии играет золото, воспринимающееся как совершенный металл, символ нетления (прочие металлы — несовершенное, незрелое золото). Подобно тому, как золото не подвергается коррозии и не разрушается, не разрушается и организм адепта, принявшего искусственное алхимическое золото. Оно, по учению даосских алхимиков, не только является панацеей и эликсиром, но и само способно трансмутировать металлы. Не исключено, что китайские алхимики производили так называемое «мозаичное золото» (т. е. сульфат олова), принимаемое ими за алхимическую панацею.

Другим важнейшим алхимическим веществом в китайской алхимии была киноварь (по-китайски даже слова «эликсир» и «киноварь» — *дань* обозначаются одним и тем же иероглифом). Киноварь выступает воплощением единения двух полярных и вместе с тем единых принципов *инь*— *ян* (женского—мужского, пассивного—активного), так как, по мнению даосов, сочетает в себе признаки мужского (спермы, то есть белый цвет ртути) и женского (красный цвет менструальной крови).

Вообще ядовитые вещества (киноварь, мышьяк, свинец и прочие) чрезвычайно часто входят в состав

алхимических эликсиров, что зачастую приводило к отравлению этими веществами, причем признаки отравления рассматривались как свидетельство действенности эликсира. Иногда адепт принимал эликсиры малыми дозами в течение всей жизни, что оказывало консервирующий эффект на его тело после смерти, и труп долго не разлагался, а это в глазах даосов доказывало обретение адептом состояния «бессмертного, освободившегося от трупа» (*ши цзе сянь*). Тем не менее к XII в. внешняя алхимия дискредитирует себя и практически полностью заменяется внутренней алхимией.

Вместе с тем в XI—XII вв. в китайской алхимии создается учение о том, что металлы обладают отрицательными или положительными (*инь* или *ян*) характеристиками в зависимости от особенностей металла, вступающего с ними в соединение, что свидетельствует не только о накоплении китайскими алхимиками эмпирического химического материала, но и о развитии теоретического аспекта научной стороны алхимии.

История алхимии в Китае. Вопрос об автохтонности китайской алхимии в настоящее время остается открытым, хотя, по всей видимости, наиболее вероятно положительное его решение. В связи с этим нельзя не отметить кардинальных отличий, существующих между даосским учением о бессмертии тела и стоико-гностическими концепциями, связанными с александрийской алхимией. Вместе с тем нельзя исключить и возможность опосредованного (через арабов) влияния китайской алхимии на западноевропейскую средневековую алхимию.

Предпосылки возникновения алхимии в Китае (как внешней, так и внутренней) появляются, видимо, еще в VII—VI вв. до н. э. Во всяком случае, уже в это время, видимо, практиковались отшельниками дыхательные

упражнения и макробиотика. В IV—III вв. до н. э. уже существует вера в возможность изготовления «снадобья бессмертия» (*бу съ чжи яо*), о чем сообщает, например, Хань Фэй-цзы. Поиски бессмертия ведутся зачастую при покровительстве императоров (Цинь Ши хуан-ди, III в. до н. э.; У-ди, II— I вв. до н. э.).

Первые сведения о попытках трансмутации металлов относятся к II—I вв. до н. э. Попытками создать искусственное золото в это время при дворе У-ди занимались даосы Ли Шао-цзюнь и Луань Да. Во II в. н. э. появляется первое методологическое сочинение по теории алхимии — трактат «О единении Триады» («Цань тун ци») Вэй Бо-яна, — одинаково авторитетное и для внешней, и для внутренней алхимии. В IV—VI вв. алхимия переживает свой расцвет. Крупнейшие ее представителя — Гэ Хун (IV в.) и Тао Хун-цзин (V—VI вв.), один из лидеров даосской школы Маошань.

В это время в алхимии происходит разделение на практическое крыло (склонное признать автоматическое действие эликсира на любого принявшего его человека) и теоретическое (предполагавшее предварительную практику нравственного усовершенствования и дополнявшего алхимию практикой мистического созерцания). Однако, как правило, в чистом виде ни то ни другое направление не встречалось, и можно говорить только о господствующей тенденции к тому или другому. Алхимики-теоретики были склонны вообще отказаться от совершения алхимических операций и заменяли процесс его созерцанием. Ими (в особенности в школе Маошань) активно применялись галлюциногенные вещества (внешнее средство, воздействующее на внутренний мир), что свидетельствует о происходящем в этом направлении переходе от внешней алхимии к внутренней.

В VII—X вв. алхимия пользовалась особым покровительством императоров династии Тан, возводивших

свой род к Лао-цзы. Многие императоры умерли преждевременной смертью из-за своего пристрастия к эликсирам. Крупнейший алхимик этого времени — Сунь Сымо (VII в.).

К XII в. внутренняя алхимия окончательно занимает доминирующие позиции, а внешняя практически совсем исчезает. Тексты внешней алхимии рассматриваются с этого времени как непонятые прежде сочинения внутренней алхимии, а оппозиция «внешнее—внутреннее» интерпретируется как «экзотерическое—эзотерическое».

Вместе с тем во внутренней алхимии усиливается тенденция к спиритуализации и объяснению своей терминологии через религиозно-философские понятия даосизма (тигель — это Великий Предел, тело — ртуть, сердце — свинец, концентрация внимания — вода, мудрость — огонь и т. д.). Ведущие представители внутренней алхимии — Лю Сюань-ин (Лю Хай-чань, X в.), Чжан Бодуань (XI в.), Бо Юй-чань (XIII в.), У Чун-сюй (XVII в.). К XVIII в. внутренняя алхимия исчерпывает свой творческий потенциал и приходит в упадок, оставаясь, однако, и в настоящее время составной частью религиозной практики даосизма.

Даосскими алхимиками был собран богатый эмпирический материал в области химии, фармакологии, медицины и психологии. Связана даосская алхимия и со спорадическими научными открытиями. Многие наблюдения китайских алхимиков (особенно в области медицины) представляют интерес и в настоящее время. Алхимия в течение всей своей истории была неотъемлемой частью ортодоксального даосского учения и всего традиционного китайского природознания.

Здесь, таким образом, представлен краткий очерк даосской алхимии. Все дальнейшее изложение будет представлять собой «развертку» содержащихся в этом тезис-

ном изложении положений с их развитием и конкретизацией. Прежде всего обратимся к историографии вопроса.

Китайская алхимия привлекает к себе внимание историков науки в Китае в течение почти ста лет. Однако подлинно научное ее изучение началось лишь около 30 лет назад учеными Дж. Нидэмом и Н. Сивином [Нидэм Дж., 1954— 1983; Сивин Н., 1968]. До этого не был четко определен даже предмет исследования, западные ученые зачастую смешивали псевдоалхимические тексты внутренней, парафизиологической алхимии с собственно алхимическими, как это произошло, например, при переводе на английский язык «Глав о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бо-дуаня (983?—1082) Т.Л. Дэвисом и Чжао Юнь-цуном (1939). Сам круг изучаемых текстов был практически ограничен «Баопу-цзы» Гэ Хуна (284?—363?) — трудом, безусловно, первостепенной ценности, однако далеко не единственным, а с точки зрения изучения проблем методологии китайской алхимии и не самым важным.

Однако в настоящее время положение в значительной мере улучшилось благодаря исследованиям вышеназванных ученых. Поэтому представляется необходимым ввиду неразработанности изучения алхимии в отечественной науке обратиться к исследованиям этих ученых (особенно Н. Сивина, как специалиста по истории алхимии по преимуществу), чтобы резюмировать достижения современной синологии в данной области.

Здесь представляется возможным выделение нескольких ключевых проблем: 1) определение алхимии; 2) происхождение алхимии и периодизация ее истории; 3) соотношение алхимии с другими научными дисциплинами и ее связь с даосизмом; 4) китайская алхимия и другие региональные формы алхимии (индийская и арабская). Н. Сивин определяет китайскую алхимию как

«континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса, с одной стороны, и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия, с другой» [Сивин Н., 1968, с. XV]. С точки зрения Н. Сивина, китайская алхимия представляет собой не протонауку, а традиционную форму науки, так как она склонна к систематизации эмпирического материала и химических операций, а также разработала конкретные способы лабораторного эксперимента и соответствующее оборудование. Говоря о досконально исследованном и переведенном им тексте «Основные формулы из алхимической классики» («Дань цзин яо цзюэ») Сунь Сы-мо (VII в.), Н. Сивин пишет, что он ближе всего к современному лабораторному руководству, чем что-либо другое в древней литературе [Сивин Н., 1968, с. 50].

Вместе с тем он подчеркивает, что речь идет именно о традиционном, то есть предшествующем европейской научной методологии Нового времени, типе науки, так как китайская алхимия не ограничивает себя поисками эмпирического или теоретического знания, а, напротив, направлена на обретение практической пользы, причем частично выходящей за пределы прагматики современной науки: это достижение здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, бессмертие и совершенство.

Н. Сивин настаивает также на том, что китайская алхимия является ветвью китайской медицины [Сивин Н., 1968, с. 50, 142] и, с другой стороны, тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью [Сивин Н., 1968, с. 19]. Для китайской алхимии характерна также вера в возможность ускоренной, по сравнению с естественной, трансмутации металлов для изготовления алхимических золота и серебра [Сивин Н., 1968, с. 19].

Касаясь вопроса о соотношении внешней и внутренней алхимии, Н. Сивин резко критикует интерпретацию дихотомии этих двух видов алхимии как оппозицию типа «экзотерическая—эзотерическая».

Тело созерцающего даоса с обозначением некоторых центров внутренней алхимии

Если это и верно в контексте поздних, исключительно внутреннеалхимических текстов, то в ранних текстах «внешняя алхимия считалась столь же эзотеричной, как и ее йогическое соответствие» [Сивин Н., 1968, с. 15]. В

связи с этим М. Элиаде замечает, что здесь Н. Сивин исправляет распространенное заблуждение, ибо эзотерическая, тайная передача традиции характерна на начальной стадии для любого вида техники или науки, будь это гончарное искусство и металлургия или медицина и математика. Таковым было положение вещей и в Китае, и в Индии, и на Ближнем Востоке, и в Древней Греции. Даже такой поздний автор, как Гален, утверждает, что он может передать ученикам свои медицинские знания только после получения ими посвящения в Элевсинские мистерии [Элиаде М., 1970, с. 179].

В связи с проблемой соотношения внутренней и внешней алхимии Н. Сивин на международной конференции по даосизму в Белладжио (1968) утверждал, что внешняя алхимия относится к верифицируемым лабораторным химическим процессам, тогда как внутренняя алхимия связана исключительно с верой в обретение бессмертия (*сянь шу*) и применяет язык лабораторной алхимии, но прилагает алхимическую терминологию применительно к процессам человеческого тела.

Н. Сивин, однако, отметил, что ему остается еще неясным, какой вид алхимии появился раньше, особенно если учесть, что древние методы сексуальной практики (*фан чжун чжи шу*) могут считаться частью внутренней алхимии. В целом участники конференции пришли к выводу, что внутренняя алхимия в большей степени, чем внешняя, связана с магистральной линией развития даосизма, а внешняя алхимия оказалась бесплодной в том смысле, что, исчезнув после династии Сун (т. е. после XIII в.), она не положила начало новоевропейскому типу научной химии. Начиная с правления династии Сун (X—XIII вв.) и вплоть до настоящего времени в Китае утверждается мнение, что все алхимические тексты в действительности относятся к внутрен-

ней алхимии, внешняя была лишь профаническим заблуждением. Но это, разумеется, как уже говорилось выше, исторически совершенно неверно, и внешняя алхимия практиковалась даосами совершенно серьезно.

В настоящее время можно разделить алхимические тексты, входящие в «Дао цзан», на три категории: а) чистая внешняя алхимия; б) чистая внутренняя алхимия; в) тексты, призывающие к одновременной практике того и другого. Последователи внешней алхимии зачастую практиковали и внутреннюю, дабы, продлив с ее помощью жизнь, преуспеть в изготовлении дарующего бессмертие эликсира [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 118—119].

Вообще следует отметить, что алхимия была тесно связана и с даосской литургикой. Так, алхимики часто совершали богослужения и призывали даосских божеств, а предисловие к одной из ранних алхимических книг приписывается основателю литургической по преимуществу школы «Пути истинного единства» (*чжэн и дао*) Чжан Дао-лину (II в.) (см.: [Уэлч Х.Х., 1969—1970, с. 127]).

Н. Сивин утверждал также на конференции в Белладжио (тема его доклада — «Размышления по поводу теории и практики китайской алхимии»), что все алхимические сочинения, включенные в «Дао цзан»,— их около 100 — могут быть расположены в порядке убывания значимости в них теоретического момента. На одном конце этого спектра будет трактат «О единении Триады» («Цань тун ци») Вэй Бо-яна (II в.?) с его абстрактным языком, представляющий собой методологию как алхимии, так и «даосской йоги» или сексуальной практики — в зависимости от угла зрения читателя [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 115; см. также: Ван Гулик Р., 1961, с. 80—81], а на другом — «Баопу-цзы» Гэ Хуна, содержащий не теорию, а прагматические рецепты для

достижения определенных результатов (прежде всего — бессмертия).

Алхимики-теоретики в большей степени связаны с временем, чем с пространством. Они считают, что каждый феномен может быть объяснен из его места в системе циклов, входящих друг в друга или соответствующих друг другу. Так, «пять стихий» (*у син*) — не столько материальные субстанции, сколько фазы пятеричного цикла, предполагающего двоичный цикл чередования *инь—ян*. Цель алхимика-теоретика — создать в лабораторных условиях микрокосм Вселенной, временный разумеется, дабы понять принципы универсума и достичь медитативного или интеллектуального единства с *Дао* природы. Печь (*лу*) алхимика, таким образом, — работающая модель космоса. Цель практического алхимика скорее создать, чем показать; она заключается в ускорении процессов, формирующих и превращающих, по его мнению, минералы в естественных условиях в эликсир бессмертия.

Для алхимика-теоретика эксперимент имеет исключительно духовную значимость, и поэтому он может быть плодотворным лишь при совершении обрядов, ритуалов и поста. Для алхимика-практика цель эксперимента — химический результат, который будет действовать автоматически на любого человека, в том числе и на не прибегавшего ни к посту, ни к обрядам. Эта установка превратила практическую алхимию в часть медицины. Большинство алхимиков были также медиками, внесшими большой вклад в развитие фармакологии и разделившими все вещества на три категории: лечащие, тонизирующие и обессмерчивающие.

Таким образом, практическая алхимия становится исключительно прагматической, а теоретическая все более интересуется созерцанием и созданием теоретической

модели универсума. Однако теоретическая алхимия достаточно много сделала для классификаций химических процессов и создания категориального аппарата алхимии, что могло бы при дальнейшем развитии привести к появлению научной химии. Однако алхимия в Китае оказалась бесплодной [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 114—116].

Дж. Нидэм отметил по поводу доклада Н. Сивина, что он ставит ряд важных проблем. Так, экспериментальные наблюдения и теоретические выкладки китайских алхимиков нуждаются в интерпретации с позиций и в терминах современной науки. Так как наука едина, то встает вопрос: какой род знания (с позиции современных стандартов) развивался реально китайскими алхимиками? Была ли алхимическая интерпретация теории сил *инь—ян* зародышем учения о химическом сродстве? В какой степени количественный аспект алхимии определялся нумерологией и в какой — экспериментом, то есть насколько он был реально химическим? Что можно сказать о параллелях между китайской и западной алхимией в плане теории «проекции» (то есть наблюдения того факта, что небольшие порции дополнительных веществ производят значительные изменения в основных ингредиентах)? И наконец, можно ли считать китайскую алхимию бесплодной, если она совершила большие научные открытия, переданные затем на Запад [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 116]? Эти вопросы во многом остаются открытыми вплоть до настоящего времени.

Однако теория двух типов алхимии, предложенная Н. Сивином, получила дальнейшее развитие. Так, следует отметить, что основными чертами теоретической алхимии являются отождествление двух реагирующих веществ с *инь* и *ян* и отрицательное отношение к при-

нятию эликсира внутрь: большинство алхимиков-теоретиков ограничивались созерцанием алхимического процесса, считая, что они поднимаются на новые ступени совершенства вместе с вступлением процесса в новую фазу. Если же съедание эликсира и допускалось, то оно должно было сопровождаться ритуалами и могло обессмертить лишь самого алхимика. Здесь не было места учению о приготовлении эликсиров для других людей из сострадания, которое могло бы объясняться влиянием буддизма.

В практической алхимии, напротив, господствовало представление о механическом действии эликсира. Так, К. М. Скиппер отметил, что в заупокойном богослужении «плавки [во имя благополучного] перехода [в иной мир]» — *лянь ду*, практиковавшемся даосами X—XIV вв., эликсир предлагался духам усопших, которые должны были обрести бессмертие, хотя не имели никакого отношения к изготовлению снадобья [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 116—177].

Интересно и замечание Н. Сивина о вере алхимиков в объективную верификацию обретения бессмертия. Доказательством его в глазах алхимиков была длительная сохранность, нетленность трупа умершего алхимика, которая должна была свидетельствовать о создании им нового бессмертного тела и «освобождении от трупа» (*ши цзе*). В действительности эта «самомумификация» (термин Дж. Нидэма) объясняется прекрасными бальзамирующими свойствами мышьяка, ртути и прочих ингредиентов алхимических эликсиров.

При жизни алхимики, безусловно, страдали от отравления тяжелыми металлами (сыпи, лихорадки, галлюцинаций — ощущение ползающих по телу насекомых и пр.); эти симптомы описаны в текстах как доказательство действенности эликсира.

Останавливается Н. Сивин и на вопросе о соотношении алхимии с даосизмом и последнего — с наукой вообще. Н. Сивин резко выступает против точки зрения Дж. Нидэма, согласно которой даосизм был идеологией, наиболее близкой к научности и благотворно влиявшей на развитие науки [например, Нидэм Дж., 1956, т. 2, с. 35]. Н. Сивин категорически отказывается видеть связь, якобы существующую между мистическими обрядами «Небесных Наставников» или философией «Лао-цзы», с одной стороны, и формированием научного метода в традиционном Китае — с другой. Он утверждает, что фактами, в том числе и основанными на статистике, невозможно подтвердить численное преобладание даосских ученых над учеными других направлений. Совершенно невозможно доказать, что естественными науками в Китае занимались только даосы, тем более что совершенно очевидным в настоящее время является факт преобладания в философских взглядах многих крупных ученых конфуцианских или неоконфуцианских идей. Свой тезис Н. Сивин подтверждает на примере Шэнь Гуа (Шэнь Ко) и Ван Си-шаня [Сивин Н., 1978, с. 310]. Алхимия все же является исключением, так как на протяжении всей своей истории она действительно была тесно связана с даосизмом и его учением об обретении бессмертия [Сивин Н., 1978, с. 310].

Вместе с тем Н. Сивин считает, что подавляющее число алхимических, дыхательных и гимнастических методов были не столько даосскими, сколько ассимилированной и преимущественно практикуемой даосами частью общекитайского культурного наследия [Сивин Н., 1978, с. 319]. Иногда о даосской принадлежности того или иного алхимика (например, Сунь Сы-мо) можно судить только по использованию в их сочинениях тайных литургических формул даосских школ, которые не

могли быть известны этим алхимикам без предварительного посвящения [Сивин Н., 1978, с. 312].

Определенное внимание Н. Сивин уделяет проблеме происхождения алхимии [Сивин Н., 1978, с. 19—30]. В целом он склоняется к признанию автохтонности китайской алхимии. Он подвергает сомнению и возможность влияния китайской алхимии на эллинистическое Средиземноморье. Однако приоритет китайской алхимии по отношению к алхимии эллинистического Египта более чем вероятен, ибо вера в возможность физического бессмертия в Китае восходит, видимо, приблизительно к VIII в. до н. э., и к IV в. до н. э. широко распространяется вера (о чем свидетельствуют недаосские тексты) в возможность обретения бессмертия посредством употребления различных снадобий. Однако идея предпочтительности искусственных снадобий естественным возникает позднее, и первые попытки трансмутации киновари в золото датируются текстами около 133 г. до н. э. К II в. н. э. оформляется методология алхимии («Цань тун ци» Вэй Бо-яна), и в IV в. начинается расцвет внешней алхимии, продолжавшийся до XI—XII вв., когда она приходит в упадок и уступает место внутренней алхимии. Несколько позднее (с XIV в.) и сам даосизм теряет прежнее влияние в идейной жизни, уступая место безраздельному господству неоконфуцианства [Сивин Н., 1968, с. 118].

Однако сунский и юаньский даосизм (X—XIV вв.) знал и достижения в области алхимии. Так, именно в это время создается блестящая работа по теории алхимии — «Тайное и необходимое [наставление] о пятизначных родах [согласно] Цань тун ци» («Цань тун ци у сян лэй бияо»), в которой высказаны две весьма интересные для историка науки идеи:

1) реагенты противоположных знаков будут вступать в реакцию только при их отношении к одной категории;

2) вещества, относимые к классу *инь* при их реакции с одним веществом, будут относиться к классу *ян* при их реакции с другим, и наоборот [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 117—118].

Но все же в это время алхимия вступает в период упадка, и при династии Мин не создается уже ни одного произведения по внешней алхимии. Что касается вопроса о типологической общности китайской, индийской и арабской алхимии, то на нем следует остановиться подробнее.

О соотношении китайской и индийской алхимии много писал М. Элиаде. Индийские алхимические тексты (типа «Расанарнавы»; *раса* — «ртуть», Аль-Бируни переводит это слово как «золото») и трактаты последователей хатха-йоги («Шива самхита», «Гхеранда самхита», «Хатха-йога прадипика»), тесно связанные с тантрическими традициями, говорят о «неразрушимом теле» — *сиддха деха*, то есть о теле адепта [Элиаде М., 1958, с. 288 и след.]. Фактически идеал легендарных индийских чудотворцев — сиддхов и натхов — заключался в обретении не только духовной свободы, но также и совершенного здоровья (*агара*) и бессмертия (*амара*). Легенды об этих святых подчеркивают их победу над смертью благодаря йоге и алхимии. Небольшой трактат «Йогавиджа» делит тела на «незрелые» (*апаква*) и «зрелые» (*паква*). Последние обретаются благодаря йоге и поэтому называются «йогическими телами» (*йога деха*), то есть используется по преимуществу алхимический мотив «зрелых» и «незрелых» металлов, которым в данном случае уподобляются тела.

В Древней Индии, как и в Китае, практиковались дыхательные упражнения, сексуальная практика (воздержание от эякуляции) и алхимия во имя обретения здоровья, долголетия и бессмертия. В Индии первые упо-

минания об алхимии (вера в возможность трансмутации металлов в золото посредством снадобий и молитв, изготовление эликсиров, алхимическое использование ртути, употребление «жидкого золота» для продления жизни и т. п.) относятся к III в. н. э., а систематически алхимические концепции излагаются еще позднее — в трактатах школы *расаяна* («колесница ртути»). Но отождествление золота и бессмертия возникает во времена ранней брахманической прозы — в «Шатапатха брахмана» (VIII в. до н. э.).

Однако, безусловно, после упанишад и буддизма поиски физического бессмертия не могли быть целью большинства индийских аскетов. Подчеркивание хатха-йогами, тантриками и алхимиками телесного здоровья, долголетия, паранормальных способностей, физического бессмертия, несомненно, отражает протест народных низов или маргинальных элементов против духовных ценностей и религиозных идеалов (как аскетических и ритуальных, так и метафизических) носителей брахманской ортодоксии [Элиаде М., 1970, с. 181].

Таким образом, то, что при господстве натуралистического мировоззрения составляло самую суть религиозного мироощущения древних китайцев, в Индии было второстепенным или маргинальным. В целом алхимия никогда не играла в Индии той роли, какую играла в Китае. Но не исключена и возможность взаимовлияния индийской и китайской алхимии. Так, в алхимии Тамилнада, поддерживавшего в VII—VIII вв. тесные связи с Китаем, прослеживается несвойственное для Индии разделение веществ на мужские и женские [Феллиоза М., 1969, с. 120].

Вместе с тем во многих даосских текстах алхимического характера можно обнаружить влияние тантризма. Элементы тантризма вобрала в себя традиция Мао-

шань. О контактах между даосами и тантриками свидетельствует дуньхуанская рукопись «Чжэнь гао» Тао Хунцзина с аннотациями на тибетском языке. С периода династии Мин в «Дао цзан» включаются некоторые тантрические тексты (например, «Сутра павлина»). Заметны тантрические влияния и на поздние тексты внутренней алхимии [Уэлч Х. Х., 1969— 1970, с. 122].

Влияние алхимии сильно сказалось и на буддийских тантрических ритуалах. Можно предположить, что и весьма незначительное распространение буддийского тантризма в Китае связано с тем, что его «экологическая ниша» в культуре была занята типологически близкой даосской психотехникой.

В известной степени тантрические ритуалы, сохранившиеся в тибето-монгольском буддизме (ламаизме) вплоть до настоящего времени, напоминают алхимический ритуал (то есть алхимическое делание как ритуал) китайских алхимиков-теоретиков. В качестве примера приведем фрагмент из ритуального текста индийского буддиста VIII в. Буддхаджняны, сохранившегося на тибетском языке, под названием «Ритуал жертвоприношения при почитании учителя» («Bla-ma mchod-p'ai tsogsmchod' 'bul-ba'i cho-ga bzhugs-sa» — перевод А. А. Терентьева с ксилографа на тибетском языке, изданного Цугольским дацаном в Бурятии в июле 1871 г.). Этот тантрический текст описывает ритуал, использующий алхимические символы в медитативных целях:

> «ХУМ»! Из Дхармакайи, покоящей все исходящее // Над колеблемым ветром пылающим огнем, // На подставке из человеческих голов, в «АХ» — в обозначенном черепе — *капале* (ритуальный сосуд из черепа. — *Е. Т.*) // «ОМ» вспыхивает в каждом из [жертвенных] веществ. // Сверху на них стоят «ОМ-АХ-ХУМ» (слоги мантры. — *Е. Т.*), // Пылающие ка-

ждый блеском [своего] цвета (ОМ — белый, АХ — красный, ХУМ — синий. — *Е.Т.*). // От движения ветра огонь разгорается, предметы плавятся. // От кипения, от сильного испарения, // Из трех слов — снопы лучей света. // Осветив десять направлений, три ваджры (здесь три снопа лучей света, представляемых йогином исходящими из этих слогов «ОМ-АХ-ХУМ». — *Е. Т.*) // Предстают взору вместе с нектарами. // В каждый из трех слогов вернувшись, // Расплавляясь в нектар, [снопы лучей] смешиваются с соком, // Очищенное постижение вспыхивает, Э-МА-ХО! // Пылающее великолепие всего желанного превращается в океан.

[с. 1б-2а]

Здесь, как и в ритуальном деянии китайского алхимика-теоретика, важен не реальный процесс плавки (которого просто нет), а его ритуально-медитативное проигрывание, поднимающее адепта на уровень интуитивного постижения сакральной реальности и наполняющее его дарующей бессмертие *амритой*, которая символизирует просветление.

Также следует отметить, что в связи с возможным влиянием китайской алхимии на индийскую вполне правомерной выглядит гипотеза Дж. Нидэма об опосредованном (через арабов и, добавим, индийцев) влиянии китайской алхимии на становление и развитие западноевропейской средневековой алхимии, особенно ее иатрохимического направления (берущего начало от Арнольда из Виллановы и Роджера Бэкона, XIII в., и расцветшего в XVI в. у Парацельса). Не углубляясь в эту проблему, отошлем читателя к одной из наших публикаций [Торчинов Е. А., 1981, I].

Весьма важной проблемой, стоящей перед исследователем даосизма, является вопрос о соотношении ал-

химии и ритуально-литургического аспекта даосизма. Поскольку даосизм (особенно в традиции Небесных Наставников) обладает ярко выраженной ритуальной богослужебной практикой, то естественно возникает вопрос о том, следует ли рассматривать ее в качестве особого уровня функционирования даосской религии, или же она представляет собой элемент даосской психотехники.

Ответить на этот вопрос можно путем рассмотрения взаимодействия собственно психотехнического (и прежде всего алхимического аспекта даосизма) и даосского литургического ритуала. Эта проблема затрагивает еще один вопрос — вопрос о генетической и смысловой связи лабораторной, внешней, и собственно психотехнической, внутренней, алхимии. Цель последующего исследования и заключается в рассмотрении этих аспектов функционирования даосской религиозной традиции.

Если вопрос о связи двух видов алхимии представляется вполне естественным, то проблема соотношения внутренней алхимии и ритуала как такового может вызвать некоторое удивление и поэтому нуждается в некоторых разъяснениях.

К. М. Скиппером обоснованно показана самая тесная и неразрывная связь между внутренней алхимией и даосским богослужением (см.: [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 123—129]), которая в данном контексте выступает в качестве «внефеноменального ритуала» (см.: [Малявин В. В., 1982]), прообраза и парадигмы ритуала явленного, оказывающегося таким образом лишь объективизацией делания внутренней алхимии. Богослужение здесь является как бы вынесением процесса внутренней алхимии во время и в пространство, внеположенные священнослужителю, за счет чего этот процесс приобретает и чувственную осязаемость, и символичность. Верховный вершитель литургии — «высокий достопочтен-

ный» (*гао гун*), с одной стороны, как бы переводит на язык медитации ритуальные акты, совершаемые священнослужителями (*дао ши*), а с другой — «овнешвляет», экстериоризирует духов, живущих в его теле, направляя их на небеса. Таким образом, только он оказывается медиатором между верующими и Дао. Даже детали ритуального облачения духовенства легко переводятся на язык внутренней алхимии. Так, головные уборы, увенчанные изображениями язычков пламени, исходящими из центра небольшой диадемы, символизируют пламя, согласно учению внутренней алхимии поднимающееся из «курильницы» в теле *гао гуна* (парафизиологический центр тела в нижней части живота, нижнем «киноварном поле») по спине вплоть до макушки головы, через которую рождается бессмертный зародыш.

Сокровенный сакральный смысл самой литургии — моделирование ритуальными средствами «зачатия бессмертного зародыша» (*цзе сянь тай*) в результате иерогамии сил *инь—ян*. К. М. Скиппер поэтому утверждает, что принципиальное содержание ритуала и внутренней алхимии является одним и тем же [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 127].

Существует и еще один аспект данной проблемы, о котором здесь будет сказано лишь несколько слов. Это связь, также обнаруженная впервые К. М. Скиппером, между алхимией, ритуалом и космогонией. Этапы созревания бессмертного зародыша в теле адепта соотносятся со ступенями развертывания *Дао*-космоса, а парафизиологические структуры тела, в которых пестуется зародыш, — с «первозданным хаосом» (*хунь юань, хунь дунь*), дающим рождение космосу.

Более подробного упоминания заслуживает один аспект этой связи. Согласно большинству даосских космогонических систем (как мы помним, соотносящихся с

внутренней алхимией), на определенном этапе космической эволюции единое дотоле первоначало рождает (*шэн*) три пневмы. Это учение особенно важно для ортодоксальной школы «пути Небесных Наставников» (*тянь ши дао, чжэн и дао*), так как оно как бы знаменует новую эру, начавшуюся с их откровения [Скиппер К. М., 1978, с. 362]. Этим «трем пневмам» (*сань ци*) соответствуют пневмы трех «прежденебесных» (*сянь тянь*, подробнее см. ниже) небес.

В литургической традиции школы «духовной драгоценности» (*лин бао*) пневмы этих трех небес называются «Небесными достопочтенными» (*тянь цзунь*); гипостазированные для ритуальных целей, они получают широко известное наименование «трех чистых» (*сань цин*) (см.: [Скиппер К. М., 1978, с. 362]). Таким образом, можно сразу же выделить одну важную особенность двуединого даосского ритуала: его неявленное (внутренняя алхимия) в нем объективизируется, но эта объективность, в свою очередь, является лишь объектом медитации и потому вновь снимается священнослужителем и переводится в план внефеноменального. Следовательно, в даосском ритуале наличествуют взаимообусловленность и взаимопревращаемость его субъективной и объективной (собственно ритуальной) сторон.

В основном данное исследование в своей внутренней алхимической части будет основываться на «Главах о прозрении истины» («У чжэнь пянь») выдающегося даоса XI в. Чжан Бо-дуаня, одном из наиболее авторитетных для традиции внутренней алхимии тексте и в настоящее время активно изучаемом адептами различных школ даосизма [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 131].

Привлечение материалов этого текста тем более оправданно, что он вводит практически в полном объеме терминологию внутренней алхимии, играющую далеко не последнюю роль и в даосских литургических текстах.

«Встреча трех семей»: соединение духа, пневмы, энергетической эссенции — *цзин, ци, шэнь*

Но вначале обратимся к истории формирования отношения «алхимия—ритуал».

Обратимся к алхимическому тексту, весьма далекому от традиции внутренней алхимии, — «Баопу-цзы» Гэ Хуна (определенную близость к традиции внутренней алхимии имеет только глава восемнадцать «внутренней» части трактата с ее учением о «хранении Одного» — *шоу и*). Тем больший интерес представляют фрагменты «Баопу-цзы», говорящие о ритуализованности даже внешней алхимии и о связи ее с этическим само-

совершенствованием. Прежде всего следует обратиться к четвертой главе «внутренней» части трактата — «О золотом растворе и перегнанной киновари» (*цзинь дань*). Приведем некоторые примеры:

I. Человек, приготовивший одушевленный эликсир (*шэнь дань*), не только сможет продлить свою жизнь, но сможет с помощью этого эликсира создавать и золото. Когда золото приготовлено, следует взять сто фунтов (*цзиней*) его и прежде всего совершить великие жертвоприношения великим. Правилам жертвоприношений посвящен один свиток (сочинения, излагаемого Гэ Хуном. — *Е. Т.*). Ритуал этот отличен от жертвоприношения Девяти Треножников. Для каждого из этих жертвоприношений золото следует приготовить особо, распределяя его так:

— для поклонения Небу — двадцать фунтов;

— Солнцу и Луне — пять фунтов;

— созвездию Северный Ковш — восемь фунтов;

— звезде Великое Первоначало — восемь фунтов;

— созвездию Колодца — пять фунтов;

— очагу — пять фунтов;

— *Хэ-бо* — двенадцать фунтов;

— общинным алтарям — пять фунтов;

— духам и демонам — охранителям ворот и селения, а также Государю Чистоты — по пять фунтов каждому из них.

Это составит восемьдесят восемь фунтов, и двенадцать останется. Ими следует наполнить хорошую кожаную суму и в подходящий день отправиться с ней на столичный рынок. Когда рынок наполнится народом, нужно с восклицанием «хэй» бросить ее в людном месте и уйти, не оборачиваясь.

Все остальное золото, полученное сверх этих ста фунтов, можно использовать по собственному ус-

мотрению, но не прежде приношения золота в жертву духам, иначе непременно случится несчастье».

[Гэ Хун, 1954, с. 16]

II. По словам господина Чжэна (учителя Гэ Хуна Чжэн Сы-юаня; он же Чжэн Инь. — *Е. Т.*), приготовление этого великого эликсира должно сопровождаться жертвоприношениями. Жертвы следует приносить Великому Первоначалу, Изначальному господину (*Юань-цзюню, Лао-цзюню*) и Сокровенной Деве. Эти божества тогда явятся и будут наблюдать за деланием адепта. Если совершающий делание приготовления снадобья не оставил мирскую жизнь ради уединения и отшельничества и дал глупцам и обывателям возможность получить канонические книги, знать и видеть совершение алхимического делания, то тогда все духи накажут готовящего снадобье, а если он не последует предостережениям канонических книг и позволит злоумышленникам произносить клеветнические речи, то духи эти не будут впредь помогать такому человеку. Тогда вредоносная пневма войдет в вещество, и снадобье не получится. Непременно нужно уйти в «славные горы», поститься сто дней, не употребляя в пищу пять пряностей и свежую рыбу. Нельзя также позволять людям толпы наблюдать за приготовлениями. Только тогда можно начинать создавать великое снадобье. Когда снадобье готово, можно прекратить поститься. Однако в начале делания поститься нужно обязательно.

[Гэ Хун, 1954, с. 20]

Таким образом, без излишних комментариев из этих фрагментов вполне ясно видна весьма значительная степень ритуализации алхимии во времена Гэ Хуна

(III—IV вв.). Само алхимическое делание предстает перед нами не только, и даже не столько суммой технологических операций, сколько своеобразным ритуалом, предназначенным в конечном счете принести адепту долгожданное бессмертие. Причем следует отметить, что ритуальность отнюдь не является привеском алхимии, скорее сама алхимия оказывается пресуществленным ритуалом. Ритуал (пост, молитва, поклонение духам, уединение, сохранение тайны от профанов и т. п.) предшествует началу деления и завершает его (поднесение золота божествам и т. д.). Более того, ритуал оказывается самой сердцевиной алхимического процесса: если ритуальные нормы нарушены, то эликсир не получится, пусть даже и технология его изготовления совершенна.

Здесь, впрочем, зримо присутствует и этический момент: человеку аморальному, не совершившему должного количества добрых дел, не создать снадобья и не обрести бессмертия [Гэ Хун, 1954, с. 12]. Об этом говорится в широко известном тексте второй главы «Баопу-цзы» («Лунь сянь», «Рассуждение о бессмертных»), где Гэ Хун заявляет о необходимости совершения определенного количества добрых дел как предварительном условии алхимического делания.

Интересно, что один дурной поступок аннулирует все уже накопленные добрые дела, такой же результат ждет и разглашение этих добрых дел. Без их совершения эликсир не подействует, но и одни добрые дела бессмертия не принесут. В шестой главе «Баопу-цзы» («Вэй чжи», «Тонкая суть») Гэ Хун подробно излагает свою практическую этику, анализ которой выходит за рамки поставленной нами задачи. Интересно, что здесь Гэ Хун осторожно затрагивает проблему воздействия (в пределах жизни; наказание — сокращение срока жизни), осуществляемого мировым «духом-энергией» (*цзин шэнъ*), «властителем

судеб» (*съ мин, съ го чжи шэнь*), образ которого через «Тай пин цзин» восходит к «Чжуан-цзы». Вообще же учение о воздаянии не нашло в даосизме достаточного развития (особенно по сравнению с буддизмом).

Таким образом, у Гэ Хуна практически отсутствует представление о механическом бессмертии под воздействием эликсира; оно заменено верой в ритуально-этическую харизму истинного адепта, только лишь и отличающий его от шарлатана-манипулятора.

Эти выводы относительно ритуализованности внешней алхимии наглядно демонстрируют неправомерность приписывания ей Н. Сивином технологичности и механистичности.

Вот еще один пример того же рода, но имеющий отношение к ритуалу передачи эзотерического знания адепта-алхимика:

> И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток, золотого человечка и золотую рыбу — но, не имея костей святого бессмертного, он все равно не будет достоин узреть этот путь (здесь Гэ Хун цитирует наставления Хуан-ди, то есть, видимо, утерянную ныне даосскую книгу, написанную в форме поучений Хуан-ди, адресованных некоему Сюань-цзы. — *Е. Т.*). Смешивать киноварь должно в «славных горах», в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде всего следует сто дней поститься и умащаться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения. Нельзя приближаться к нечистотам и бродить туда-сюда с обывателями. Кроме того, не следует, чтобы не верящие в *Дао*-Путь узнали об этом деле. Они злословием разрушат одушевленное снадобье, и снадобье не получится.
>
> [Гэ Хун, 1954, с. 14]

Данный фрагмент еще раз подтверждает высказанный выше тезис об изначальной ритуализованности алхимии. Действительно, ритуалом сопровождается приобщение к алхимической традиции, ритуальный пост и умащения предшествуют началу «великого делания»; наконец, сама алхимическая практика предполагает соблюдение ряда условий ритуального характера: уединение в узком кругу посвященных, отказ от общения с профанами (см. также выше), соблюдение ритуальной чистоты и т. п. Причем, как уже отмечалось, эти предписания не являются чем-то внешним по отношению к технологии. Скорее наоборот: невыполнение этих условий ведет к разрушению эликсира и полному фиаско. Таким образом, в традиции внешней (лабораторной) алхимии мы ясно можем обнаружить черты ритуального характера. Не останавливаясь более на этом вопросе, обратимся к проблеме перенесения ритуализма внешней алхимии на созерцательность религиозной практики «хранения Одного» — к собственно внутренней алхимии.

Вначале представляется необходимым высказать несколько соображений исторического характера. Формирование традиции внутренней алхимии тесно связано с религиозной традицией школы Маошань (Шанцин — Высшая Чистота). Как показали исследования М. Стрикмэна [Стрикмэн М., 1979, с. 164—168], ее учение представляет собой, по существу, синтез северных направлений даосизма, прежде всего традиции «Небесных Наставников» и учений, получивших распространение в Цзяннани (в первую очередь оккультно-магического и алхимического характера, отраженных, в частности, в «Баопу-цзы»).

Традиция Маошань отличается как от алхимико-ритуального символизма литургической традиции «Небесных Наставников», где медитация объективируется в ритуале (см. выше), так и от более или менее близкой

ей по духу несколько более поздней южной традиции «Духовной драгоценности» (*Лин бао*), кстати тесно связанной с даосами из рода Гэ, из которого вышел и Гэ Хун. Ее отличительной особенностью как раз является мистическая интроверсия и созерцательность, сводящая литургику лишь собственно к медитации.

Очень важно и то, что в школе Маошань впервые была предпринята попытка, не отказываясь еще от практики внешней алхимии, тем не менее максимально интериоризировать ее. М. Стрикмэн видит подобные попытки, в частности, и в том, что в состав эликсиров бессмертия традиции Шанцин начинают активно включаться органические вещества, в том числе обладающие галлюциногенным эффектом (хотя само употребление галлюциногенов восходит к II в. и школе «Небесных Наставников» (см.: [Стрикмэн М., 1979, с. 168—169]).

На последнем факте следует несколько задержаться, тем более что именно с этой особенностью определенных видов даосской религиозной практики, видимо, тесно связана символика важнейшего предмета даосского культа — курильницы. С курильницей же и ее ролью в даосском ритуале связан и ответ на вопрос о связи ритуала внешней и внутренней алхимии.

В школе Маошань получил весьма значительное распространение один вид мистического созерцания, известный под названием «медитация в чистой комнате» (*цин ши*). Согласно даосской традиции, этот род созерцания был передан сверхъестественным образом обретшей святость основательницей школы Маошань по имени Вэй Хуа-цунь (прежде виночерпием в школе «Небесных Наставников») через главного медиума этого направления Ян Си.

Согласно К. М. Скипперу, этот тип медитации предполагает вдыхание галлюциногенных запахов от свин-

ца, например поднимающихся из треножников в келье созерцателя. К. М. Скиппер также предположил, что здесь выявляется сама сущность алхимии как таковой. В этом смысле значимо и то, что иероглифом *лу* обозначается как курильница, так и печь алхимика (следовательно: алхимик как бы обретает единство с *Дао* через вдыхание запахов от его печи, реторты и т. п.) [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 119].

Выше уже говорилось о делении Н. Сивином алхимии на теоретическую и практическую. Напомним, что для алхимика-теоретика совсем не нужно съедать снадобье: уже само его приготовление поднимает адепта на высший духовный уровень, причем ступенями этого возвышения будут стадии алхимического процесса. Алхимический ритуал предполагает и собственно ритуал: молитвы, пост и т. п. В этом заключается его отличие от практической алхимии, где наличествует приоритет технологии и присутствует вера в чисто механическое действие эликсира.

Таким образом, алхимическое делание, по существу, подменяется его созерцанием, причем возрастает одновременно и роль ритуала. Постепенно алхимия сама оказывается лишь знаком нового, неявленного интериоризированного ритуала, в котором все атрибуты внешней алхимии снимаются совсем. Пропорционально возрастает удельный вес и роль этики в алхимическом делании.

Но вернемся к курильнице и реторте. Анализируя связь алхимии и ритуала, К. М. Скиппер останавливается на знаменитых курильницах *бошаньлу* периода правления династии Хань [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 124; Нидэм Дж., 1959, с. 582]. Они представляют собой изображения гор, населенных бессмертными и животными, с отверстиями и пещерами, из которых и подни-

маются курения. В них сжигались ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курильница, более того, это самый важный объект в храме. Он символизирует как обретение *Дао* священнослужителем, так и всю даосскую общину, связанную с данным приходом. Отсюда и названия *лу чжу* — «старейшина курильницы» и *лу ся* — «[стоящие] у подножия курильницы».

К. М. Скиппер высказывает в связи с этим предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, коренящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытье, вызванное вдыханием курений священной курильницы-реторты [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 124]. Это предположение активно поддерживает и Дж. Нидэм, видящий в нем объяснение связи между литургикой, алхимией, медициной и окуриванием помещений [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 125; Нидэм Дж., 1974, с. 128—154]. Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что внутренняя алхимия как таковая коренится в теоретико-созерцательном направлении внешней алхимии, в котором:

1) созерцание процесса постепенно подменяет сам процесс;

2) результатом внешнеалхимического процесса является воздействие на внутренний мир адепта, его психику;

3) зреет интерес к натурфилософскому описанию процесса.

Любопытно также, что в традиции Маошань резко возрастает роль этики. Совершение добрых дел и изучение даосских текстов приносят определенные заслуги, передающиеся по наследству. В результате, если

один из потомков оказывается способным обрести бессмертие, то оно распространяется, в свою очередь, на всех его предков, переводя их из призрачного тенеподобного состояния на «Острове мрака» (*Инь чжоу*) в состояние членов бюрократизированной иерархии бессмертных (см.: [Стрикмэн М., 1979, с. 178— 183]). Концепция «воздаяния», «возмездия» (*бао*) возникает еще в древности (см., в частности, «Тай пин цзин»), но особого развития не получила вплоть до активного взаимодействия даосизма с буддизмом.

Что касается учения о спасительном действии святости потомка на его предков, то оно известно уже Гэ Хуну [см. его «Рассуждения о сяо» — Гэ Хун, 1954, с. 11].

После этого краткого экскурса в историю обратимся непосредственно к сущности внутренней алхимии и описанию ее процесса.

Кратко внутреннюю алхимию можно определить как комплекс психофизических упражнений йогического типа, практикуемый для создания в теле адепта эликсира бессмертия, или бессмертного зародыша, а в перспективе — нового бессмертного тела. Процесс внутренней алхимии описывается в терминах лабораторной алхимии и рассматривается даосской традицией как ее микрокосмический аналог.

Религиозная практика внутреннеалхимического типа всегда, видимо, была более характерной для даосизма, нежели собственно алхимия (после XIII в. она и вообще исчезает).

Более того, из вышесказанного о традиции Маошань ясно, что и сама внешняя алхимия со временем проявляла все большее стремление к интериоризации, интроверсии. В плане практики непосредственно предшествовали внутренней алхимии упражнения медитативного характера, известные как «хранение Одного» (*шоу и*), хорошо знакомые Гэ Хуну [Гэ Хун, 1954, с. 92—94].

Выше уже давалась общая характеристика практики внутренней алхимии как своеобразного внефеноменального, скрытого ритуала и указывалась ее связь с собственно ритуалом, отмечалась близость (иногда тождество) терминологии традиции *нэй дань* и ритуальной терминологии. Теперь представляется необходимым дать более конкретное описание процесса внутренней алхимии.

В интересах краткости здесь будут опущены некоторые существенные моменты теории внутренней алхимии, как, например, учение о «природной сущности» (*син*) и «жизненности» (*мин*), «прежденебесном» (*сянь тянь*) и «посленебесном» (*хоу тянь*) — о них еще пойдет речь в связи с анализом самого текста «Глав о прозрении истины», да к тому же о них уже писалось в отечественных трудах по синологии.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы две цепи соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи [Берлинг Дж., 1980, с. 98]:

1) *Цзин*, сперматическая эссенция, энергия) = воде (из пяти стихий) = почкам = триграмме *КАНЬ* (☵, посленебесная форма) = триграмме *КУНЬ* (☷, прежденебесная форма) = свинцу = Земле (*ди*) = жизненности (*мин*).

2) *Синь* (разумность сердца) = огню = сердцу (как органу) = триграмме ЛИ ☲ = триграмме *ЦЯНЬ* ☰ = ртути — Небу = природной сущности (*син*). Связывает, видимо, все эти терминологические ряды понятие пневмы.

Первая фаза внутренней алхимии, которой предшествуют упражнения по дыхательной гимнастике и сосредоточению, заключается в сублимации и очищении эссенции, то есть первого ингредиента эликсира. Для этого адепт берет под контроль потоки сексуальной энергии и направляет ее вверх, в нижний парафизиоло-

гический центр тела — нижнее киноварное поле (*дань тянь*). Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по «каналам» (*цзин*) тела адепта посредством сосредоточения и медитативного представления (визуализации). Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия после своего очищения превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в

Бессмертный зародыш являет себя

«желтый двор» (*хуан тин*) — второе киноварное поле (в области солнечного сплетения), оттуда исходит свет жизненности. Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему киноварному полю (головной мозг). Вслед за этим происходит прояснение духа — открытие прохода «сокровенной заставы» (*сюань гуань*), ощущаемое адептом как появление света в пространстве между бровями.

Таким образом, появились два света — свет жизненности (трансмутированная сперматическая энергия, эссенция *цзин*) и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в их искаженной, посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью (тигром и драконом) и являются двумя основными ингредиентами эликсира, нуждающимися еще, однако, в очищении.

Постепенно адепт оказывается в состоянии опустить свет духа в среднее киноварное поле, где уже находится и свет жизненности. Далее адепт заставляет свет циркулировать по «малому кругу» (*сяо чжоу тянь*) между сердцем и почками, направляя его внутрь нижнего киноварного поля (так называемую «пещеру пневмы», *ци сюэ*), служащую как бы утробой для зачинаемого бессмертного зародыша. Здесь искаженные (посленебесные, триграммы *КАНЬ* и *ЛИ*, *ВОДА* и *ОГОНЬ*) свет жизненности и свет природной сущности (духа) очищаются и обретают свою прежденебесную форму (триграммы — *ЦЯНЬ* и *КУНЬ*). В это время адепт как бы возвращается к состоянию нерожденного младенца и превращает свое сознание в разум *Дао*.

Тогда происходит соитие двух светов, *иньных* и *янных* пневм в теле адепта и зачатие бессмертного зародыша (единение воды и огня), причем все энерге-

тические потенции организма сбалансированы в центре тела. Прекращаются и дыхательные упражнения («разжигание огня», «срок огня» — *хо хоу*), дабы зародыш (эликсир) мог созревать в теле адепта. В это время рекомендуется знаменитое «зародышевое дыхание» (*тай си*), не требующее никаких усилий и протекающее совершенно естественно, подобно дыханию плода в утробе матери.

Когда зародыш созревает и готов к рождению, адепт видит золотой круг света с белым кругом меньшего диаметра в центре. Адепт удаляется в уединенное место, где приступает к плавному подъему зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через отверстие в которой зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается. Адепт как бы пока наделен двумя телами: прежним, грубым, и новым, утонченным, которое, как считается, может странствовать, по желанию адепта, вне прежнего тела.

Но здесь перед «новорожденным» появляется «демон» (объективация останков скверн психики адепта), готовый «пожрать» его. Но «младенец» побеждает «демона» и укрепляет свое тело. После этого он возвращается в грубое тело адепта для его окончательной трансформации. Наконец происходит полное его превращение, и оба тела сливаются и становятся одним бессмертным и нерушимым телом, в котором нет ничего посленебесного и на которое перенесены все атрибуты божественного *Дао*-космоса. Путь к бессмертию завершен [Берлинг Дж., 1980, с. 98—101].

Внутренняя алхимия, впрочем, не была единым направлением, и ее адепты склонны были выделить в ее рамках высшие и низшие традиции. В качестве примера приведем фрагмент из «Рассуждения, рассеивающего сомнения о совершенствовании в бессмертии» (*Сю*

сянь бянь хо лунь) знаменитого южносунского даосского наставника XIII в. Бо Юй-чаня («Жабы белого нефрита»). Это сочинение представляет собой диалог Бо Юй-чаня и его учителя Чэнь Ни-ваня:

> Чэнь Ни-вань сказал: «Хорошо, я расскажу тебе об этом (о пути обретения бессмертия. — *Е. Т.*). Есть три уровня в учении об обретении бессмертия, есть три свершения в выплавлении эликсира. Обретший путь небесных бессмертных может свершать превращения и метаморфозы и подниматься ввысь. Мужи высших способностей могут научиться ему. Они тело считают свинцом, сердце считают ртутью, сосредоточение считают водой, мудрость считают огнем. Во время вкушения пищи могут они зачать [зародыш бессмертия], за десять месяцев созреет зародыш. Это высший способ выплавления эликсира. В его основе нет триграмм и их черт, нет также фунтов (*цзинь*) и унций (*лян*). Этот способ прост и легок, поэтому через сердце передают его. Очень легко в нем достичь успеха.
>
> Обретший путь водяных бессмертных может выходить и входить, скрываться и являться. Мужи средних способностей могут научиться ему. Они пневму считают свинцом, дух считают ртутью, циклический знак *у* считают огнем, циклический знак *цзы* считают водой. В течение ста дней они могут смешать все и соединить, через три года свершится образ. Это средний способ выплавления эликсира. Хотя в нем есть триграммы и их черты, тем не менее нет фунтов и унций. Этот способ таинствен, поэтому устно передают его. В нем непременно можно обрести успех.
>
> Обретший путь земных бессмертных может оставить свое тело и пребывать в миру. Мужи толпы

могут научиться ему. Они сперматическую эссенцию (*цзин*) считают свинцом, кровь считают ртутью, почки считают водой, сердце считают огнем. В течение одного года можно произвести [зародыш], через девять лет можно достичь успеха. Это низший способ выплавления эликсира. В нем есть триграммы и их черты, а также есть фунты и унции. Этот способ сложен и труден, поэтому на письме передают его. Боюсь, что в нем трудно достичь успеха.

Высший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья (*яо цай*): сперматическую энергию, дух, земные души *по*, небесные души *хунь* и мысль; считает временем нагревания (*хо хоу*): движение, пребывание, сидение, лежание; считает циркуляцией: чистоту, покой и самоестественность (*цзы жань*).

Средний способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья: сердце, печень, селезенку, легкие и почки; считает временем нагревания: годы, месяцы и дни; считает циркуляцией: «объятие Изначального» (*бао и*) и «хранение Одного».

Низший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья: сперматическую энергию, кровь, костный мозг, пневму и соки; считает временем нагревания: задержку [дыхания], заглатывание, растирание, нажатие; считает циркуляцией: актуализацию, размышление, подъем и спуск».

[Чжан Бо-дуань, 1965, с. 94—95]

Таким образом, вполне очевидно, что низшие, по классификации Бо Юй-чаня, методы внутренней алхимии описывают процесс в терминах физиологических соответствий внутреннего микрокосма, причем «субстанции», вовлеченные в процесс, обладают весьма

высокой степенью чувственной конкретности, практически сведенной на нет в высших методах, в которых зато пропорционально возрастает уровень знаковости, символичности, терминологии, приближающейся к символичности ритуала (берущего внутреннюю алхимию в качестве своей парадигмы — см. выше), в котором физиологическая чувственность как таковая или вообще снимается, или чрезвычайно сублимируется.

Собственно, бессмертие во внутренней алхимии обретается посредством контроля над телом и умом, а не вследствие этического совершенствования, однако признается, что злые дела совершаются из-за наличия желаний (в широком смысле слова), и поэтому желания должны быть преодолены (или сублимированы) в процессе созерцания, но тем не менее этика никоим образом не является здесь самодовлеющей и рассматривается в психологическом контексте.

Впрочем, помимо проблем практической этики адепты внутренней алхимии ставили перед собой и теоретические проблемы (но с непосредственным выходом в религиозную практику), прежде всего аксиологического характера. Но об этом лучше говорить уже на примере конкретного текста, которым будут «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бо-дуаня (983—1082?), классическое сочинение для традиции *нэй дань*. Как уже говорилось, «Главы о прозрении истины» представляют собой очень важный памятник средневекового даосизма.

Это произведение, посвященное проблеме внутренней алхимии, находится и сейчас в центре вероучения и религиозной практики последователей даосизма наряду с такими текстами, как «Книга единения сокрытого» («Инь фу цзин»), «Книга желтого двора» («Хуан тин цзин») и «Трактат о единении Триады» («Цань тун ци»).

«Главы о прозрении истины», будучи сочинением по теории *нэй дань*, продолжают традицию трактата «О единении Триады» Вэй Бо-яна (II в.?) как в содержательном плане, так и в системе образов, символов и т. п. Так, в обоих текстах для описания процесса внутренней алхимии используется ицзиновское учение о движении триграмм и гексаграмм, что делает «И цзин» своеобразным органом теории внутренней алхимии.

Кроме того, это сочинение Чжан Бо-дуаня является произведением чрезвычайно лаконичным, предельно насыщенным и сконденсированным. Оно, по существу, включает в себя весь основной набор терминов, характерных для внутренней алхимии, что делает «У чжэнь пянь» своеобразным компендиумом терминологии средневекового даосизма.

В связи с этим уместно напомнить, что образы и понятия из сферы *нэй дань* играют существенную роль в даосской богослужебной практике и их понимание в значительной степени является ключом к пониманию даосского ритуала как такового.

«Главы о прозрении истины» состоят из трех неравных, но пропорциональных частей: 1) стихи в стиле *люйши* (символизируют число унций (*лянов*) в китайском фунте (*цзине*); соотношение 2x8 станет играть существенную роль во внутренней алхимии); 2) стихи в стиле *цзюэцзюй* (всего 64, по числу гексаграмм «Книги перемен») и 3) одно стихотворение в стиле *люйши* (символизирует изначальное единство сущего), 1+12 стихотворений в жанре *цы* на мотив *си цзян юэ* (символизируют двенадцать месяцев года и один дополнительный, високосный месяц) и пять стихов в стиле *цзюэцзюй* (символ пять стихий китайской натурфилософии), то есть всего девяносто девять стихов.

В настоящее время существует только один перевод «Глав о прозрении истины». Это перевод на английский

язык, выполненный Т. Л. Дэвисом и Чжао Юнь-цуном. Перевод этот в настоящее время с полным основанием может считаться фиктивным, так как переводчики, не зная о существовании внутренней алхимии, переводили текст как внешнеалхимический, что привело к значительным недоразумениям, а перевод стал много темнее оригинала. Перевод снабжен минимальными, ничего не проясняющими и достаточно спорадическими комментариями.

Что касается его стиля, то следует сказать, что переводчики, по существу, не переводят, а пересказывают текст, не заботясь даже о минимальном следовании за структурой оригинала. Но этому переводу предпослано весьма доброкачественное предисловие, в котором подробно анализируются биография Чжан Бо-дуаня и источники для ее изучения, комментаторская традиция, дан краткий обзор других сочинений, приписываемых Чжан Бо-дуаню, и т. п. [Дэвис Т. Л., Чжао Юнь-цун, 1939, с. 97—103]. Это предисловие и сейчас сохраняет определенную ценность.

В дальнейшем исследовании представляется обоснованным пользоваться прежде всего комментарием к «У чжэнь пянь», написанным даосом XVIII в. Дун Дэнином, так как его комментарий использует материалы и всей предшествующей комментаторской традиции: Вэнь Бао-гуана, Дай Ци-цзуна, Се Дао-гуана и других.

悟眞篇

Предисловие

Увы! Человеческое тело трудно обрести[1], свет и тьма с легкостью сменяют друг друга, и нельзя с точностью рассчитать, будет ли жизнь долгой или короткой. Как же избежать последствий совершенных деяний?![2] Если не будешь вглядываться в себя, чтобы быстрее достичь пробуждения[3], то тебе останется только ждать своего конца, и даже если на грани жизни и смерти у тебя возникнет хоть одна предосудительная мысль, то ты попадешь на один из трех путей, ведущих в юдоль зла[4], и бесчисленное число мировых периодов[5] будешь страдать там, не имея даже малой надежды найти избавление. И сколь же тогда будет велико раскаяние! Поэтому Лао-цзы и Шакьямуни[6] своим учением о природной сущности и жизненности преподали людям искусные методы[7], наставляя людей на путь совершенствования и избавления от рождений и смертей. Последователи Шакьямуни при этом считают за наиглавнейшее пустоту и покой[8], которые приходят вслед за мгновенным пробуждением[9] и совершенным проникновением в реальность. Благодаря этому они достигают другого берега[10], а пока следствия прошлых привычек и аффектов[11] еще не исчерпались — заботятся о благе всех живых существ. Последователи Лао-цзы считают истинным методом совершенствования плавку и пестование исконной природы и утверждают, что если обрести

их осевой стержень, то немедленно взойдешь на место совершенного мудреца, а если не узришь свою изначальную сущностную природу, то останешься в трясине иллюзий и заблуждений.

Далее, «Чжоуские перемены»[12] исчерпали все возможное знание о принципах и природной сущности и жизненности. «Луские речи»[13] содержат наставления о «незамутненности мысли» и «неподдерживании крайностей»[14]. Это свидетельствует о том, что и Чжун-ни[15] достиг познания тайн природной сущности и жизненности. Но не происходит ли так, что его слова толкуют поверхностно и не понимают во всей полноте их глубокого смысла? А он тем не менее желал исправить человеческие нравы, претворить в жизнь нормы гуманности, долга-справедливости, ритуала и музыки, почему обычно и не раскрывал суть *Дао*-Пути недеяния[16], предаваясь искусству взыскания воли Неба[17] и рассмотрению образов перемен[18], соединяя воедино в своих доказательно аргументированных речах сущностную природу и закон[19] — вот и все. И так можно говорить вплоть до примеров из Чжуан-цзы[20], возгласившего «необременение сущим», «беззаботное странствие»[21], а также норм Мэн-цзы[22], любившего «пестовать безбрежную пневму»[23]. Ведь и речи этих мудрецов хотя и различаются, но близки по смыслу. Когда же пришло время Вэй Бояна[24], то он соединил воедино принципы Перемен и *Дао*-Пути[25] и создал трактат «О единении Триады»[26], чтобы прояснить функции великого киноварного эликсира. Танский[27] Государственный Наставник[28] Хуэй-чжун[29] в своих «Изречениях»[30] использовал слова Лао-цзы и Чжуан-цзы, дабы выявить начала и концы *Дао*-Пути. Если это так, то хотя и можно выделить три учения[31], тем не менее их пути возвращают[32] к одному и тому же.

Последователи желтого и черного[33] последних поколений обвиняют друг друга в заблуждениях и заявляют об истинности лишь своего учения, что приводит только к тому, что доктрины трех школ вязнут во лжи и сбиваются с истинного пути; подобные взгляды не могут связать их в нераздельном единстве[34] и вернуть их к общему корню. Ныне люди знают о последователях даосизма, что те почитают способы совершенствования жизненности, но не знают, что способы и принципы совершенствования жизненности бывают двух родов: те, которым легко научиться, но с которыми трудно достичь успеха, и те, которым трудно научиться, но с которыми легко достичь успеха.

Например, к способам, которым легко научиться, но с которыми трудно достичь успеха, относятся плавка пневмы пяти ростков[35], поглощение света семи светильников, сосредоточение при выполнении массажа, вдыхание чистого и выдыхание грязного[36], распевание канонов[37] и повторение заклинаний, заговаривание воды и смывание в ней талисманов[38], клацание зубами и собирание духа[39], соблюдение целомудрия и отказ от вкушения злаков, визуализация божеств[40] и задержка дыхания, сосредоточение мысли на пространстве между бровями, практика искусства внутренних покоев и питание мозга за счет возвращения семени[41], а равно и все другие способы, вплоть до приема внутрь переплавленных металлов, минералов и растительных снадобий.

Что касается всех вышеназванных методов, то их действенность проявляется лишь в разрушительном воздействии, и хотя сил на их практикование затрачивается много, искомого результата совсем не видно. Если утруждать сознание и перенапрягать волю, днями и ночами практиковать все это, то можно достичь исцеления от болезней, но долговременного воздействия на

организм не происходит, и если хоть одно утро не заниматься, то все достигнутые результаты пойдут насмарку.

А продления годов и месяцев жизни разве не трудно добиться, исполнения желания обрести долговечность, вернуться к состоянию младенца, отвратить старость, преобразить свою суть и воспарить в небеса, — разве всего этого не трудно достичь?! Все это чрезвычайно мучительно обретается.

Поэтому адепты нынешней эпохи впадают в заблуждения, ложь принимают за истину[42], не достигают постижения[43] истинности таинственного Закона[44], гневно отвергают обманные речи святых-бессмертных[45], боятся проникновения в небесный механизм и прилагают числовые комбинации к именам[46]. Среди них есть придерживающиеся способа задержки дыхания, благодаря которому можно забыть о механизме и отсечь мышление[47], — практика этих людей в основном тождественна сидячей медитации, о которой учат Две Колесницы[48]. Если усердно осуществлять это, то можно вступить в состояние ментальной сосредоточенности и вывести дух за пределы тела. Однако дух сперматической эссенции относится к *инь*, и благодаря ему трудно укрепить жилище[49], и этим нельзя заменить способ продления телесной жизни. Поэтому, не обретя пути возврата и обращения вспять, основанного на использовании металла и ртути, разве можно вернуть силу *ян* и сменить бренные кости на кости нетленные, средь бела дня взойти на небо?[50]

Ведь выплавка золотого раствора и перегнанной киновари — это то, чему трудно научиться, но в чем легко достичь успеха. Занимаясь этой практикой, надо проникнуть в суть *инь* и *ян*, осуществить глубочайшие трансформации, поднять две пневмы по Желтому Пути[51], соединить три природные сущности в Изначаль-

ном Дворце[52], собрать пять первоэлементов[53], соединить и гармонизировать четыре образа[54], сделать так, чтобы дракон шипел, а тигр издавал свист[55], чтобы муж начинал, а жена следовала за ним, чтобы в нефритовом треножнике[56] варилась похлебка, огонь разгорался бы в золотой печи[57]. Вначале сокровенная жемчужина обретает образ, а Великое Первоначальное возвращается к своей подлинности, и все это совершается мгновенно, вечно сохраняется и беспредельно дарует блаженство. И так вплоть до устранения опасностей и пресечения преград мысли следует самым серьезным образом относиться к пестованию извлечения и придерживанию добавления[58], пестованию правильного и схватыванию полноты.

Должны блюсти свою женственность и обнимать единство[59].

Тогда естественно восстановится пневма порождающего *ян* и будет уничтожена губительная форма *инь*, пневма всех периодов охватит весь круг[60], зародыш покинет утробу и произойдет божественная трансформация. Имя такого человека будет занесено в списки бессмертных, нарекут его совершенным человеком, и это будет время возвеличивания подвига сего мужа. Ныне ученые таковы, что некоторые из них считают свинец и ртуть двумя пневмами, а на пять внутренних органов указывают как на пять первоэлементов. Сердце и почки они считают триграммами «вода» (*кань*) и «огонь» (*ли*), а печень и легкие — драконом и тигром. Они используют дух и пневму в качестве сына и матери, держатся за слюну и сок[61] как за свинец и ртуть и не знают плывущего и тонущего, не могут разделить хозяина и гостя. Зачем же свое собственное богатство считать чужими вещами? К чему чужое имя давать своему родному сыну? Неужели неведомо, как металл и

дерево преодолеваются друг другом — это сокрытая тонкость? Неужели неизвестно, как силы *инь* и *ян* взаимодействуют друг с другом — это глубочайшая тайна? Когда это так, Солнце и Луна теряют свой путь, свинец и ртуть уходят из печи. Те, кто хочет узреть зачатие и формирование перегнанной киновари, не должны удаляться от этого.

С самой юности я любил *Дао*-Путь и стремился постичь все сочинения и канонические тексты трех учений, вплоть до трудов по законам и наказаниям, математике, медицине и мантике, военному делу, астрономии, географии, искусству определения счастливых и несчастливых дней, сроков смерти и рождения, но ничто не удовлетворяло моего сердца полностью. Лишь ради одного — искусства золота и киновари — я изучал скрупулезнейшим образом все каноны и песни, стихи, трактаты, компендии всех школ мысли. Во всех этих сочинениях содержались сведения о солнечных разумных душах и лунных животных душах[62], тигре-знаке *гэн* и драконе-знаке *цзя*[63], водяном серебре и киноварном порошке, белом серебре и черном олове, мужском *кань* и женском *ли* и заявлялось, что всего этого достаточно, чтобы полностью сделать золотой раствор и перегнанную киноварь, но совсем не говорилось, какого рода такие вещи, как истинный свинец и истинная ртуть, не говорилось и о том, каковы способы и сроки использования огня, не было указаний на правила питания эликсира телом. Эти сочинения не только своими домыслами сбивали с истинного пути людей грядущих поколений, но и ложно истолковывали наставления священных канонов и разъяснений к ним. Они вносили заблуждение во все и порождали не только путаницу и неразбериху в понимании канонов бессмертных, но и умножали ошибки и заблуждения у будущих учеников.

Я никак не мог встретить достойного человека и получить тайное устное наставление и поэтому не находил удовольствия ни в еде, ни во сне, мой дух был в смятении, и хотя я обошел все горы и долы, прося наставлений и у глупых, и у мудрых, никто из них не был в состоянии ввести меня в истинную традицию и просветить мой ум. Так продолжалось до года *цзи-ю* девиза правления Си-нин[64], когда ученый из Палаты Драконовых Планов[65] господин Лу[66] прибыл в Чэнду. Его воля была непоколебима, с самого начала он был искренен и уважителен, следовал наставлениям совершенного человека[67], получил наставления относительно снадобий золота и киновари и периода использования огня. Его слова были просты чрезвычайно, он придерживался главного, избегая суеты. Можно сказать, что, указывая на течение, он знал истоки, говорил одно слово, а прозрений в нем была сотня; он отполировал зерцало своего сознания, изучил все каноны о киновари, постигнув, как все взаимозависимо и взаимосвязано. Ведь в мире из десяти людей восемь, а то и девять учатся искусству бессмертных, но поистине постигшими его редко бывают даже один или два человека.

И вот, встретив истинные наставления, разве мог я оставить их под спудом. Поэтому я написал уставные стихи в количестве, равном двойной девятке, то есть восемьдесят один стих[68], и назвал их «Главами о прозрении истины». Из них шестнадцать стихов — семисложные восьмистишия, представляющие число дважды восьми, «оборванных строк» — шестьдесят четыре стиха в соответствии с числом гексаграмм чжоуской «Книги перемен», один стих — пятисложный, символизирующий «Великое Единое», стихов-романсов на мотив «Луна над западной рекой» — двенадцать, в соответствии с числом месяцев года. Эти стихи повествуют

о треножниках и сосудах — о том, что благородно из них, а что — презренно, об измерении снадобий в *цзинях* и *лянах*, о начале и конце использования огня, о последовательности (кто раньше, а кто позже) хозяина и гостя, о существовании и гибели, наличии и отсутствии, о счастье и беде, раскаянии и стыде. Вот что содержится в них. А дабы раскрыть то, что считалось не высказанным в этом сочинении о природе изначального и исконного просветления, я создал еще песни, гимны и *юэфу*[69], а также другие сочинения и приложил их к заключительному разделу.

В этих сочинениях я исчерпал все, относящееся к Пути постижения изначальной сияющей природы. И если люди, имеющие общие со мной устремления, прочитают это, то, увидев концы, они постигнут и корень, отбросят заблуждения и приблизятся к истине.

Написано в год *и-мао* правления под девизом Си-нин[70] тяньтайским Чжан Бо-дуанем со вторым именем Пин-шу.

Примечания

[1] Имеется в виду буддийское учение о том, что рождение в виде человека является следствием совершения многочисленных благих деяний и потому очень трудно достижимо. С другой стороны, именно человек обладает возможностью достичь просветления, пробуждения, и поэтому человеческая жизнь особенно ценна и не должна тратиться попусту, ибо в следующий раз, может, не удастся родиться человеком в течение многих и многих жизней.

[2] Имеется в виду буддийская доктрина кармы (кит. *е*), согласно которой все совершенные человеком поступки обусловливают как данную, так и последующие жизни. Цель человека — исчерпать свою карму и выйти из круга чередования рождений—смертей.

[3] Согласно учению буддийской школы *чань* (яп. *дзэн*), пробуждение, обретение состояния Будды достигается через постижение собственной природы, которая и есть природа Будды (*цзянь син чэн фо*).

[4] Речь идет о трех дурных формах рождения: в аду, в мире голодных духов и в мире животных. Три благие формы рождения: в мире людей, титанов-демонов (*асура, асюло*) и божеств (*дэва, жэнь тянь*). Из них человеческое рождение — наилучшее.

[5] Согласно буддийскому учению, мир существует в виде космических циклов (*кальпа, цзе*). В начале каждого цикла мир созидается из пустоты в соответствии с

совокупной кармой всех живых существ предшествующего периода, а в конце — вновь разрушается, чтобы воссоздаться опять. Длительность каждой *кальпы* измеряется миллиардами лет.

[6] *Лао-цзы* (согласно традиции, VI в. до н.э.) — даосский философ, создатель даосского учения. Шакьямуни (Сиддхартха Гаутама, VI—V вв. до н. э.) — исторический Будда, основатель буддизма.

[7] Искусные методы (*упайя, фан бянь*) — буддийский термин, обозначающий средства для обретения пробуждения и спасения живых существ.

[8] Синонимы нирваны, обретаемой после выхода из круга смертей—рождений, цель буддийского учения.

[9] *Мгновенное пробуждение* (*дунь у*) — термин буддизма школы *чань*, обозначающий мгновенное достижение состояния Будды через практику постижения собственной природы (*цзянь син;* яп. *кэнсё*).

[10] *Другой берег* (*би ань*) — еще один синоним нирваны.

[11] Имеются в виду кармические тенденции и предрасположенности, унаследованные от предыдущих жизней, желания, страсти.

[12] *«Чжоуские перемены»* (*Чжоу и*) — «И цзин», «Книга перемен», канонический текст конфуцианского Пятикнижия, основа нумерологической методологии китайской философии и даосской алхимии. Чжан Бо-дуань активно использует терминологию и методологию «И цзина» в своем сочинении.

[13] *«Луские речи»* (*Лу юй*) — тексты конфуцианской традиции (Конфуций был родом из царства Лу). Возможно, имеется в виду «Лунь юи» («Беседы и суждения») Конфуция.

[14] Имеется в виду высказывание Конфуция из «Лунь юй» (глава «Цзы-хань»): «Учитель отвергал четверицу:

отказывался от путаницы в мышлении, отказывался от следования крайностям, отказывался от упрямой приверженности ложным взглядам, отказывался от эгоистического самолюбования».

[15] *Чжун-ни* — второе имя Конфуция.

[16] *Недеяние* (*у вэй*) — одна из основных категорий даосской философии, означающая отказ от произвольной целеполагающей деятельности, нарушающей гармонию и природу сущего.

[17] *Воля Неба* — здесь имеется в виду жизненность, витальное, энергетическое начало человеческого существа (*мин*), которое пестуется в ходе даосской практики.

[18] Имеются в виду триграммы и гексаграммы, графические символы «Книги перемен».

[19] *Сущностная природа* (или природная сущность — *син*) — рациональное, духовное начало человека. Пестуется одновременно с жизненностью (*мин*). Закон — видимо, заимствование из буддизма (*дхарма*). Возможно, имеются в виду внешние объекты, иногда называвшиеся китайскими буддистами «дхармами».

[20] *Чжуан-цзы* (Чжуан Чжоу, IV—III вв. до н.э.) — великий китайский философ.

[21] Метафорические понятия философии Чжуан-цзы, обозначающие внутреннюю свободу и самоестественность мудреца.

[22] *Мэн-цзы* (IV в. до н. э.) — крупнейший конфуцианский мыслитель древнего Китая.

[23] *Пестовать безбрежную пневму* (*ян хао жань чжи ци*) — выражение, обозначавшее у Мэн-цзы духовно-нравственное совершенствование. Чжан Бо-дуань интерпретирует его в даосском духе как обозначение даосской практики пестования энергетики организма.

[24] *Вэй Бо-ян* (II в. н. э.) — даосский мыслитель, которому приписывается авторство трактата «Чжоу и цань

тун ци» («О единении Триады согласно "Чжоуским переменам"»), содержащего основополагающие рассуждения по методологии даосской алхимии.

[25] Имеется в виду соединение Вэй Бо-яном даосской философии и нумерологической методологии «И цзина».

[26] См. примеч. 24.

[27] Династия Тан правила Китаем в 618—907 гг.

[28] *Государственный Наставник* (*га ши*) — здесь: титул, даровавшийся императором выдающимся буддийским монахам.

[29] *Хуэй-чжун* — выдающийся буддийский наставник школы *чань* (*дзэн*) VIII в., был высоко ценим императорами Сюань-цзуном, Су-цзуном и Дай-цзуном.

[30] Имеются в виду *юйлу*, сборники речений чаньских монахов.

[31] *Три учения* — конфуцианство, буддизм и даосизм.

[32] То есть все три учения возвращают (*гуй*) человека к его истинной изначальности.

[33] *Желтое и черное* — имеются в виду даосские и буддийские монахи (первые носят головные уборы желтого цвета, вторые в повседневном быту и на некоторые церемонии надевают черные рясы).

[34] *Нераздельное единство* (*хунь и*) — выражение восходит к чжану 14 «Дао-Дэ цзина»: «Потому они неразрывно объединены» (*гу хунь эр вэй и*); речь здесь идет об аспектах *Дао*.

[35] *Пять ростков* — истинная пневма (*ци*) пяти основных внутренних органов (*у цзан*): сердца, почек, селезенки, легких и печени.

[36] Здесь перечисляются различные методы даосской «Йогической» практики. Семь светильников — Солнце, Луна и пять планет. Вдыхание чистого и выдыхание грязного — дыхательные упражнения.

[37] *Распевание канонов* — рецитание, скандирование священных текстов.

[38] Один из методов даосской духовной медицины, заключающийся в смывании в чашке с водой начертанного тушью целебного талисмана, после чего больной должен выпить эту воду.

[39] *Клацание зубами* — один из распространенных приемов даосской психофизической тренировки. *Собирание духа* — упражнения по сосредоточению во время практики созерцания.

[40] *Отказ от вкушения злаков* — распространенная даосская диетологическая норма, заключающаяся в отказе от употребления в пищу зерновых. Визуализация божеств — создание ментального образа божества и удержание его в сознании при последующем растворении в пневмах того или иного парафизиологического центра.

[41] Здесь речь идет о даосской сексуальной практике. «Возвращение семени для питания мозга» (*хуань цзин бу нао*) — метод, заключающийся в достижении оргазма без эякуляции, что, по мнению даосов, заставляет сперму подниматься по позвоночнику в мозг и питать его.

[42] Здесь заимствуется буддийская теория викальпирования (*викальпа*), т. е. создания ложных ментальных конструкторов, принимаемых за реальность.

[43] *Постигать* (*у*) — дословно: «просветляться», «пробуждаться [к истине]». Этот иероглиф использован Чжан Бо-дуанем в заглавии его труда.

[44] *Таинственный Закон* (исходно — «Благое Учение») — доктрина буддизма Махаяны.

[45] *Святые-бессмертные* — святые, реализовавшие цель даосизма: бессмертие.

[46] Другими словами, испытывают страх перед проникновением в суть реальности и абсолютизируют ну-

мерологию, являющуюся лишь языком описания реальности, но не самой реальностью.

[47] То есть достичь полной остановки деятельности сознания и мышления.

[48] Имеются в виду низшие Колесницы (пути к просветлению) буддизма — Колесницы *шраваков* (учеников) и *пратьека-будд* (будд-для-себя), составляющие Хинаяну, Малую Колесницу.

[49] Речь идет о человеческом теле.

[50] То есть стать небесным бессмертным (*тянь сянь*).

[51] *Желтый Путь* (*хуан дао*): энергетический срединный канал, идущий от основания позвоночника или промежности к макушке головы, или общее название для каналов *жэнь мо* и *ду мо*, идущих вертикально с передней и тыльной сторон тела. Канал *ду мо* идет от промежности через пуп к внутренней стороне нижней губы, канал *жэнь мо* — из промежности вдоль позвоночника и через макушку головы к верхней губе. Вместе они образуют «малый небесный круг» (*сяо чжоу тянь*), играющий значительную роль в даосской внутренней алхимии. Канал *жэнь мо* связан с почками и называется *Черным Путем* (черный — цвет стихии «вода», соотносимой с почками); канал *ду мо* называется *Красным Путем* и соотносится с сердцем (цвет стихии «огонь»); промежуточный центральный канал называется *Желтым Путем*, так как желтый — цвет стихии «земля» (центр).

[52] *Три природные сущности* — «сок дерева», «семя металла» и «суть земли» — исходные пневмы *ян* и *инь* и их сочетание. Изначальный Дворец (*юань гун*) — нижнее киноварное поле (*дань тянь*), расположенное немного ниже пупа.

[53] *Собрать пять первоэлементов* — собрать воедино пневменные энергии пяти основных внутренних органов, маркируемых пятью стихиями.

[54] *Соединить и гармонизировать четыре образа* (*сы сян*) — здесь: достичь гармонии пневм, связанных с функциями органов зрения, слуха, дыхания и вкуса.

[55] Образы, означающие движение «истинной ртути» и рождение «истинного свинца», т. е. пневмы *ян* и *инь*. Ртуть — дракон, свинец — тигр.

[56] *Муж и жена* — пневмы *ян* (изначальный дух) и *инь* (изначальное семя). *Нефритовый треножник* (*юй дин*) — верхнее киноварное поле (*ни вань*) в мозгу.

[57] *Золотая печь* (*цзинь лу*) — среднее киноварное поле в области солнечного сплетения.

[58] Фраза восходит к «И цзину» («Гексаграмма "недоразвитость" — *мэн* пестует прямоту, это подвиг совершенномудрого») и «Дао-Дэ цзину», чжан 9 («Придерживать и копить хуже, чем просто положить этому конец»), у Чжан Бо-дуаня речь идет о внимательном отношении к применению «огня» (*хо хоу*) в практике внутренней алхимии.

[59] Объединенная цитата из чжанов 22 и 28 «Дао-Дэ цзина»: «Таким образом совершенномудрый объемлет единство (*бао и*) и становится образцом для Поднебесной» (чжан 22); «Тот, кто знает свое женственное (*чжи ци цы*) и хранит свое мужественное, становится тропой для Поднебесной» (чжан 28). В контексте внутренней алхимии это означает сохранение покоя духа во время процедур омовения и нагревания.

[60] Речь идет о цикле применения «огня» в ходе внутреннеалхимической процедуры (*хо хоу*), уподобляемой чередованию сезонов (усиление нагревания — лето, ослабление — зима).

[61] Речь идет о привязанности профанов к материальному выражению энергий — пневм (*ци*), а не к самим энергиям.

[62] Здесь говорится о душах *хунь*, состоящих из положительной пневмы *ян* и ответственных за сознательную деятельность психики (обычно считается, что их три), и о душах *по*, состоящих из отрицательной пневмы *инь* и ответственных за жизнедеятельность организма (обычно считается, что их семь).

[63] Знак *гэн*, входящий в систему десятиречного набора циклических знаков, соответствует западу, символом которого является белый тигр. Вместе эти символы обозначают души *по*, состоящие из «металла» (зарождающееся *инь*) как первоэлемента легких, и силу *ян*, присутствующую в воде почек. Знак *цзя* (и зеленый дракон) соответствует востоку, а также душам *хунь* «дерева» как первоэлемента печени и несущему *инь* соку, пребывающему в «огне» как первостихии сердца (развитое *ян*).

[64] Этой дате соответствует 1069 г.

[65] То есть ученый (*сюэ ши*), готовящийся к занятию чиновничьей должности и особенно отмеченный императором. Палата Драконовых Планов (*лун ту гэ*) — учреждение, созданное при династии Сун (960— 1279) для поощрения талантливых ученых.

[66] Имеется в виду Лу Шэнь (1012—1070), биография которого входит в 332-й цзюань «Истории Сун» («Сун ши»).

[67] Здесь имеется в виду Лю Хай-чань (Лю Цао), один из патриархов внутреннеалхимической традиции, ученик знаменитого даосского святого, патриарха Люя (Люй-цзу) — Люй Дун-биня.

[68] В действительности в «Главах о прозрении истины» девяносто девять стихов, однако символика двой-

ной девятки сохраняется и в этом числе, нумерологически равном 81.

[69] *Юэфу* — первоначально народные песни, собиравшиеся «Музыкальной палатой» (*юэфу*). Позднее — жанр авторской лирики, подражающей этим древним народным песням.

[70] Соответствует 1075 г.

Цилинь извергает нефритовую книгу
Мифическое существо цилинь, по верованиям китайцев, обладало многими волшебными свойствами, считалось благовещим животным

悟眞篇卷上

悟眞篇正義卷上

會稽元眞子董德寧註

七言律

不求大道出迷途。縱負賢才豈丈夫。百歲光陰石火爍。一生身世水泡浮。只貪利祿求榮顯不覺形容暗瘁枯。試問堆金等山嶽。無常買得不來無。爍音鑠、瘁與悴同。

紫陽張君。生於北宋。名伯端。一名用成。字平叔。乃天台人也。幼親善道。性好眞玄。晚遇劉海蟾翁。盡得金丹之妙。及功足行全。乃撰悟眞篇。以垂教於後學者也。故此謂人之生於世也。既不能立身行道。又不得揭名於後世。碌碌浮生。豈非可惜。故不求性命之大道。以超出其迷途者。縱有負賢良之才。豈大丈夫之所爲乎。且百歲之光陰。是同石火之光爍。卽一生之事業。亦如水上之浮泡。此能有幾何時耶。若止貪求利祿無休。而不自知其精神耗散。則形容暗爲病瘁而枯也。此等之流。試問其金玉如山。可能買得無常不來。而使之有常以不變者乎。此章勉人當及早向學。莫待氣竭精枯。則其悔無及矣。

人生雖有百年期。壽夭窮通莫預知。昨日街頭猶走馬。今朝棺內已眠屍。妻財拋下非君有。罪業將行難自欺。大藥不求爭得遇。遇之不鍊是愚癡。鍊、披交切。鍊與煉同。癡音嗤。

悟眞篇正義卷上 七言律 一

一守一子校正本

Начальная страница первой части ксилографического издания «Глав о прозрении истины»

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

[1]

Если ты не ищешь великого *Дао*-Пути, то путь твой ложен;

Если [ты] отбросил талант и мудрость, разве [ты достойный] муж?

Столетие, [проведенное] в праздности, подобно искре, высеченной [из кремня];

Тело [в продолжении] одной жизни [подобно] пузырю, плывущему по воде.

Только жадность к выгоде и счастью [заставляет] людей искать славы.

Не сознавая, что телесный облик зачахнет и сгинет во тьме,

[Все] стремятся собрать кучи золота, [подобные] горным кряжам,

[Но так как они] приобретают лишь непостоянное, то [им] не прийти к отсутствию.

[2]

Хотя жизнь человека и составляет столетний срок,

Никто не в состоянии знать, исчерпает [он годы] в долголетии или в безвременной смерти.

Вчерашним днем [еще] по улице ехал верхом на коне,

А сегодняшним утром лежит в гробу труп, [погруженный в смертный] сон.

Оставлены [одни] жена и богатства, у них [больше] нет господина.

В том, что последствия дурных дел не замедлят прийти, трудно себя обмануть,

[Если] не ищешь великое снадобье, то как же встретишь его?

[Тот, кто надеется] не плавя встретить его, тот лишь безмозглый дурак.

Первые два стиха «Глав о прозрении истины» представляют собой введение в текст и посвящены обоснованию важности поисков бессмертия. Аргументация, используемая Чжан Бо-дуанем в первом восьмистишии, достаточно традиционна для даосских текстов: это указание на бренность мирской жизни и всех ее благ и ничтожность их по сравнению со смертью — уделом любого существа, не обретшего *Дао*. Очень традиционна и лексика восьмистишия. Обращает на себя внимание использование Чжан Бо-дуанем буддийских образов и терминов, свидетельствующее о сильном влиянии на автора буддизма. В первом восьмистишии жизнь человека сравнивается с пузырем на поверхности воды. Это образ весьма распространенный в буддийской литературе (см., например, заключительную *гатху* «Ваджраччхедика Праджняпарамита сутры» — «Алмазной сутры»).

Однако нельзя не видеть уже и здесь отличия даосского подхода к проблеме жизни и смерти от собственно буддийского. Чжан Бо-дуань отнюдь не говорит о бренности и тщете жизни как таковой. Напротив, бездумное времяпрепровождение тем и плохо, что, отвлекая людей от поисков *Дао*, неминуемо ведет к смерти. Следовательно, здесь жизнь, скорее, уподоблена хрупкой драгоценности, столь же легко разрушимой, как и пузырь на поверхности воды.

Способам ее «укрепления» или «питания» (*ян шэн*) и посвящено сочинение Чжан Бо-дуаня. Любопытно и то, что состояние, ведущее к бессмертию, Чжан Бо-дуань называет «отсутствием» (*у*). Это не небытие или смерть, а обозначение особого онтологического статуса *Дао* как иного, нежели статус наличного бытия вещей, его сверхбытия как самодовлеющего в себе. Вместе с тем это отсутствие является источником бытия и жизни.

Само понимание онтологической первоосновы как источника телесной жизненности, а возвращения к этой

основе — как центрального пункта обретения бессмертия (ибо именно из ее небытия, ничто, покоя, мрака адепт будет творить новое бытие, из нее рождается «просветленность» — *мин*), еще раз подтверждает отличие средневекового даосизма от буддизма, несмотря на все влияния последнего. Дело в том, что общим направлением эволюции даосизма был рост его «спиритуализации» и «психологизации», причем не последнюю роль в этом процессе сыграл буддизм. И все же все медитативные приемы даосизма, направленные на постижение вечной истины *Дао*, в конечном счете венчались, по представлениям последователей даосизма, одухотворением телесности и обновлением, после которого преображенный адепт вновь возвращается в свой сакрализованный космос, зиждущийся на этой таинственной первооснове, блистающий всеми красками и отнюдь не желающий терять свое многообразие и исчезать ради некоей реальности высшего порядка. В связи с этим уместно вспомнить одну из легенд, связанных с именем Чжан Бо-дуаня.

Согласно «Полному собранию жизнеописания бессмертных» («Ле сянь цюань чжуань», см.: *Дэвис Т.Л.* Чжао Юнь-цунь. 1939. С. 99), Чжан Бо-дуань был дружен с буддийским монахом по имени Дин-хуэй («Сосредоточенный в мудрости»), который обладал чудесной способностью за несколько мгновений преодолевать гигантские расстояния. Чжан Бо-дуань также овладел этим искусством.

Однажды друзья поспорили, кто из них преуспел больше. Они решили отправиться за тысячи *ли* в Янчжоу полюбоваться цветущими «яшмовыми гортензиями» (*цюн хуа*) и сорвать по цветку на память. Погрузившись в медитацию, они вмиг преодолели расстояние, погуляли в парке и вернулись назад, причем Дин-

хуэй опередил Чжан Бо-дуаня. Однако ликовал он недолго: в его руках ничего не оказалось, а Чжан Бо-дуань цветок принес.

Ученики спросили даоса о причине. Чжан Бо-дуань ответил: «Когда я изучал путь золота и киновари, я совершенствовал и природную сущность (*син*), и жизненность (*мин*). Когда собираю [себя] воедино, тогда имею материальное тело (*син*), когда рассеиваюсь, то становлюсь пневмой. Когда я прибыл [в Янчжоу], то был лишь истинным духом, но там обрел материальное тело. Таков дух *ян*. Монах благодаря своей тренировке достиг результата быстро: ведь он не видел его материального тела или тени. Таков дух *инь*. Дух не может передвигать вещи».

Таким образом, и средневековый даосизм в полной мере сохранил установку на телесность и определенный натурализм.

Здесь же, во 2-м стихе, появляется мотив, постоянно повторяющийся на протяжении всего текста, — о необходимости упорного труда, без которого невозможно обретение «великого снадобья [бессмертия]» (*да яо*).

[3]

Учиться бессмертию — непременно значит учиться небесному бессмертию;

Только в нем крайний предел золота и киновари.

Две сущности встретились — в это время природа и чувства пришли в гармонию;

Все пять стихий [заняли свои] места, тигр и дракон сплелись.

По этой основной [причине] знаки *у цзи* стали красавицей свахой,

Тотчас муж и жена в восторге слились воедино,

Только тогда произошло свершение в Государевой Нефритовой заставе,

В сияние девяти небес умчалась запряженная фениксами колесница.

Это восьмистишие вводит в круг терминологии «Глав о прозрении истины» и знакомит с понятийным аппаратом внутренней алхимии. В нем уже появляются такие важные термины, как «золото и киноварь», «чувства», «природная сущность», «дракон и тигр», «знаки *у цзи*», «сваха» и пр.

По одной из принятых в позднем даосизме персоналогии бессмертных выделялось пять рангов бессмертных (также см. выше): «демоны бессмертные» (*гуй сянь*), «люди бессмертные» (*жэнь сянь*), «бессмертные» (*шэнь сянь*), «земные бессмертные» (*ди сянь*) и «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), причем последний ранг считается наивысшим.

Таким образом, Чжан Бо-дуань уже в самом начале текста провозглашает, что его учение имеет своей целью высшую форму бессмертия и содержит высшую тайну. Претензии Чжан Бо-дуаня были признаны традицией, о чем свидетельствует положение его труда в «Дао цзане» (его первый и высший раздел «Дун чжэнь бу»).

Далее следует термин «золото и киноварь». Это два вещества, высоко ценившиеся адептами внешней алхимии за их качество и считавшиеся важнейшими компонентами эликсира бессмертия, причем настолько важными, что даже само слово «киноварь» (*дань*) стало синонимом слова «эликсир». Собственно, *цзинь дань* (золото и киноварь) в практике внешней алхимии служило аббревиатурой сочетания *цзинь е хуань дань* (т. е. «золотой раствор и перегнанная киноварь» — высшие эликсиры бессмертия, см. 4-ю главу «Баопу-цзы» Гэ Хуна)*.

Здесь у Чжан Бо-дуаня эти термины выступают как равноправные понятия. Золото ценилось как в силу

* Опубликовано в моем переводе в кн.: Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992.

своей исключительной стоимости, так и по причине своих особых качеств и свойств и связанной с ними символики: неподверженность коррозии, сочетание в нем качеств разных первостихий китайской натурфилософии (так, оно мягко и имеет желтый цвет, что для древнего китайца свидетельствовало о его родстве со стихией земли, в которой обе пневмы — *инь* и *ян* пребывают в гармонии).

Киноварь же красного цвета, что роднило ее с «совершенно развитым *ян*» (*тай ян*), началом жизни и роста, а кроме того, она состояла, будучи красной по цвету, из желтой серы и белой ртути, что опять-таки наделило ее некоторой таинственностью — как вещество-гермафродит, соединившее в себе качества мужского (белый цвет спермы) и женского (красный цвет менструальной крови) начал, а это превращало ее в зародыш новой бессмертной жизни. У Чжан Бо-дуаня «золото и киноварь» — символы эликсира, или бессмертного зародыша (*сянь тай*), нового тела, творимого адептом из энергии тела старого.

«Две сущности» (досл. «две вещи» — *эр у*) — в макрокосме — Небо и Земля, тотальности двух пневм: *ян* (Небо) и *инь* (Земля), также Солнце и Луна. В человеческом теле, микрокосме, точном подобии макрокосма, согласно закону аналогии, весьма важному для даосизма, — это «чувства» (*цин*) и «природная сущность» (*син*). В символике внутренней алхимии они называются «свинцом» (*цянь, цянь ша*) и «ртутью» или «водяным серебром» (*хун, инь хун, шуй инь*). По существу, это две пневмы, соотносимые с «природной сущностью» (*ян*) и «чувствами» (*инь*) или с «природной сущностью» и «жизненностью» (*мин*).

Основой практики внутренней алхимии является соединение и гармонизация этих полярных энергий и

стремление из их соединения произвести внутреннее снадобье — зародыш будущего бессмертного тела.

Пять стихий — пять стихий древнекитайской космологии: дерево (рождающееся *ян*, восток, весна, сине-зеленый цвет, дракон), огонь (развитое *ян*, юг, лето, красный цвет, феникс), металл (рождающееся *инь*, запад, осень, белый цвет, тигр), вода (развитое *инь*, север, зима, черный цвет, черепаха-змея) и земля (равновесие *инь—ян*, центр, 18 дней каждого сезона, желтый цвет). В практике внутренней алхимии особую важность имеют дерево и металл (их символы — дракон и тигр), а также земля. Поэтому «соединить дракона и тигра» — значит на языке внутренней алхимии гармонизировать пневмы *инь* и *ян* (т. е. природную сущность и чувства и т. п.), породить из сплава этих пневм бессмертный зародыш.

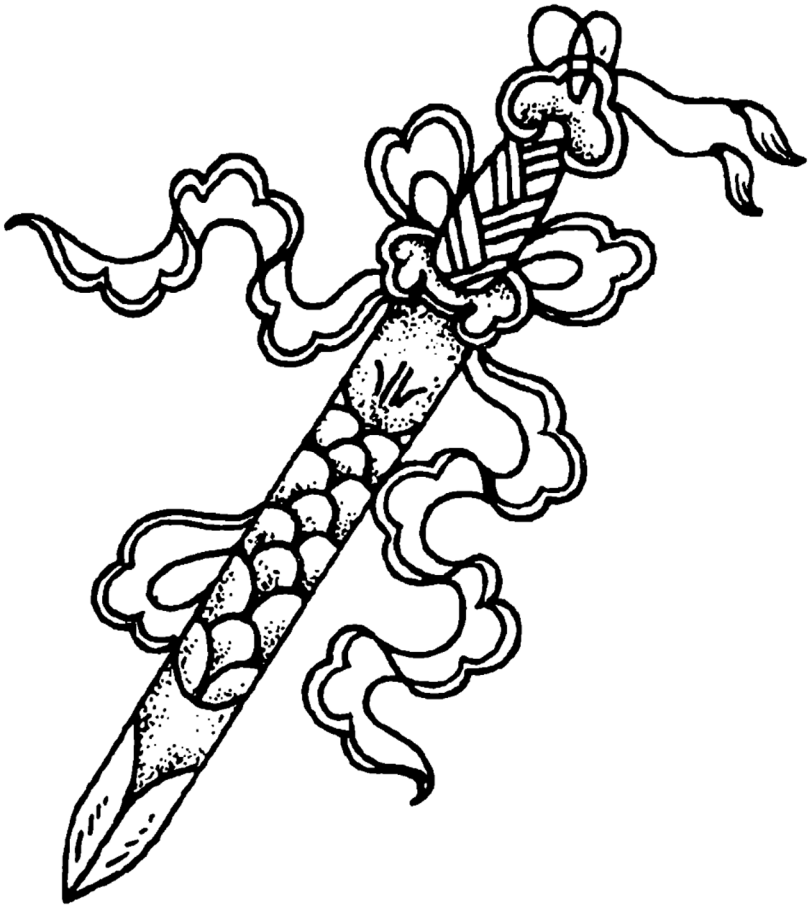
В этой «иерогамии» (выражение К. М. Скиппера) сил *инь— ян* роль посредника-свахи (*мэй пин*) играет стихия земли, т. к. ей «причастны» все прочие стихии, прочие «четыре образа» (*сы сян*).

Символическое обозначение земли — циклические знаки *у цзи*, т. е. обозначение тех 18 дней в каждом «сезоне», когда господствует имманентный им всем элемент «земля». Таким образом, мы имеем следующие синонимические ряды:

инь — тигр — металл — свинец — запад — осень — чувства;

ян — дракон — дерево — ртуть — земля — сваха — *у цзи*.

Завершается это восьмистишие описанием блаженства и восторга возносящегося ввысь бессмертного, создавшего себе нерушимое одухотворенное тело посредством единения полярных пневм тела, «иерогамия» которых и породила зародыш этого бессмертного тела.



Волшебный меч Люй Дун-биня

Люй Дун-бинь (Люй Янь), один из легендарных «восьми бессмертных» (*ба сянь*), родился в эпоху Тан (618—907), перенял тайны бессмертия у отшельника Чжунли Цюаня и сам стал бессмертным. Его волшебный меч обладал чудесной силой, с помощью этого меча Люй Дун-бинь побеждал злых духов и тварей во время своих странствий.

[4]

В истинном средоточии этого закона [сокрыта] тайна еще более истинная;

В ней вся причина, [почему] я один отличаюсь от [других людей].

Сам знаю, как перевернуть триграммы «вода» и «огонь»;

Кто [еще] понимает «плывущее» и «тонущее» и утверждает «хозяина» и «гостя»?

Хочу, чтобы в треножнике из металла осталась [содержащаяся] в киновари ртуть;

Но сначала опущу в «нефритовый пруд» серебро, содержащееся в воде.

Свершение духа и «вращение огня» не закончится к рассвету;

Из бездонных глубин [тогда] появится диск солнца.

Начинается 4-е восьмистишие с указания Чжан Бо-дуаня на высшее совершенство его алхимического метода, заключающегося в выплавлении внутреннего эликсира.

Далее Чжан Бо-дуань вводит еще несколько новых терминов. В 4-м восьмистишии впервые в тексте эксплицитно дается символика «Книги перемен» и общее описание динамики алхимического процесса. Основные составные части эликсира, т. е. субстанции тела, с которыми предстоит работать адепту внутренней алхимии и ранее известные нам, как тигр и дракон, *инь ци* и *ян ци*, чувства и природа, свинец и ртуть и т.д., теперь обретают новое символическое обозначение: их называют триграммами «вода» (*кань*, ☵) и «огонь» (*ли*, ☲). В «Книге перемен» эти триграммы обозначаются соответственно как две слабые черты (*иньные*) с одной сильной (*янной*) в центре и как две сильные черты со слабой в центре.

Первая из них в традиции внутренней алхимии в определенном контексте относится к «положительной» (*ян*), т. к., несмотря на преобладание слабых черт, она символизирует зарождение силы *ян* (сильная центральная черта). В пространственном ряду она ассоциируется с севером, а из стихий — с водой (согласно диалектике «Книги перемен» высшая степень отрицательного является и точкой рождения положительного, и наоборот). Соответственно, триграмма *ли* (огонь) иногда относится, как уже говорилось, к отрицательным (*инь*), хотя и ассоциируется с югом и огнем.

В соответствии с общими принципами древнекитайской космологии главным качеством *инь* (и ее символа — воды) является движение вниз, а *ян* — движение вверх. Таким образом, гексаграмма, описывающая взаимные отношения воды и огня, *инь* и *ян*, триграмм

䷿ *кань* и *ли*, должна иметь следующий вид (гексаграмма 64-я, заключительная, *вэй цзи* — «еще не конец»). Как известно, в традиции «Книги перемен» нижняя триграмма называется внутренней и связана с событиями внутренней жизни и будущим, а верхняя называется внешней и связана с внешней жизнью и уходящим. Но внутреннее и внешнее традиционно ассоциируются с образами «хозяина» (*чжу*) и «гостя» (*бинь*); отсюда, кстати, и обозначение философских категорий «субъект» (*чжу*) и «объект» (*бинь* или *кэ*), встречающихся уже у философов буддизма *хуаянь*, а позднее — у неоконфуцианцев.

Следует отметить, что 64-я гексаграмма обладает полной неуместностью черт: нечетные (*янные*) позиции заняты *иньными* чертами, и наборот (счет черт идет снизу вверх). Другими словами, в «профаническом» мире вода и огонь пребывают в своей разделенности, тогда как процесс внутренней алхимии требует их соития для создания бессмертного зародыша. Таким образом, следует поменять триграммы местами, что даст 63-ю

䷾ гексаграмму *цзи цзи* — «уже конец» с полной уместностью черт, т. е. нужно отправить огонь с юга на север, воду с севера на юг и т.д., причем земля останется по-прежнему в центре.

Для практикующего адепта это означает изменение направленности и потоков энергии в теле человека: стремящиеся вверх потоки *янной* пневмы направляются посредством созерцания и дыхательных упражнений вниз, в нижнее киноварное поле, и наоборот. Вообще, весь процесс обретения бессмертия средствами внутренней алхимии как бы переворачивает естественное (условно естественное для даоса, как мы увидим ниже) течение «перемен», работающее на смерть, на противоположное, и таким выворачиванием природы наизнанку предполагается достижение вечной жизни.

С точки зрения даосизма это — восстановление извращенного ныне «прежденебесного» (*сянь тянь*) состояния мира и человека (см. ниже). Отсюда огромная важность иероглифа *дянь*, здесь означающего «взаимообращаемость», «перемена местами» и т.д. «Треножником из металла» (*цзинь дин*) здесь названо вместилище положительной (*ян*) пневмы — Дворец Неба Цянь (*цянь гун*), один из центров тела согласно традиции внутренней алхимии. В нем хранится снадобье в процессе его приготовления.

Киноварная ртуть — ртуть, восстановленная из киновари. На псевдоалхимическом языке внутренней алхимии так называется «сок дерева» (*му е*), пневменная эссенция стихии огня (*янной* пневмы) человеческого организма.

«Нефритовый пруд» (*юй чи*) — место, противоположное треножнику из металла, там создается снадобье. Серебро, сокрытое в воде, — серебро, скрытое в свинце, который китайскими алхимиками считался «недозревшим серебром», «отцом серебра». Здесь — «семя металла» (*цзинь цзин*), пневменная эссенция стихии воды (см. выше, по аналогии с соком дерева).

Описываемая здесь алхимическая операция заключается в следующем: *янные* пневмы (дерево, ртуть и т. д.) остаются в треножнике из металла. В процессе плавки в нефритовый пруд направляются потоки *иньной* энергии — пневмы металла, свинца и т.д. Там, влекомые взаимной «симпатией» как родственные, но полярно противоположные силы, свинец и ртуть соединяются, причем их сперматические сущности (эссенция — см. выше) опираются друг на друга. Эти процедуры сопровождаются определенными дыхательными упражнениями («вращение огня» и т. п.).

«Бездонными глубинами» здесь назван Дворец Воды Кань (*кань гун; шуй чжи гун*). «Диск солнца» —

образное название очищенной «изначальной пневмы» (*юань ци*), точнее — ее положительного модуса «изначального *ян*» (*юань ян*). Иначе, смысл заключительной строки четвертого восьмистишия в том, что благодаря нагреванию треножника во Дворце Воды Кань родится изначальная *янная* пневма, субстанция будущего бессмертного тела, состоящего, по даосскому учению, из одной «чистейшей положительной пневмы» (*чунь ян*).

Один из смыслов части данного стиха заключается в том, что истинный эликсир находится в человеческом теле, в самом человеке, и поэтому не надо искать его во внешних вещах, вдали. Этот мотив, рефреном проходящий по всему тексту, еще раз свидетельствует об интровертивности даосского этического идеала, реализуемого в контексте внефеноменального ритуализма внутренней алхимии.

[5]

Танцует тигр, [ввысь] взмывает дракон — бушуют ветры и волны;

В середине, в центре — истинное место рождения сокровенной жемчужины,

Плоды рождаются на ветвях в конце срока жары,

Младенец находится в лоне — разве здесь есть различие?

Первоистоки на юге и севере, образы триграмм сменили [места].

Огонь на рассвете и на закате соединяется с Небесной осью.

Следует знать, что великое сокрытие [бывает] и у живущих в шумном городе,

Зачем же непременно углубляться в горы, чтобы быть в покое одиночества?

Первая строка этого восьмистишия связана с традиционными символами дракона и тигра как отображениями сил *инь— ян*. Дракон живет на дне моря, его среда — вода, но он образ *ян*, зарождающегося в глубинах *инь* (соответствует стихии дерева). Например, тигр живет в горах, в сфере *ян* (для китайцев гора и камень вообще — корень Неба на Земле — *тянь гэнь*), но он образ *инь*, рождающегося в сердцевине *ян* (соответствует стихии металла). Из триграмм дракону соответствует триграмма *кань* (вода), а тигру — триграмма *ли* (огонь), несмотря на противоположность их пространственной символики, т.к. в триграмме *кань* мы наблюдаем зарождение *ян*, а в триграмме *ли* — зарождение *инь*.

Одновременно тигр и дракон, как уже говорилось, — символы отрицательных и положительных пневм тела. Срединное положение первостихий занимает земля, объемлющая и *инь ци* и *ян ци*. Здесь под серединой, или центром, понимается «котел желтого двора», средний энергетический центр микрокосма, второе киноварное поле, расположенное, по учению даосизма, в районе солнечного сплетения, т. е. в центре человеческого тела.

Желтый цвет — символический цвет стихии земли. Именно здесь адепт внутренней алхимии стремится создать первообраз бессмертного зародыша, будущего бессмертного тела — «сокровенную жемчужину» (*сюань чжу*), порожденную соитием двух пневм тела, тигра и дракона, чувств и природы, сердца и дыхания.

Бессмертный зародыш зреет в треножнике алхимика, которому уподобляется киноварное поле адепта, подобно плоду на ветвях дерева или зародышу в материнской утробе. Следует обратить внимание, что для даосского алхимика алхимический процесс является

моделью процесса космического, моделью усовершенствованной и ускоренной.

Для внутреннего алхимика, в частности, процессы, протекающие в организме, уже сами по себе являются подобием космических (т. к. для него тело является микрокосмом) и, следовательно, подобием внешнеалхимического процесса (хотя сами адепты внутренней алхимии скорее процесс внешней алхимии сочли бы отображением процессов и микро- и макрокосмических). Эта концепция позволила даосам — приверженцам внутренней алхимии облечь описание ее процессов в собственную алхимическую терминологию.

Итак, бессмертный зародыш зреет в треножнике киноварного поля до тех пор, пока, превратившись в бессмертное, новое тело адепта, не покинет через макушку головы старое тело, ставшее теперь уже пустой оболочкой, подобно тому как младенец в момент рождения покидает материнскую утробу. Таков смысл третьей и четвертой строк восьмистишия.

Второе четверостишие опять вводит нас в круг символики «Книги перемен». На этот раз речь идет о триграммах «небо» и «земля» (*цянь, кунь*). Соответственно они изображаются тремя сильными ☰ (небо) и тремя слабыми ☷ (земля) чертами, являясь образами чистого *ян* и чистого *инь*. По системе пространственного расположения триграмм, традиционно приписывающейся легендарному Фу-си и впоследствии соотнесенной со «Схемой из реки [Хуанхэ]» (*хэ ту*), триграмма «небо» располагается на юге, а триграмма «земля» — на севере, что как будто бы полностью соответствует логике чередования стихий (юг — чистое *ян*, север — чистое *инь*, юг — огонь (небо), север — вода (земля).

Однако на схеме пространственного расположения триграмм, традиционно приписываемой Вэнь-вану и

позднее соотнесенной с другой магической картой — «Письменами [из реки] Лошуй» (*ло шу*), триграмма «небо» сдвинута на северо-запад, а триграмма «земля» — на юго-запад, т. е. небо как бы приобрело какие-то свойства *инь* (север), а земля — *ян* (юг).

Другими словами, такое положение не совсем соответствует традиционной символике триграмм. В соответствии с традицией позднего даосизма схема Фу-си (и следовательно, *хэ ту*) отображает истинно гармоничный миропорядок идеального («прежденебесного», *сянь тянь*) космоса, не облеченного еще в грубую телесность и пребывающего в состоянии утонченной пневменности, впоследствии сгустившейся в телесность в рожденном «посленебесном» (*хоу тянь*), искаженном космосе (искажение выразилось в смещенности триграмм по сравнению с их истинным местоположением) и, соответственно, в *ло шу*.

Другими словами, первая пространственная система отражает как бы интегрированность, единство, вечную жизнь прежденебесного космоса, а вторая — распад, дезинтегрированность, обреченность посленебесного космоса. Восстановить прежденебесное состояние человека и призвана, по учению даосизма, внутренняя алхимия.

Именно об обмене местами триграмм «небо» и «земля» в посленебесном мире и говорится в начале второго четверостишия. Заметим, что разная пространственная символика триграмм «вода» и «огонь» (*кань, ли*) — то запад и восток, то север и юг, — которая уже встречалась в тексте и встретится еще неоднократно, связана именно с двумя схемами местоположения триграмм (запад и восток по Фу-си и север и юг по Вэньвану).

Сдвинутость триграмм и здесь значима: *кань* приобретает не соответствующую ей избыточную *инь*-

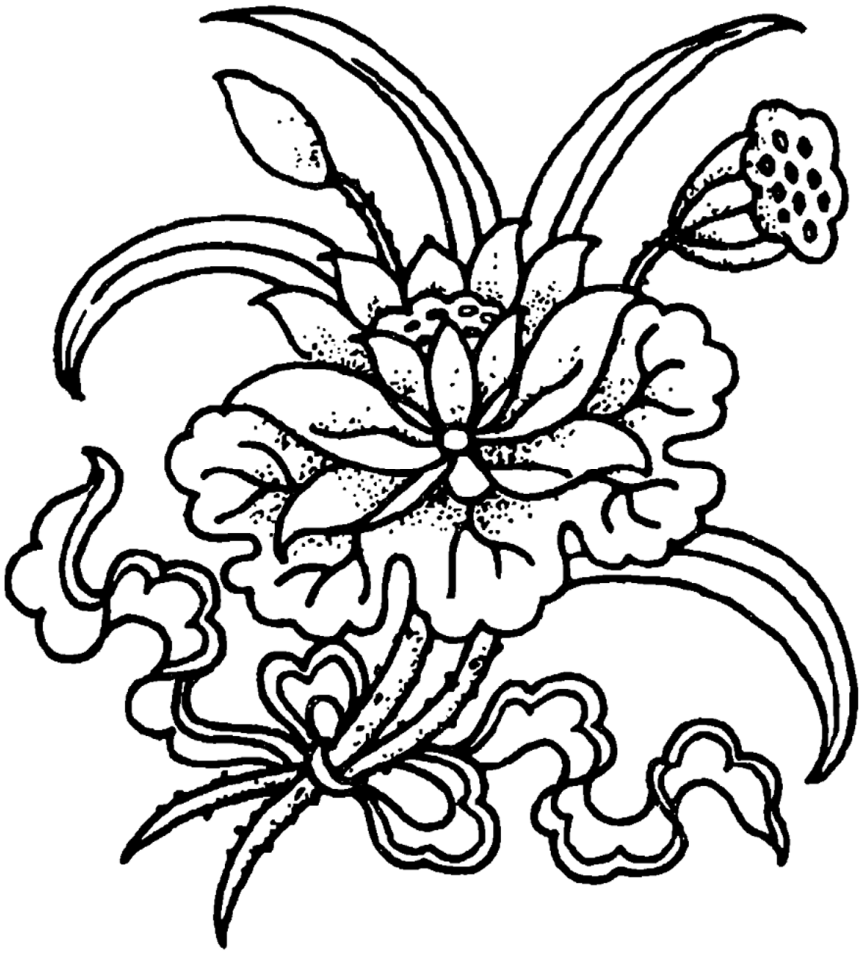
ность, а *ли* — избыточную *янность*. Соотношение триграмм *цянь* и *кунь*, с одной стороны, и *ли* и *кань*, с другой, описывается как соотношение субстанции и ее функции, ее действия (*ти*, *юн*). В схеме же Вэнь-вана эти отношения также извращены: функция поставлена над субстанцией (*ли* и *кань* заняли места *цянь* и *кунь*, переместив их на свои прежние местоположения). Эти четыре триграммы в даосской интерпретации «Книги перемен» считаются основными, остальные — производными. *Цянь* и *кунь* как бы порождают шесть прочих триграмм, из которых *ли* и *кань* по преимуществу производят 64 гексаграммы.

«Небесной осью» (*тянь шу*) в китайской астрономии называются звезды Большой Медведицы, вокруг которых обращается весь небосвод. *Дао* использует это созвездие в качестве своего механизма. Местоположение созвездий относительно Большой Медведицы учитывалось в Китае при определении времени (в том числе и календарных сезонов): созвездие, подобно стрелке часов, указывало на дату, определяемую по положению других светил.

В символике внутренней алхимии Небесной осью называется сердце (не орган, а как мыслящее чувствилище — *синь*), служащее механизмом *Дао* в микрокосме. Соответственно медитативное наблюдение даосского адепта за сердцем должно было указывать ему на время использования огня (см. выше) или отказа от него.

Две заключительные строки восьмистишия начинают тему, в полной мере развиваемую в следующем, 6-м восьмистишии: так как эликсир бессмертия изготовляется в самом теле адепта, нет никакой необходимости покидать мир и искать уединения в горах. Человек — целая вселенная, в нем сокрыты все ее тайны и реше-

ния всех вопросов. Поэтому стремление к уединению, уходу от мира обнаруживает только непростительную зависимость от внешних вещей и обстоятельств. В этом тезисе Чжан Бо-дуаня несомненно сказалось сильное влияние на него чань-буддизма. Таким образом, здесь мы вновь сталкиваемся с той этической интроверсией, о которой уже говорилось выше.



Лотос Хэ Сянь-гу

Хэ Сянь-гу, одна из *ба сянь*, жила при династии Тан, обрела бессмертие благодаря чудесному сну, виденному в пятнадцатилетнем возрасте, а также встрече с бессмертными Ли Те-гуаем и Лань Цай-хэ; покинула дом и удалилась в горы.

[6]

Все люди в своей основе имеют снадобье долговечности,

Но сами идут по стезе заблуждений, в бездумье его отбросив.

Сладкая роса стекает тогда, когда Небо в единении с Землей;

Желтый росток рождается там, где триграмма «вода» соединяется с триграммой «огонь».

Колодезная жаба не ответит на вопрос, где драконова пещера,

Перепела в загоне откуда могут знать, где гнездо феникса.

Эликсир естественно зреет, золото наполняет зал.

Зачем же непременно искать травы и учиться прижиганию пыреем?!!

Первые две строки этого восьмистишия являются своего рода провозглашением принципов внутренней алхимии и заявлением о внутреннеалхимическом характере «Глав о прозрении истины». В этих строках, в особенности в первой, опять заметно буддийское влияние на Чжан Бо-дуаня (не столько, правда, проявившееся в характере, содержании его мысли, восходящей к древнему даосскому учению о подобии микро- и макрокосма, сколько в лексике и форме выражения).

Так, фраза «Все люди в своей основе (*бэнь*) имеют снадобье долговечности (*чан шэн яо*)» явно навеяна буддийскими идеями о «сущности (природе) Будды» (*фо син*), имманентной всему сущему, скрыто присутствующей во всех существах. Обретение просветления — это реализация, осознание этой природы.

Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что все необходимые для приготовления снадобья, пневмы или энергии, уже присутствуют в теле каждого человека, в то время как подавляющее большинство людей об этом ничего не знают или не желают знать и бродят по «ложной дороге» заблуждения.

Третья строка первого четверостишия является слегка измененной цитатой из «Дао-Дэ цзина» (чжан 32): «Когда Небо и Земля гармонируют друг с другом, тогда вниз стекает сладкая роса». В контексте «Глав о прозрении истины» «сладкой росой» (*гань лу*) называется пневма, возникшая от соединений небесных (*ян*) и земных (*инь*) энергий (пневм). Описываемая ситуация графически изображается 11-й гексаграммой «Книги перемен» «расцвет» (*тай*), когда земные влияния направлены вниз, а небесные — вверх. В практике внутренней алхимии подобная ситуация возникает в процессе обратного направления энергий тела (восходящих — вниз, и наоборот). Результатом

соединения этих пневм оказывается гармонизация *инь* и *ян* и рождение новой пневмы — сладкой росы.

Следующая строка вводит еще один новый термин — «желтый росток» (*хуан я*). Желтый — это символический цвет стихии «земля», соответственно желтый росток — это еще одна пневма, рожденная гармонизацией *инь* и *ян*. Если сладкая роса возникает от взаимодействия триграмм «небо» и «земля» (*цянь* и *кунь*), т. е. *ян* и *инь* в их чистом виде, то желтый росток — следствие соединения триграмм *ли* и *кань* (гексаграмма 63-я *цзи цзи*), т. е. *инь* и *ян* в их зародышевой форме. Соответственно, синонимами сладкой росы окажутся такие термины, как «сок дерева» и «ртуть», а синонимами желтого ростка — «семя металла» и «свинец».

Таким образом, описанная здесь процедура имеет следующий характер: вначале приготавливаются ингредиенты снадобья бессмертия — ртуть и свинец. Они получаются в результате соединения пневм *инь* и *ян* разных степеней зрелости. Соединение свинца и ртути дает уже само снадобье (точнее, его прообраз — бессмертный зародыш). Следует обратить внимание на тот факт, что во внутренней алхимии значительно большую роль, чем во внешней, играет создание единства не по принципу взаимного тяготения противоположных начал, например женского и мужского, а по принципу «симпатии», или «сродства видов» (*тун лэй*). Первый принцип остается, но роль его сводится к минимуму. Место традиционных совокупляющихся противоположностей (серы и ртути) все больше и больше занимают ртуть и свинец, вещества по алхимической доктрине родственные, хотя и полярные по знаку.

Все второе четверостишие посвящено критике непосвященных, неспособных понять глубин внутренней алхимии, подобно тому как жаба не может знать обитали-

ще дракона и т. д. Здесь же опровергаются порочные методы, отвлекающие людей от поисков истинного *Дао* способами внутренней алхимии. К ним относятся и занятия внешней алхимией, которая в глазах адептов алхимии внутренней все больше и больше начинает превращаться в профанацию истинной алхимии, а тексты ее начинают интерпретироваться в духе внутренней алхимии, рассматриваться как непонятые работы по внутренней алхимии. Отсюда и пренебрежительное отношение Чжан Бо-дуаня к людям, не знающим, что истинный эликсир выплавляется внутри, и тщащимся обрести бессмертие во внешних вещах, будь то «эликсир, полученный путем алхимической переплавки металлов и других веществ, или целебные растения и травы».

Предпоследняя строка восьмистишия опять содержит измененную и полностью переосмысленную цитату из «Дао-Дэ цзина» (чжан 9): «Если нефритом и золотом наполнен зал, то никто не в силах его охранять». У Чжан Бо-дуаня под «золотом, наполняющим зал», подразумевается эликсир, зародыш бессмертия, естественно зреющий в теле адепта.

[7]

Следует знать, что снадобье рождается в месте истока рек;

Только на юго-западе его исконная родина.

Если свинец встретился с временем *гуй*, скорее бери его.

Металл встретился с полною луной, не разглядывай его издалека.

Пошли его в накрепко опечатанный «земляной котел»,

Затем помести туда текучий жемчуг, который в гармонии станет с ним.

Вес снадобья — целый *ху*, а должен быть — дважды восемь;

Осторожно приостановлен огонь, чтобы подкрепить *инь* и *ян*.

В этом восьмистишии продолжается описание алхимического процесса, причем, хотя речь идет о внутренней алхимии, стих вполне можно истолковать и в духе *вай дань*, что еще раз показывает общность методологических оснований всех видов даосской алхимии.

Юго-запад здесь — область господства «прежденебесной» (*сянь тянь*) триграммы *кунь* в ее смещенности в «посленебесном» (*хоу тянь*) мире (см. схему триграмм Вэнь-вана). Именно с *кунь*, зрелого *инь*, начинается создание эликсира. Под свинцом имеется в виду «истинное *ци*», оно же «желтый росток» (*хуан я*).

Знак *гуй* — последний знак десятеричного набора, символизирует «сладкую росу» (*гань лу*) (см. выше) и сохранение *ян* в условиях господства *инь*.

Описываемый здесь процесс предполагает, что надо взять *ян ци* в самом зарождении этой пневмы и подвергнуть ее воздействию огня. Затем взять на северо-востоке (триграмма *цянь*; ее оппозиционная триграмма *кунь* на юго-западе) истинный свинец, на юго-западе — истинную ртуть, т. е. зрелые *инь ци* и *ян ци*.

Здесь же тело человека, микрокосм внутреннеалхимического процесса, уподобляется полной луне. Поэтому данный этап процесса предполагает накаливание эликсира (в *нэй дань* аналог накаливания — дыхательные упражнения): металл, господствующий в период полнолуния, нуждается в обработке.

Под земляным котлом имеется в виду «желтый двор» (*хуан тин*), место царствования центральной стихии «земля». В нем и происходит иерогамия сил *инь—ян*. Под «текучим жемчугом» (*лю чжу*) имеется в виду «сок дерева» (*му е*) (см. выше). Он же называется в аналогичных текстах «божественной водой» (*шэнь шуй*). Далее указывается «правильный вес» эликсира: дважды восемь, т. е. число унций (*лян*) в фунте (*цзи-*

не), — символическое число полноты пневм эликсира. Вслед за «зачатием бессмертного зародыша» (*цзе сянь тай*) нагрев эликсира («период огня», *хо хоу*) должен быть прекращен.

[8]

Не надо переплавлять «три желтых», «четыре духа»;

Искать разные травы — это еще более пустое [занятие].

Инь и *ян* обрели [сродство] видов, [друг к другу] влекутся симпатией;

«Два» и «восемь» друг с другом соединились, сроднившись.

Со дна пучины [поднимается] красное солнце, *инь* [вдруг] чудесно исчезло;

Над вершиной горы белеет луна, появились ростки снадобья.

Тогда человеку нужно понять истинные свинец и ртуть:

Это не вульгарный вермиллион и не водяное серебро.

Первое четверостишие этого восьмистишия опять-таки направлено против занятий внешней, профанической для Чжан Бо-дуаня алхимией. Истинные ингредиенты «снадобья бессмертия» — не внешние вещества, а энергии (пневмы) тела.

«Три желтых» — три вещества, в китайском названии которых есть слово «желтый». Это реальгар (*сюн хуан*, «мужская желтизна»), аурипигмент (или орпигмент, *цы хуан*, «женская желтизна») и сера (*лю хуан*, «текучая желтизна»).

«Четыре духа» — это четыре важнейших вещества, использовавшихся китайской внешней алхимией: свинец (*цянь*), серебро (*инь*), киноварь, или вермиллион (*дань ша*), и ртуть (*хун*).

Соответственно поиск продлевающих жизнь лекарственных растений для Чжан Бо-дуаня еще более пустое занятие, т. к. и внешняя алхимия ставила растительные «малые эликсиры» неизмеримо ниже минеральных снадобий и металлов (см., например, гл. 4-ю «внутренней» части «Баопу-цзы» Гэ Хуна).

Истинное снадобье адепта внутренней алхимии — результат соития пневм *инь* и *ян*, субстанций «того же рода», «родственных видов» (*тун лэй*), влекомых друг к другу «взаимной симпатией» (о принципе *тун лэй* и роли симпатии в китайской алхимии, кстати принципа важного и для западноевропейской алхимии, см. выше). Истинное же снадобье рождено тогда, когда гармония *инь—ян* достигла своей полноты: из 2x8 унций *инь* и *ян* получился фунт эликсира.

«Дно пучины» — центр цветочного пруда (*хуа чи*), одного из центров тела; возможно, это то же, что и нефритовый пруд, тем более что образ пламенеющего солнца, встающего из пучин, уже появлялся выше (см. 4-е восьмистишие). «Красное солнце» — образ изна-

чального *ян* (см. выше, комментарий к 4-му восьмистишию). Для создания бессмертного тела, по учению даосских внутренних алхимиков, нужны две пневмы, но состоять оно будет только из одной — чистейшей пневмы изначального *ян*.

Описываемая здесь алхимическая процедура все же несколько отличается от того, что было описано в 4-м восьмистишии: дух (*шэнь*), чистейшая и тончайшая *янная* пневма тела, спускается вниз, в сферу «воды» (там властвует абсолютно *иньная* триграмма «земля» (*кунь*), приводит к появлению из воды возгоревшегося изначального *ян*.

Горная вершина (*шань тоу*) — синоним внутреннеалхимического термина *кунь лунь* — символическое обозначение мозга или точки на макушке головы, через которую созревшее бессмертное тело адепта покидает бывшее и ныне ставшее ненужным тело.

Белая луна — другое обозначение «пневмы металла» (*цзинь ци*), т. е. *иньной* энергии, описывающейся триграммой «огонь» (*ли*). Соединение двух пневм приводит к созданию ростков снадобья, зачатков бессмертного зародыша.

Заключительная строка восьмистишия возвращает к его исходной теме, тезису о превосходстве внутренней алхимии с ингредиентами — пневмами над внешней алхимией с ее вульгарными и грубыми веществами, вещественными ртутью и вермиллионом (киноварным порошком).

[9]

Не крепко качество семени *инь*, когда оно внутри *ян*;

[Если] совершенствовать только одну вещь, то она станет слабой и хилой.

Если тело утомлено — это указывает на отсутствие *Дао*-Пути.

Питаться пневмой, вкушать зарю — все это безумие.

Ведь мир отнюдь не ищет сокрытых свинца и ртути.

Когда же тогда [людям] увидеть встречу тигра и дракона?

Хочу, чтобы ты до конца все воспринял о месте рождения тел;

Царь снадобий — это то, что обращает к корню, возвращает к основе.

Здесь Чжан Бо-дуань, настаивая на одновременном совершенствовании двух вещей, впервые эксплицитно высказывает неявно присутствовавший и раньше тезис об одновременном совершенствовании природы и жизненности («природной сущности и судьбы» — *син мин шуан сю*). Этот принцип, впервые сформулированный Чжан Бо-дуанем, лег в основание всей последующей традиции «практического» даосизма.

В даосизме X—XI вв. уже зрела, подготавливая появление теории сунского неоконфуцианства, в свою очередь повлиявшего впоследствии на даосизм, концепция природы человека как дарованной Небом сущности, на основе которой из пневмы-*ци* формируется вторичная природа — «природа телесного склада» (*ци чжи чжи син*). Первую даосы питали, вторую следовало преодолевать. Но с природой телесного склада тесно связано понятие жизненности, которое в отличие от неоконфуцианского «веления», «судьбы» (т. е. природы как даруемой Небом сущности) мыслилось еще как жизненные, не связанные с мышлением и вообще с психической деятельностью процессы.

Термин «природа» (*син*) связывался с духовной, мыслящей, *янной* стороной человека (*шэнь*), а термин *мин* — с бессознательной, энергетической стороной человеческого существа. И *син* и *мин* все еще оставались формами пневмы-*ци* (в отличие от неоконфуцианства и появившегося в XII в. даосизма школы *цюань чжэнь* («Совершенной истины»), превратившей син в форму бытия чисто духовного принципа — *ли*, но все же *мин* была пневмой по преимуществу, в собственном смысле.

И «жизненность» (*мин*) нуждалась уже не в преодолении, а в совершенствовании, подобно природе, дабы, сняв таким образом коллизию «природа — природа телесного склада», привести адепта к бессмертию. «При-

рода» (*син*) называлась также «изначальным духом» (*юань шэнь*). Соответственно «жизненность» называлась «изначальной пневмой» (*юань ци*). Но пока они еще остаются, повторяем, двумя формами пневмы в широком смысле (одна локализуется в голове, другая — в среднем киноварном поле).

Дух (природа) символизируется триграммой «огонь» (*ли*), в которой внешние черты — сильные (*ян*), а внутренние — слабые (*инь*), отсюда и образы первой строки восьмистишия.

Символ жизненности — триграмма «вода» с противоположной символикой. В данном случае *ли* выступает как *янная* триграмма, а *кань* — как *иньная*.

Собственно практический смысл учения совершенствования *син* и *мин* сводится к тому, что вначале адепт, занимаясь психофизическими упражнениями (гимнастикой, дыханием, созерцанием), успокаивает ум, умеряет страсти и выплавляет бессмертный зародыш (это совершенствование жизненности), затем уже чисто медитативной, близкой к чаньской, практикой он стремится к обретению «недеяния» (*у вэй*) и интуитивному постижению *Дао* (это совершенствование природы).

Только такая двусторонняя практика ведет, по мысли Чжан Бо-дуаня, к истинному бессмертию всего психофизического существа человека, отличному как от простого физического продления жизни, так и от чисто духовного, внеличностного бессмертия буддистов.

Природа также связывается с сущностью *инь* внутри *ян* и со стихией дерева. Отсюда и образ мягкости, нетвердости у Чжан Бо-дуаня. Соответственно для него совершенствование жизненности укрепляет также и природу, и наоборот.

Почти вся последующая часть восьмистишия посвящена критике как внешней алхимии (людей, ищущих

тайн бессмертия во внешних вещах, свинце и ртути), так и даосских упражнений (дыхательная гимнастика, гелиотерапия с целью поглощения солнечной пневмы и т. д.), взятых в отрыве от создания нового бессмертного тела и совершенствования духа, просто с целью продления жизни (ср. «Чжуан-цзы»).

Образ «места рождения» и «обращения к корню» связан, с одной стороны, с традиционным даосским образом (идущим еще от «Дао-Дэ цзина») младенца в лоне матери или новорожденного, а с другой стороны — с критикой даосских методов сексуальной практики.

Для даосизма призыв уподобиться ребенку («возвратиться к корню») означает прежде всего возвращение к единству с *Дао* для творения из его глубин новой бессмертной и совершенной жизни. Адепт должен пребывать в таком же единстве с *Дао*, как плод во чреве матери — с материнским телом; питаться его пищей, дышать его дыханием. Кстати, из взгляда на человеческое тело как на микрокосм, в котором, как и в космосе, полностью присутствует *Дао*, и из концепции «младенца» возникло знаменитое даосское «зародышевое дыхание» — *тай си*.

В практике внутренней алхимии этот образ приобретает дополнительное значение — образ бессмертного зародыша нового тела, вскармливаемого телом адепта — его материнской утробой. С этим учением и взглядом на бессмертного зародыша как на результат взаимодействия *инь ци* и *ян ци* (тигра и дракона, свинца и ртути и т. п.) связано также враждебное отношение внутренних алхимиков к даосским методам сексуальной практики, предполагавшим, что организм адепта-мужчины нуждается для обретения бессмертия в дополнительных женских энергиях, полученных благодаря половому акту, и наоборот.

Для адепта внутренней алхимии подобная точка зрения была столь же неприемлема, как и установки внешней алхимии: ведь если человек — это микрокосм, уже имеющий внутри тела всю полноту мужских и женских (*янных* и *иньных*) энергий, то зачем ему нужны вещественные дополнения извне?! К этому теоретическому обоснованию нередко также добавлялось воспринятое у буддийских монахов отвращение к «греху» чувственной физической любви. Таким образом, возник исторический парадокс: сексуальная практика даосов, возникшая в том же потоке, что и будущая внутренняя алхимия, восходящая корнями к тому же пласту представлений, что и внутренняя алхимия, и развивавшаяся параллельно ей, пользовавшаяся почти тождественной с внутренней алхимией терминологией и методологией (недаром язык трактатов по «искусству внутренних покоев» так сильно напоминает язык сочинений по внутренней алхимии как по лексике и образности, так и по стилистике), вдруг оказалась исключенной из сферы ортодоксального внутреннеалхимического даосизма, превратившись в часть учения и религиозной практики не совсем правоверных и немного подозрительных с точки зрения литургической и монастырской ортодоксии даосов-магов (см.: *Торчинов Е.А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982. № 6. С. 105—107).

[10]

Возлюбившие истинный свинец и облекшиеся в мысль о его поисках

Никогда не будут наставлять, что [можно] с легкостью растрачивать время.

Пусть, однако, земные души *по* захватят киноварную ртуть,

А сами небесные души *хунь* пусть водяной металл проявят.

Можно сказать: дракон и тигр скрылись перед возвышенностью *Дао*-Пути;

Осмелюсь сказать, что демоны и духи воссла-вят весомость *дэ*-блага [адепта].

[Отныне] знаю, что долголетен, в вечности [своей] приравнен к Небу и Земле;

Никакая суета [мирская] не смутит [моего] сердца.

Истинный свинец (*чжэнь цянь*), как и в предыдущих стихах, — название отрицательной пневмы. Эпитет «истинный» в известной степени соответствует понятию «принципиальный», или «философский», в терминологии западноевропейской алхимии. Здесь он еще раз указывает на то, что речь идет не о профаническом металле, а об энергии тела.

Первая и вторая строки этого восьмистишия посвящены описанию истинного учителя — человека, глубоко проникшего в тайны внутренней алхимии (здесь — синекдоха: термин «истинный свинец» выступает синонимом внутренней алхимии вообще), погруженного в алхимическое делание и отвергшего внешнюю алхимию и другие ложные, с точки зрения Чжан Бо-дуаня, пути.

«Земные души» (*по*) — одна или несколько душ (обычно семь) в даосской и вообще традиционной китайской психологии, ассоциируются с жизненностью, «животной», бессознательной стороной человеческой жизни и соответственно представляют собой тотальность *инь ци* в человеческом теле (землю микрокосма).

«Небесные души» (*хунь*), напротив, ассоциируются с сознательной, разумной стороной человеческой жизни (традиция обычно говорит о трех *хунь*) и представляют собой тотальность *ян ци* в человеческом теле («небо» микрокосма). Как средоточие отрицательной и положительной пневм они приравнены к другим аналогичным символам — свинцу и ртути.

Динамика описанной ситуации состоит в том, что адепт внутренней алхимии должен переплавкой добиваться соединения *иньных* и *янных* энергий (земные души, т. е. *инь ци*, схватывают киноварную ртуть, т. е. *ян ци*, а небесные души — *ян ци* проявляют себя в единении с водяным свинцом, т. е. *инь ци*). Эпитет «водяной» — еще одно указание на *иньность* свинца.

Это приводит к образованию эликсира, бессмертного зародыша, и обретению бессмертия.

«Тигр» и «дракон» — синонимы все тех же полярных энергий — как бы скрываются, уступив место недуальности эликсира, единящего адепта с вечностью *Дао* и дарующего долговечность, непреходящее существование, такое же как у Вселенной, — Неба и Земли.

[11]

«Желтый росток» и «белый снег» найти нетрудно;

Взыскующий должен [только] действовать в соответствии с глубиною *дэ*-блага.

Четыре образа и пять стихий, все они сродни земле.

Как же могут «три начала» и восемь триграмм оторваться от [знака] «*жэнь*».

Людям трудно узнать, когда завершилась плавка одушевленных свойств.

Тогда покончено с [мраком] *инь* и нет посягательств бесов и демонов.

Хочу среди людей оставить [это] тайное наставление.

Но никто из окружающих не поймет из звука.

«Желтый росток» (*хуан я*) — один из ингредиентов эликсира бессмертия, результат взаимодействия *инь ци* и *ян ци* в аспекте их «недозрелости», обозначаемой триграммами «огонь» и «вода» (*ли* и *кань*, подробнее см. комментарий к 6-му восьмистишию).

«Белый снег» (*бай сюэ*) — синоним сладкой росы шестого восьмистишия, результат соединения зрелых *инь ци* и *ян ци* (триграммы «небо» и «земля», *цянь* и *кунь*).

Так как энергии, составляющие желтый росток, незрелы, то он, в свою очередь, окажется носителем отрицательного потенциала (*инь*) и станет истинным свинцом; энергии, породившие белый снег, зрелы, и поэтому он становится положительной энергией (*ян*), истинной ртутью. Соединение этих истинных свинца и ртути и порождает уже непосредственно бессмертный зародыш.

Вторая строка восьмистишия, как бы развивая мысль первой строки, говорит о пути, ведущем к успеху во внутреннеалхимическом делании: это следование должному, прежде всего наставлениям учителя. «Четыре образа» (*сы сян*) — четыре уже знакомые нам триграммы: «небо» (зрелое *ян, тай ян* или *лао ян*), «земля» (зрелое *инь, тай инь* или *лао инь*), «огонь» (молодое *ян, шао ян*) и «вода» (молодое *инь, шао инь*).

Соответствующие им стороны света — юг, север, восток, запад (по системе Фу-си, прежденебесный порядок); стихии — огонь, вода, дерево, металл. Их числовые обозначения в системе китайской нумерологии: 8, 7, 6, 9. Но если среди четырех образов и стихий нет стихии «земля» с соответствующей ей символикой, то никакие миросозиждущие превращения невозможны, т. к. земля содержит в себе оба вида пневмы-*ци* и ей поэтому причастны все стихии.

«Три начала» (*сань юань*) — то же, что и «трое творящих» или «три дара» (*сань цай*), т. е. космическая Триада традиционной китайской философии: Небо, Земля и Человек.

Но и каждый член творящей Триады также имеет свои три истока. Для Неба это Солнце, Луна и звезды («три света», *сань гуан*). Для Земли — вода, огонь, земля («три насущных», *сань яо*). Для Человека — семя (эссенция, сущность), пневма и дух («три вещи», *сань у*).

Знак *жэнь* — 9-й знак десятеричной системы циклических знаков. Здесь нумерологическое обозначение стихии «вода» как начала, с которого ведется счет цикла стихий и соответственно триграмм. Здесь, короче говоря, подчеркивается важность двух стихий: земли и воды. Адепт внутренней алхимии в своем внешнем, явленном должен следовать стихии воды (*инь*), приобретать женские качества, в то время как внутри в результате соединения двух пневм при посредстве свахи — стихии земли родится и созреет бессмертный зародыш, новое тело адепта, состоящее из одной чистейшей пневмы *ян*, тело неуязвимое, чуждое всякого мрака.

Заключительные строки этого восьмистишия говорят о том, что сообщаемое в стихе является «тайным наставлением» (*би цзюэ*), и предостерегают адепта от разглашения тайны.

Бессмертная Хэ Сянь-гу

[12]

Деревья и травы также равно [делятся] на *иньные* и *янные;*

Если одного из них недостает, то не будет и аромата.

Распустились вначале зеленые листья, — [значит], прежде господствует *ян*.

Затем раскрылись красные цветы, — [значит, скоро] последует *инь*.

Постоянный *Дао*-Путь так действует день [за днем].

Кто же познает, что «истинный исток» тому противоположен?

Советую всем благородным мужам, *Дао*-Путь изучающим,

Не [предпринимать] вредных действий, пока не познаны *инь* и *ян*.

Первое четверостишие этого восьмистишия, по существу, является кратким комментарием на знаменитую фразу из «третьего крыла» «Книги перемен» — «Си цы чжуань»: «Один раз *инь*, один раз *ян* — это и есть *Дао*-Путь». Эта фраза, потом постоянно цитировавшаяся неоконфуцианцами, как нельзя лучше отражает учение о чередовании и взаимообусловленности *инь* и *ян*. Процитируем «Разъяснение схемы Великого Предела» Чжоу Дунь-и (1017—1073), младшего современника Чжан Бо-дуаня.

Он принадлежал к оккультной школе «ицзинистов» (нумерологов) *сян шу*, сводивших мироздание к триграммам («образ», *сян*) и их взаимодействию и числовым соотношениям. Впоследствии неоконфуцианская традиция стала считать его родоначальником своей школы. В целом его мировоззрение близко даосскому, и в частности мировоззрению Чжан Бо-дуаня.

«Беспредельное и Великий Предел, — пишет он.— Великий Предел движется и рождает *ян*, покоится и рождает *инь*. Покой доходит до предела и вновь переходит в движение. Движение доходит до предела и вновь переходит в покой. Один раз движение, один раз покой, — они коренятся друг в друге. Произошло разделение на *инь*, разделение на *ян* и два ряда — формы проявления установились».

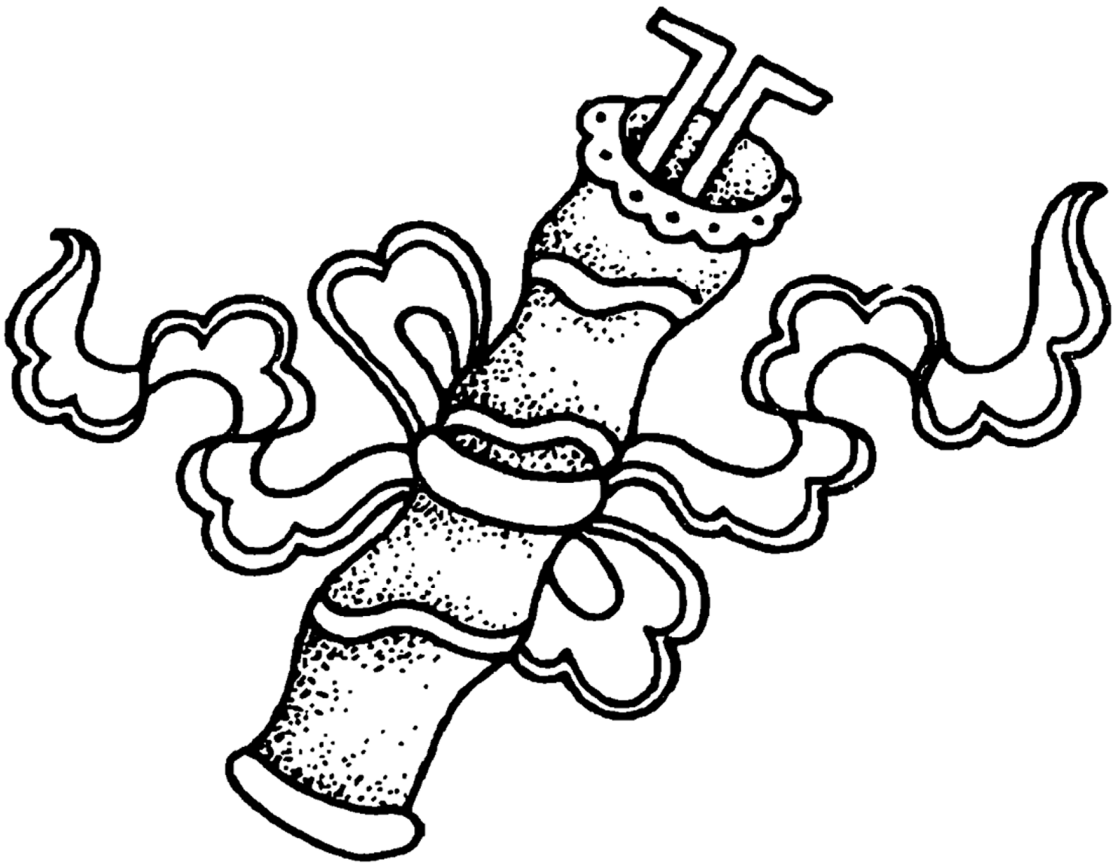
Все в природе относится к пяти стихиям, которые сами по себе являются модальностями *инь ци* и *ян ци* (опять Чжоу Дунь-и: «Пять стихий, это одно — *инь* и *ян; инь* и *ян* — это одно — Великий Предел; Великий Предел коренится в Беспредельном»); в зависимости от преобладания той или иной пневмы вещь относится к той или иной стихии. Соответственно все сущее, включая травы и деревья, относится к *инь* и *ян*, состоит из пневмы. Чередование сезонов является результатом

чередования, взаимопорождения *инь* и *ян*. Так, весна и лето относятся к *ян*, осень и зима — к *инь*.

Таков неизменный миропорядок и таков основной методологический принцип внутренней алхимии. Однако, как уже говорилось выше (см. комментарий к 4-му восьмистишию), внутренняя алхимия переворачивает этот процесс, возвращая течение перемен посленебесного космоса, направленное на смерть и дезинтеграцию, к прежденебесному состоянию гармонии и бессмертия. В терминологии внутренней алхимии это выворачивание процесса перемен наизнанку называется «направлением воды вверх, а огня — вниз» (в природе же огня, как *янного* начала, устремляться вверх, а воды, как *иньного*, — течь вниз).

Это должно привести к уже многократно упоминавшемуся «исчезновению *инь*, очищению огня для свершения *Дао*-Пути» (*инь цзинь*, *ян чунь* и *чэн дао*). Таким образом, процесс внутренней алхимии и природный процесс однопорядковы (подобны, родственны), но разнонаправленны.

В последних строках восьмистишия Чжан Бо-дуань советует ученикам постигать природу *инь* и *ян* и не смущаться парадоксальностью характера внутренней алхимии, ибо в действительности он вытекает из более глубокого понимания сущности *инь* и *ян*, чем у обычных людей. Соответственно и наставление, вводящее в тайны внутренней алхимии, преждевременно, если ученик не проник глубоко в суть доктрины перемен.



Бамбуковый барабанчик Чжан Го

Чжан Го (Чжан Го-лао) — самый эагадочный из *ба сянь*; неизвестно, когда он родился, во всех легендах и преданиях говорится, что ему очень много лет. Изображается обычно верхом на волшебном муле, способном пройти громадное расстояние за один день.

[13]

Тот, кто не знает взаимообращенной взаимообращенности Сокровенного,

Разве не похож [на человека], любящего в огне пестовать лотосы?!

Гони белого тигра назад, домой, где вскормят его.

Тогда родится светлая жемчужина — полная луна.

Тщательно смотри за снадобьем, за печью, за периодом горенья огня.

С духом спокойным следи за небесной естественностью,

[Тогда] все *инъ* уничтожится и эликсир созреет.

[Ты] свободен, бежал из клетки и обрел десятитысячелетнее долголетие.

Первая строка этого восьмистишия содержит намек на чжан 1 «Дао-Дэ цзина»: «Вновь Сокровенное становится Сокровенным» (*сюань чжи ю сюань*). В тексте «Дао-Дэ цзина» это выражение означает, в частности, вечный переход *Дао*-Сокровенного в мир вещей, его постоянное обнаружение в космосе и новое возвращение к самому себе, к своей изначальной Сокровенности, в свою очередь опять являющейся в вещах.

Состояние равновесия некоей неподвижной точки на грани Сокровенного и явленного Лао-цзы называет «вратами полноты тайны» (в смысле «сокрытие», «место рождения вещей») — *чжун мяо чжи мэнь*.

В данном восьмистишии Чжан Бо-дуань, видимо, имеет в виду лишь один аспект этого круговращения: бесконечное взаимопорождение-взаимопреодоление *инь* и *ян*.

Таким образом, 13-е восьмистишие непосредственно развивает идею предыдущего стиха.

Глупец, не понимающий этой взаимообращаемости, но тщащийся в своем теле зачать бессмертный зародыш, подобен человеку, огнем пытающемуся питать и размножать лотосы. Третья и четвертая строки первого четверостишия описывают процесс зачатия бессмертного зародыша, называемого здесь «светлой жемчужиной» (*мин чжу*). Белый тигр — отрицательная (*инь*) пневма гонится домой, в «желтый двор» (*хуан тин*), где она и порождает «бессмертный (или киноварный) зародыш» (*дань тай*). «Полной луной» здесь названа опять-таки целостность, целокупность отрицательных пневм (как зрелых — *кунь*, так и незрелых — *кань*).

Другое синонимическое описание данной алхимической ситуации: «Белый тигр и зеленый (*цин*) дракон сочетались в желтом дворе, уравновесив *инь* и *ян* и зачав киноварный зародыш». Однако возникает вопрос,

почему в самом стихе Чжан Бо-дуань обходит молчанием зеленого дракона, ртуть, положительные (*ян*) пневмы? Ответ предельно прост. Дело в том, что данный стих описывает зачатие киноварного зародыша в ракурсе его уже свершившейся целостности.

В таком случае по правилам, принятым в текстах по внутренней алхимии, *иньные* пневмы (тигр, свинец и т. д.) считаются «государем» (*цзюнь*), а *янные* (дракон, ртуть и т. д.) — «подданным» (*чэнь*). Соответственно о подданном подробно говорить не следует, достаточно намека на его присутствие. И этот намек — эпитет «светлая жемчужина», данный бессмертному зародышу, поскольку светлая жемчужина — «драгоценность дракона» (*лун бао*) — частый атрибут дракона (достаточно вспомнить бесчисленные изображения дракона, играющего с жемчужиной). Хотя сама по себе жемчужина и связана с символикой *инь*, но ее соотнесенность с драконом придает ей определенный отблеск *ян*. Таким образом, на присутствие положительных пневм в зародыше скрыто намекает этот образ.

Две первые строки второго четверостишия говорят об изменении техники нагревания после образования бессмертного зародыша. Если раньше, до его зачатия, совершать соответствующие дыхательно-медитативные упражнения полагалось только в периоды растущего *ян* (месяцы с января по июль и часы с полуночи до полудня, точнее — с 3-й стражи, т. е. с 11 вечера, до конца 9-й стражи, т. е. до часа пополудни), то теперь следует отказаться от такой жесткой схемы, сообразуясь с «небесной спонтанностью», «естественностью» (*тянь жань*), учитывая как *янные* периоды времени, так и *иньные*. О времени с полуночи до полудня как наиболее благоприятном для занятия дыхательными упражнениями («регуляция пневмы», *син ци*) см. также гл. 8-

ю «внутренней» части «Баопу-цзы» Гэ Хуна: «Ведь практиковать регуляцию пневмы следует только во время живой пневмы (*шэн ци*) и нельзя во время мертвой пневмы (*сы ци*). Поэтому говорится: "Бессмертные принимают внутрь шесть пневм" — это как раз о том. Каждые день и ночь вместе занимают двенадцать страж. Из них шесть страж с полуночи до полудня — время мертвой пневмы. Во время мертвой пневмы занятия регуляцией пневмы бесполезны».

Изменяется и характер нагрева. Это уже не мощное раздувание мехов, а мягкое дыхание сердца, близкое зародышевому дыханию.

Последние две строки вновь говорят о последующем уничтожении *инь ци* и появлении нового бессмертного тела из чистой *янной* пневмы, в которой адепт обретает новое, высшее, сверхмирское бытие.

[14]

Три, пять и один — всего три знака:

Просветленные древности и современности редко понимали [их] сущность.

Три на востоке, на юге два — всего будет пять.

Один на севере, четыре на западе — всего будет столько же;

Там, где [знаки] *у цзи*, там и рождается число пять.

Соединились «три семьи», и зачато дитя.

Дитя — это Одно, объемлющее истинную пневму.

За десять месяцев зародыш созреет и вступит в совершенную основу.

В этом восьмистишии в полной мере развернуто нумерологическое учение Чжан Бо-дуаня, его цифровая символика и символика счета. Три, пять и один — творящая Триада (Небо, Земля и Человек), пять стихий и единая пневма, впоследствии образующая пятерицу и триаду. Три, кроме того, символическое число стихии дерева (зарождающееся *ян*, восток), а два — число стихии огня (развитое *ян*, юг). Их сумма (число положительной пневмы вообще) равна пяти. Но пять — число стихии земли (единение *инь ци* и *ян ци*, центр). Один — число стихии воды (развитое *инь*, север), а четыре — число стихии металла (зарождающееся *инь*, запад). Их сумма опять-таки дает число стихии земли — пять. Так Чжан Бо-дуань еще раз указывает на срединное положение стихии, которой причастны все прочие стихии и которая причастна им, в свою очередь.

Знаки *у цзи* — еще одно название стихии земли (см. комментарий к 3-му восьмистишию).

Таким образом, мы имеем три пятерицы: сумму чисел *янных* пневм (стихий), сумму чисел *иньных* пневм и число стихии земли. Эти три пятерицы Чжан Бо-дуань называет «тремя семьями» (*сань цзя*). В процессе внутренней алхимии эти три семьи соединяются, становятся единой пневмой, зачиная бессмертное дитя, бессмертный зародыш. Другой, только что введенный Чжан Бо-дуанем синоним бессмертного зародыша — «истинная пневма» (или «истинная единая пневма», *чжэнь ци; чжэнь и чжи ци*), объемлющая три объединенные пневмы — три семьи.

Созревание бессмертного зародыша в теле адепта уподоблено Чжан Бо-дуанем в соответствии с даосской традицией процессу созревания плода в материнском лоне.

Через десять лунных месяцев плод полностью сформировывается и ребенок рождается; точно так же

и бессмертный зародыш пестуется адептом десять месяцев, пока не становится новым бессмертным телом адепта, отбросившим оболочку прежнего тела. Тогда рождается новый бессмертный.

Кроме того, «три пятерицы» (*сань у*) являются «функцией» (*юн*) единой пневмы. В космическом процессе единая пневма предшествует всем видам пневмы и стихий и, следовательно, является первичной, субстанциальной пневмой. Но «три пятерицы» также и «субстанция» (*ти*) единой пневмы (поскольку в алхимическом процессе три семьи предшествуют единой пневме, порождая ее своим соединением). Поэтому эти числа стали восприниматься в даосской традиции как ключ к различным тайнам даосских способов обретения бессмертия. Так, соотношение 3 : 5 положено в основу даосской дыхательной гимнастики «великой гармонии» (*тай хэ*), в основу цикла увеличения или уменьшения огня в процессе нагревания эликсира и т. п.

[15]

Те, кто не может познать истинного предка свинца,

Пусть даже используют мириады способов, будут кружить в потемках;

Жена в небреженье оставлена [вдруг], силы *инь—ян* разделились.

Зерно не вкушают, учение возлюбив о пустоте кишок и желудка.

Травы, деревья, золото, серебро — [все это] липкая грязь;

Заря, облака, солнце, луна — [все это] сфера мрака.

Тем более это скажу о людях, уверенных в [силе] вдоха и выдоха, [силе] воображения.

Все [методы] эти [в корне] отличны от дела золота и киновари.

Последние два восьмистишия первой части «Глав о прозрении истины» подводят итог всему циклу, в известном смысле возвращаясь к тематике двух вводных восьмистиший.

В первом четверостишии еще раз подчеркивается основной принцип внутренней алхимии. Во-первых, еще раз говорится о важности понимания энергетической, или пневменной, природы ингредиентов внутреннеалхимического эликсира и их происхождения. Во-вторых, еще раз утверждается принцип одновременного совершенствования природы и жизненности. В случае отказа от него эликсир не появится — подобно тому как невозможно зачатие, если супруги разлучены. И наконец, вновь критикуются гигиенические (в данном случае, диетические) предписания даосских текстов, которые провозглашаются бесполезными как таковые, вне их связи с целым внутренней алхимии.

Последний момент развивается и конкретизируется во втором четверостишии. Все предметы, обладающие телесностью, вещественностью, прежде всего собственно ингредиенты многочисленных эликсиров внешней алхимии, уподобляются грязи, не имеющей ничего общего с истинной алхимией посвященных. Соответственно, говорит Чжан Бо-дуань, нет ничего общего между истинной алхимией и стремлением обрести бессмертие благодаря даосской гигиене — вбиранию внешних пневм зари, облаков, солнца (гелиотерапия, солнечные ванны), луны (селенотерапия), посредством дыхательной гимнастики или созерцания, связанного с визуализацией (или актуализацией) одного из даосских божеств — подателей бессмертия. Этот вид созерцания (*цунь сян*) состоит в том, что адепт стремится представить себе божество конкретно — настолько, чтобы возникающий образ по яркости и четкости практически не отличался от восприятия реального предмета.

Все это, заключает Чжан Бо-дуань, не имеет ничего общего с внутренней алхимией — искусством истинных золота и киновари.

[16]

О нем [одном] говорят мириады книг, о бессмертии;

Только золото и киноварь — корень и праотец.

Опираются они на триграмму «земля», порождая жизнь, завершая телесность;

Зерно же заложено было тогда, когда в семью *цянь* привела симпатия.

Не удивляйтесь, что тайны Пружины Небес раскрыты все [здесь] до конца,

[Сделаю] так по причине той, что и ученые [часто] морочат себя;

Если же человек уяснил полностью смысл [всех] стихов,

Он узрит Трех Чистых [на небесах] и Высочайшего старца.

Последнее восьмистишие непосредственно продолжает предыдущее, завершая первый цикл «Глав о прозрении истины». Ко времени жизни Чжан Бо-дуаня в кругах последователей внутренней алхимии уже сложилась концепция, согласно которой внешняя алхимия всегда была только измышлением невежд, не понявших даосской символики, а все книги по внешней алхимии в действительности являются руководствами по алхимии внутренней. Исторически это, как уже отмечалось, совершенно неправильно, т. к. до IX—X вв. внешняя алхимия безусловно считалась столь же эзотеричной, как и внутренняя. Эта точка зрения внутренних алхимиков и отражена в первых двух строках 16-го восьмистишия.

Следующие две строки вновь говорят о происхождении эликсира из двух пневм *инь ци* и *ян ци* (триграммы «земля», *кунь*, и «небо», *цянь*). Кроме того, процесс внутренней алхимии начинается в *иньных* центрах тела (*кунь*), а завершается в *янных* (*цянь*). Именно там соитие полярных пневм и порождает, по мысли даосов, зародыш бессмертного тела.

Во втором четверостишии Чжан Бо-дуань вновь говорит о тайном эзотерическом характере своего текста, раскрывающего тайны бессмертия, понимание которых позволит адепту зреть «Трех Чистых» (*сань цин*) — три лика *Дао*, три его аспекта или эманации (три пневмы; об их роли в даосской литургике см. выше), обычно символически изображаемые в виде Триады божеств — Нефритовых императоров, а также созерцать «Высочайшего старца» (*тай шан вэн*), т. е. обожествленного Лао-цзы, отождествленного с телом *Дао*.

На этом заканчивается I часть «Глав о прозрении истины».

Таким образом, из текста проанализированных фрагментов «Глав о прозрении истины» отчетливо видны ритуализм (интериоризированный, внефеноменальный) внутренней алхимии и ее рецептурность. Последнее, впрочем, характерно для всех традиционных культур (см.: *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 43—69).

Этот ритуализм тесно связан и с даосской литургикой, в которой мистерия пестования бессмертного зародыша объективируется, становясь ритуалом в собственном смысле. Даосская литургика заимствует и язык внутренней алхимии, терминология которой весьма репрезентативна в трактате Чжан Бо-дуаня. Другими словами, богослужение и делание внутреннего алхимика взаимопреобразуемы, и одно может быть описано языком другого.

Алхимия всегда склонна к ритуализации и в своем развитии совершенно закономерно приходит к интериоризации, ибо общей тенденцией ее эволюции, с одной стороны, был рост знания ритуального фактора, а с другой — медитативно-интровертивной направленности, что полностью совпало и обрело завершенность и реализацию во внутренней алхимии. Соответственно возрастал и удельный вес этического начала в алхимии, правда всегда рассматривавшегося как подчиненное (борьба со страстями и эмоциями как предварительное условие обретения совершенства).

Мораль также интериоризируется и интровертируется, и внутренний мир адепта становится самодовлеющей реальностью. Усиливаются мотивы эскапизма, правда весьма своеобразно. Адепт — это целостный мир, следовательно, можно уйти от мирской суеты, ос-

таваясь в миру, посредством ухода в себя и свою внутреннюю жизнь. Это, таким образом, эскапизм, призывающий не к пострижению и отшельничеству, а к самообособленности и интроверсии. Понятно, что катализатором последней тенденции было влияние буддизма, особенно в его чаньской форме.

В социальном плане подобная интровертивная этика при всем ее кажущемся неприятии социума и внешнего мира, который на шкале ценностей занимал место неизмеримо ниже, нежели микрокосм индивида, ставший основным предметом философии после VIII—IX вв., была тем не менее отнюдь не формой протеста, а, наоборот, моральной санкцией этого общества, и поэтому все призывы к «уходу из мира, пребывая в мире», по существу, являлись констатацией признания онтологической вечности его status quo и потому прекрасно вписывались в традиционную систему ценностей старого Китая.

悟眞篇卷中

悟眞篇正義卷中

會稽元眞子董德寧註

七言絕

先把乾坤爲鼎器。次將烏兎藥來烹。既驅二物歸黃道。爭得金丹不解生。解、去聲。

易以乾爲天。以坤爲地。蓋先天卦位。乾南坤北。而天地定位乎上下。此乃體也。其後天卦位。乾居西北。坤居西南。而陰陽升降乎上下。此乃用也。是以修養者。當求吾身之乾坤體用。而爲煉丹之鼎器。故曰。先把乾坤爲鼎器也。烏兎者。蓋日爲陽精。月爲陰精。而日中有雌烏之陰氣。月中有雄兎之陽氣。以成坎離之象。是水火之精氣。所以謂之藥物也。今以人身丹道言之。則外之兩目光明。有日月之形體也。而內之二氣往來。有日月之行用也。其修之之道。將此內外日月。乃交互運用於吾身。是爲烹煉藥物於鼎器。故曰。次將烏兎藥來烹也。二物者。卽烏兎也。黃道者。日月所行之路也。謂修丹之法。乃驅馳吾身之烏兎。以運行於自己之黃道。遇子午之位。則陰陽徘徊。逢卯酉之宮。則水火沐浴。積累功深。自然入妙。而金丹豈有不解發生之理乎。

安爐立鼎法乾坤。煅煉精華制魄魂。聚散氤氲成變化。敢將玄妙等閒論。氤音因。氳、於云切。

乾鼎坤爐者。卽吾身之至寶鼎器也。而安立之法。要內正其心。無諸雜念。外正其身。無使偏倚。如

悟眞篇正義卷中 七言絕 七 守一子校正本

Начальная страница второй части ксилографического издания «Глав о прозрении истины»

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

[17(1)]

Вначале *цянь* — «небо», и «землю» — *кунь* в треножник-сосуд преврати;

Затем снадобье помести в него из зайца и ворона, их вари.

После две вещи эти гони назад, к Желтому *Дао*-Пути;

Так разве золото и киноварь не смогут родиться тогда?

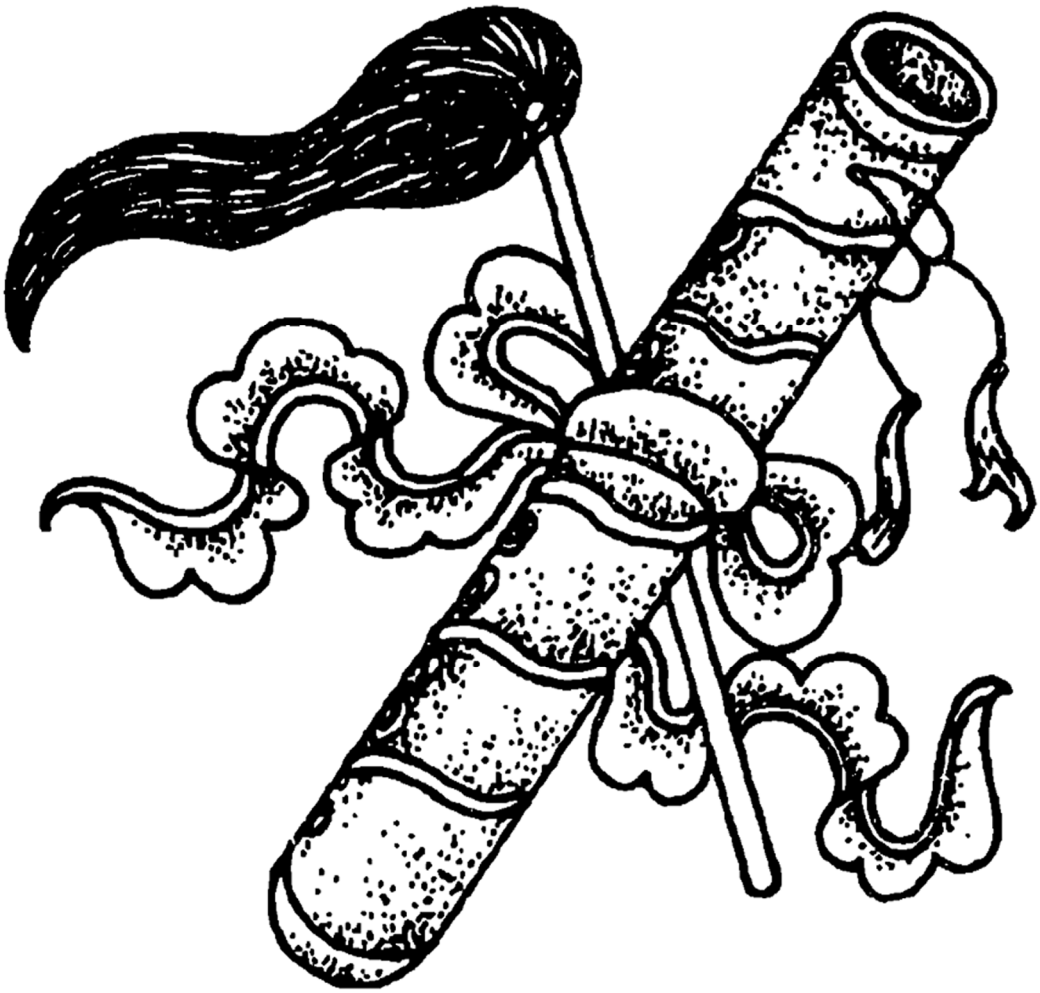
С этого стиха начинается II часть «Глав о прозрении истины», состоящая из шестидесяти четырех стихов *цзюэ цзюй,* «оборванных строк», т. е. четверостиший, в которых рифмуются все строки за исключением третьей. Каждое стихотворение символизирует одну из гексаграмм «Книги перемен» («И цзин») и соответственно одну из фаз алхимического процесса, описываемого в терминологии «И цзина». Первая гексаграмма — «небо» (в переводе Ю. К. Щуцкого — «творчество»), — состоящая из одних положительных (*ян*) черт. Поэтому не случайно, что это название встречается уже в первой строке стиха 17(1). Как и везде в «Главах о прозрении истины», «небо» и «земля» — *цянь* и *кунь* означают чистые прежденебесные пневмы *инь* и *ян,* которые должны быть использованы для создания треножника, сосуда внутреннеалхимического действа, расположенного в нижнем «киноварном поле» (*дань тянь*) тела. Локализация и размеры его были указаны еще Гэ Хуном (283/284—343/363 гг. н. э.). Гэ Хун указывает, что нижний *дань тянь* располагается в двух *цунях* четырех *фэнях* ниже пупа и имеет следующие размеры: у женщины шесть *фэней,* а у мужчин девять *фэней** (см.: *Гэ Хун.* Баопу-цзы. СПб., 1999. Гл. 18). Собственно говоря, этот центр и является тиглем внутренней алхимии, но адепт все же предварительно должен подготовить его к этой роли: почувствовать его местонахождение, очистить посредством дыхательной гимнастики и созерцания.

Заяц и ворон — новые синонимы неразвитых *инь ци* (заяц) и *ян ци* (ворон), синонимы тигра и дракона. В древнекитайской мифологии (и позднее в народных культах) заяц выступал символом луны, как ее животное, а ворон — символом солнца, которое иногда и мыс-

* Для III—IV вв.: *цунь* = 2,412 см, *фэнь* = 2,412 мм.

лилось как ворон (последнее характерно и для многих других народов). В алхимической традиции эта символика оказалась переосмысленной: солнце — *ян*, но неразвитое, таящее внутри *инь* (ворона); луна — *инь*, но скрывающее *ян* (зайца). В символике «Книги перемен» этому состоянию соответствуют триграммы *кань* (вода—заяц) и *ли* (огонь—ворон). Таким образом, если тигель создается адептом из зрелых отборных пневм *инь—ян* (символы: *кунь* и *цянь*, стихии «вода» и «огонь»), то снадобье готовится из незрелых пневм *инь—ян* (символы: *кань* и *ли*, стихии «металл» и «дерево»).

Две вещи — те же заяц и ворон. «Желтый Путь» (*хуан дао*) — здесь способ активности, деятельности *инь ци* и *ян ци*, их гармоничный срединный путь (желтый — цвет стихии «земля», стихии середины, центра). Так как заяц и ворон соответствуют также луне и солнцу, то в мистической топонимике внутренней алхимии они также ассоциируются с пневмами глаз, их блеском (правый — солнце, левый — луна). Общий смысл строки: алхимический процесс должен идти естественно, с учетом внутренних тенденций развития самих пневм, в период растущего *ян* (от зимнего до летнего солнцестояния, знаки *цзы у*) развивающихся скачками, причем в частично совпадающий с ними период с весеннего до осеннего равноденствия (знаки *мао ю*) они очищаются, омываются. Эти же знаки употребляются также как символы развитого *инь* — *цзы*, развитого *ян* — *у*, неразвитого *инь* — *ю* и неразвитого *ян* — *мао*; такова же символика и деления суток. Короче говоря, определенные стадии алхимического процесса должны соответствовать конкретным состояниям пневм. Заключительная строка четверостишия говорит о цели процесса — создании эликсира, бессмертного зародыша, к которому должны привести правильно совершаемые внутреннеалхимические процедуры.



Нефритовая свирель Хань Сян-цзы

Хань Сян-цзы — один из *ба сянь*, племянник знаменитого танского поэта и ученого Хань Юя (768—824). Увлекшись даосизмом и алхимией, обрел бессмертие. Множество легенд связано с попытками Хань Сян-цзы убедить Хань Юя в существовании сверхъестественных сил, чудес и знамений.

[18(2)]

Печь создавая, ставя треножник, *цянь*—«небо», *кунь*—«землю» бери в образец.

Сжигая, семени цвет выплавляя, разумные души, животные души ты обуздай.

То собирается, то распадается *инь юнь*, вселенская пневма, превращенья свершая.

Осмелюсь сказать: эти тайны сокрытые не нуждаются в праздных речах.

Здесь продолжается развитие темы 17(1) четверостишия. Опять речь идет о подготовке к началу собственно внутреннеалхимического процесса.

Приготовление печи и треножника возможно только при упорядочении функционирования киноварных полей, что, в свою очередь, требует занятий сложными психофизическими упражнениями: «выправлением сердца» (*чжэн синь* — медитация, сосредоточение, концентрация мысли) и «выправлением тела» (*чжэн шэнь* — специальные даосские гимнастические упражнения). Таким образом адепт стремится достичь равновесия *иньных* и *янных* пневм (*кунь* и *цянь*) и их чистоты.

Разумные, или небесные, и животные, или земные, души (*хунь* и *по*, см. выше, комментарий к 10-му восьмистишию I части) выступают здесь символом «цветка семени» (сущности-эссенции) *ян ци* и *инь ци*.

Далее, в 3-й строке мысль Чжан Бо-дуаня переходит в космологический план, разъясняя природу всех превращений-метаморфоз в мире, характер рождения и гибели вещей.

Вселенская пневма сгустилась — и вещь появилась; пневма растаяла, распалась, рассеялась — и вещь разрушилась. Вселенская пневма *инь юнь* — соединенные, пришедшие в гармонию *иньные* и *янные* пневмы (*инь ци* и *ян ци*) в их универсальном космическом аспекте, единение наилучшей сущности вселенских пневм.

Здесь процессу космических превращений соответствуют превращения, метаморфозы, взаимопереходы пневм человеческого тела, ведущие в процессе внутренней алхимии (о природе алхимии как модулировании космического процесса и о роли учения о подобии микро- и макрокосма в алхимии см. выше) к созданию в теле адепта бессмертного зародыша, эликсира, о чем и говорится в четвертой строке.

☷☷ Гексаграмма, соответствующая стиху 18(2), — «земля» (в переводе Ю. К. Щуцкого — «исполнение»; *кунь*); состоит из одних отрицательных (*иньных*) черт.

[19(3)]

Времени понапрасну не трать, из глины лепя для эликсира сосуды;

Для выплавления снадобья печь склоненной луны ищи.

Небесной спонтанности огонь в ней ты взращенным найдешь;

Зачем же дрова и уголь нужны, к чему же тогда мехи?

Если первые два четверостишия описывали как бы подготовку к алхимическому деланию, то 3-е четверостишие уже непосредственно связано с началом процесса. Впрочем, основное его содержание опять-таки посвящено размежеванию с внешней алхимией.

Все ее операции, приготовление печей и тиглей из обычных веществ — пустая трата времени.

Истинная печь — внутри человека, материал, из которого она сделана, — пневма. Образ печи, подобной «склоненной луне» (*янь юэ лу*), восходит еще к трактату II в. н. э. (?) «О единении Триады» («Цань тун ци»), приписываемому знаменитому алхимику Вэй Бояну. Ко времени жизни Чжан Бо-дуаня он уже воспринимался как авторитетнейший текст по внутренней алхимии общеметодологического характера.

Луна — символ *инь ци* (в данном случае, развитого, триграмма *кунь*) и, следовательно, свинца.

Склоненный набок месяц — образ, указывающий на форму этой «свинцовой» (*инь ци*) печи. В ней описанными выше способами разводится огонь, выплавляющий снадобье.

Огонь горит, следуя «небесной спонтанности», «естественности» (*тянь жань*; см. подробнее комментарий к четверостишию 17(1) и выше). Так как этот огонь тоже пневменного, внутреннего характера, то поддержание его не требует дров, угля или раздувания мехов.

Таким образом Чжан Бо-дуань еще раз проводит границу между своим учением и внешней алхимией.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «начальная трудность» (*чжунь*); состоит из триграмм

чжэнь (возбуждение, подвижность, гром, первый сын) и *кань* (погружение, опасность, вода, второй сын).

[20(4)]

В печи склоненной луны тогда нефритовый бутон рожден;

В треножнике из вермиллиона, знай, поселится водяное серебро.

Только лишь после того, как огонь в гармонию силы свои приведет,

Из зерна медленно будет взрастать крепнущий желтый росток.

Это четверостишие посвящено второму аспекту первой фазы алхимического процесса — описанию создания желтого ростка (см. комментарий к 6-му восьмистишию I части).

Если печь создается из *инь ци* (свинец), то треножник создается из *ян ци* (ртуть, восстановленная из киновари; триграмма *цянь*). Соответственно «нефритовый бутон» (*юй жуй*) является синонимом «нефритового сока» (*юй е*), сущностью незрелой *янной* пневмы, а «водяное серебро» (*шуй инь*; собственно ртуть) окажется соответственно синонимом «эссенции (или «семени») металла» (*цзинь цзин*), сущностью незрелой *иньной* пневмы. Таким образом, происходит как бы обмен пневмами: в *иньной* печи появляется *янная* пневма, а в *янном* треножнике — *иньная* пневма. Следует обратить внимание, что здесь Чжан Бо-дуань, используя *иньный* характер знака «вода», делает водяное серебро (т. е. ртуть как носитель *янной* серебристости, в отличие от *иньной* серебристости свинца) началом женским, отрицательным, *иньным*, а не наборот. Затем благодаря гармонизирующей силе огня происходит соитие этих пневм и в глубине киноварного поля появляется и начинает медленно расти желтый росток. Здесь Чжан Бодуань вновь изменяет содержание этого символа. Это уже не синоним свинца и *инь ци*, как в I части, а метафора, означающая зачаток эликсира, первые признаки появления бессмертного зародыша. Он называется Чжан Бодуанем желтым, т. к. своим появлением он обязан единению пневм, а пневмой, имеющей свойства и *инь ци*, и *ян ци*, является стихия земли (символический цвет — желтый).

Гексаграмма данного стиха — «недоразвитость» (*мэн*); состоит из триграмм *кань* (см. выше) и гэнь (пребывание, незыблемость, гора, третий сын). И действительно в тексте речь идет именно о недоразвитости, ростке, зачатке.

[21(5)]

Глотать слюну или пневму вбирать — это могут делать все люди,

Но только наличие снадобья даст рождение всем превращениям.

Если в вашем треножнике нет вовсе истинного зерна,

Занятия будут подобны тогда нагреванию пустого котла водяным огнем.

Первая строка этого четверостишия вновь направлена против дыхательных и гимнастических упражнений, взятых в отрыве от всего делания внутренней алхимии. Накапливание во рту слюны, именуемой иногда «сладкой росой» (*гань лу*), иногда «цветочным прудом» (*хуа чи*), и проглатывание ее особым способом играет большую роль в даосских психофизиологических упражнениях. «Вбирание пневмы» — одно из названий дыхательной гимнастики. Все эти упражнения полезны, утверждает Чжан Бо-дуань, только при занятии внутренней алхимией, создании бессмертного зародыша. Когда его зачаток уже появился (см. предыдущее четверостишие), то важность этих упражнений возрастает.

«Истинное зерно» (*чжэнь чжун цзы*) — синоним ростка, зачатка бессмертного зародыша. Напротив, эти упражнения сами по себе, вне внутренней алхимии, столь же бессмысленны, как нагревание пустого котла, да еще к тому же такой несуществующей вещью, как «водяной огонь» (*шуй хо*).

Гексаграмма данного стиха — «необходимость ждать» (*сюй*); состоит из триграмм «небо» (*цянь*) и «вода» (*кань*).

Бессмертный Чжунли Цюань

[22(6)]

В гармонии свинец и ртуть, — значит, можно создать эликсир;

Великое, малое не нарушают целокупности двух держав.

Если вдруг спросит кто, что такое истинный свинец,

Отвечу я, что это жабий свет, что после заката освещает западный поток.

Это четверостишие опять развивает тему соития *инь ци* (свинец) и *ян ци* (ртуть) для порождения эликсира бессмертия. «Великое» — традиционное обозначение *ян;* «малое» — *инь*. Гексаграмма «расцвет» (*тай*) «Книги перемен», например, объясняется как «уходящее малое, приходящее великое», а гексаграмма «упадок» (*пи*) — «великое уходит, малое приходит». Здесь гармония *инь ци* и *ян ци,* их равновесие, состояние, в котором ни одно не берет верх над другим, уподоблено миру и спокойствию в отношениях между двумя странами, их «незыблемой целокупности» (*лян го цюань*). Это состояние гармонического единения и порождает росток бессмертного зародыша. «Жабий свет» (*чань гуан*) — синоним лунного света, эссенции *инь ци* (жаба — символ луны и соответственно *инь*) — здесь синоним «цветка эссенции металла» (*цзинь цзин хуа*). Если сама жаба-луна — это символ *инь у,* или свинца, то ее свет — символ сущности, эссенции свинца, т. е. стихии металла (*цзинь цзин*). Запад — сторона света, соответствующая стихии металла. Поток ассоциируется со стихией воды, т. е. тоже с *инь ци*.

расцвет

упадок

Общий смысл последних двух строк таков: следует выплавлять цветок эссенции металла в течение *иньного* времени суток или сезона, и тогда родится истинный свинец.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «тяжба» (*сун*); состоит из триграмм *кань* и *цянь*.

[23(7)]

Когда выплавляешь перегнанную киноварь, не нужно в горы идти:

В горах, хоть внутри, хоть снаружи, — нигде вовсе нет никакого свинца.

Драгоценностью этой великой все люди поровну обладают,

Только глупцы одни ничего об этом совсем не знают.

Этот стих не нуждается в особых комментариях. Здесь Чжан Бо-дуань в очередной раз повторяет свой тезис о ненужности каких-либо действий, предполагающих обусловленность даосской практики внешними обстоятельствами. Поскольку все люди по своей природе обладают всем необходимым для обретения бессмертия (пневменными энергиями, аналогичными свинцу и ртути лабораторной алхимии), то нет никакой надобности в отшельничестве, горном уединении и других видах практики, ориентированных вовне.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «войско» (*ши*); состоит из триграмм *кань* и *кунь*.

[24(8)]

Если раскололся ствол бамбука, затянется трещина вновь бамбуком,

Чтобы курица могла высиживать цыплят, надо ей подбросить яйцо.

Бесплодны усилия все твои, если дела не сродни друг другу.

Чем же, кроме подобного истинному свинцу, можно прийти к гармонии со священной пружиной?

Это четверостишие полностью посвящено критике профанической для Чжан Бо-дуаня внешней алхимии.

«Перегнанная киноварь» (*хуан дань*) — один из важнейших эликсиров бессмертия, киноварный эликсир, перегнанный еще раз после девяти обычных алхимических перегонок (такая киноварь называлась «девятикратно превращенной» — *цзю чжуань дань*). В текстах внешней алхимии — высший (наряду с «золотым раствором», *цзинь е*) эликсир, дающий адепту бессмертие сразу же после приема внутрь (см. 4-ю главу «внутренней» части «Баопу-цзы»). Здесь — синоним внутреннего эликсира, бессмертного зародыша. Собственно, все четверостишие и раскрывает внутренний характер этого эликсира, который нельзя смешивать с вульгарной вещественной киноварыо.

Так как эликсир имеет внутреннюю, пневменную природу и потенциально все люди имеют его в своем теле (см. комментарий к 6-му восьмистишию I части), то уединение в горах или поиски вещественных элексиров тщетны и не нужны, ибо, утверждает Чжан Бо-дуань, к чему искать вовне то, что находится внутри (ср. 7-ю и 8-ю строки 5-го восьмистишия I части).

Подобное противопоставление «принципиальных» и «профанических» веществ характерно и для западноевропейской алхимии. Правда, под «истинным», «принципиальным», «философским» веществом в ней имеются в виду не энергии тела, а идея или форма вещества, только более или менее полно выражающаяся в чувственном металле.

Сравни: «Все, кто писал о семенах металлов, согласны в том, что сера представляет мужское семя металлов, а ртуть — женское семя. Но это нужно понимать разумом и не принимать за семена металлов обыкновенные ртуть и серу, потому что обыкновенная ртуть,

будучи сама металлом, не может быть семенем металлов. Каким же образом она может быть семенем?» (Василий Валентин, XV или XVI в.; цит. по: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 220).

Несмотря на то что здесь, да и в других текстах, осуждается «бедный простодушный сын доктрины, спутавший высокий первопринцип с черною богемскою рудою» (Жан Клопитель, XIII в.; цит. по: *Рабинович В. Л.* Там же. С. 220), все же внешнеалхимическая, в китайской терминологии, направленность этих текстов очевидна, и в этом отличие их критики «профанов» от критики Чжан Бо-дуаня.

Это четверостишие полностью посвящено разъяснению роли принципа «сродства видов» (*тун лэй*) во внутренней алхимии. Как уже отмечалось выше, этот принцип со временем начинает играть все бóльшую роль в даосской алхимии, все больше заменяя принцип влечения противоположного, точнее — дополняя его: *инь ци* и *ян ци* (свинец и ртуть). Характерно, что не сера и ртуть! Свинец и ртуть для алхимика одного рода, их роднит их серебряность. Свинец и ртуть влекутся друг к другу в силу своего тождества в различии: они противоположны по знаку (отрицательное и положительное), но родственны по природе (оба — пневма).

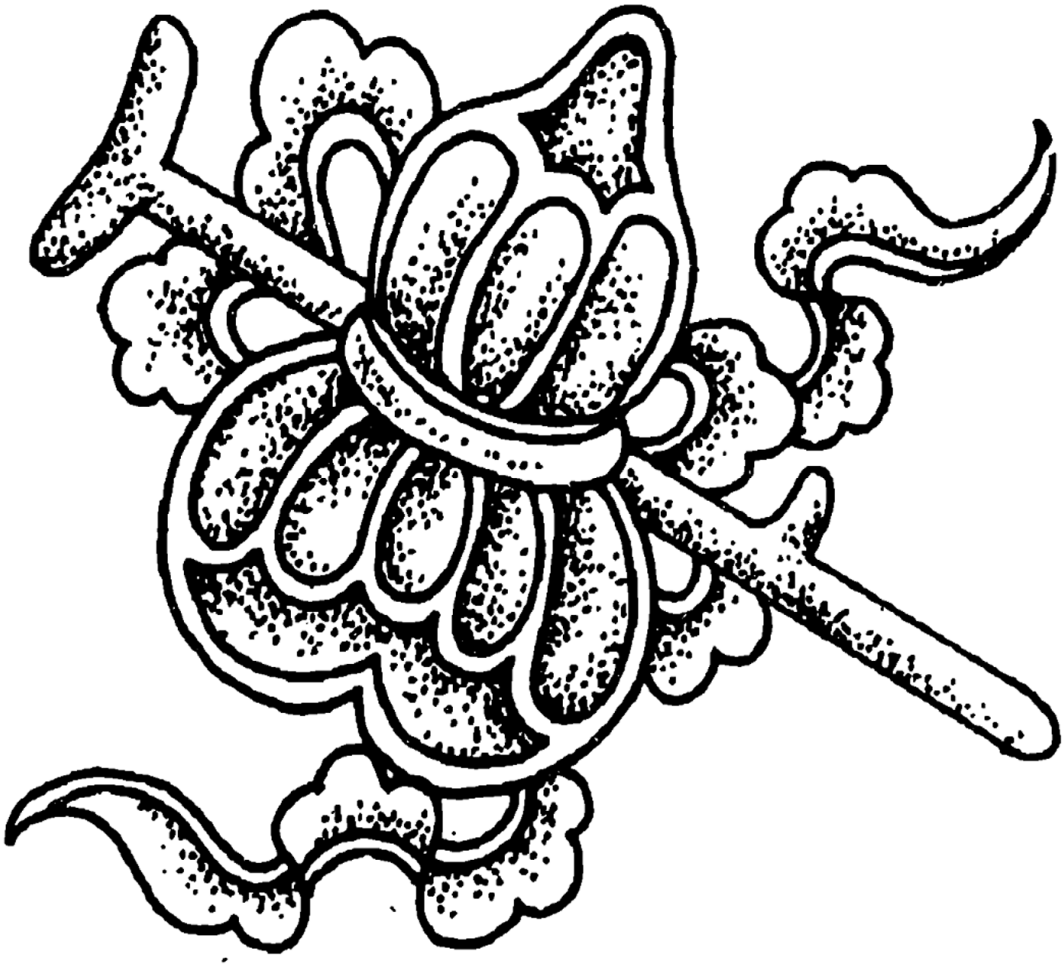
Сам принцип сродства видов, из которого проистекал вывод «подобное влечется к подобному», очень древнего происхождения. Во всяком случае, при династии Ранняя Хань (III в. до н. э. — I в. н. э.) он уже активно использовался в космологических спекуляциях философов того времени. Его же применение в алхимии относится к более позднему времени — времени разработки теории алхимии. Во всяком случае, он уже явно присутствует в «Цань тун ци» Вэй Бо-яна.

Общий смысл четверостишия: подобно тому как трещину на коре дерева можно залечить только корой, а побудить курицу нести яйца или высиживать их можно, только подбросив ей яйцо, точно так же можно обрести бессмертие, только используя подобную телесному (хотя и лишенную осязаемой вещественности) пневму.

«Истинный свинец» (*инь ци*) нуждается в подобном ему — «истинной ртути» (*ян ци*). Они влекутся друг к другу симпатией и, соединяясь, порождают эликсир. Только подобное применение принципа сродства видов соответствует «священной пружине» (*шэн цзи*) — скрытому законопорядку жизни, явленному в микрокосме — теле. В макрокосме пружиной является *Дао*.

Следует отметить, что и в европейской алхимии принцип симпатии играл очень значительную роль (равно как и в магии: ведь воздействие мага на один предмет, согласно взглядам средневековых оккультистов, вызывало отклик в другом, родственном ему предмете, что и приводило к магическому воздействию; отсюда и термин «симпатическая магия»). В Европе принцип симпатии впервые появляется в философских учениях, практически отнюдь не связанных с оккультизмом (например, у стоиков). Не исключено, правда (это в равной степени относится и к Китаю), что первоначально сам взгляд на мир как на целое, пронизанное симпатией, возник в глубочайшей древности еще в недрах мифологического мышления, позднее был «рационализирован» философией, после чего оказался введенным в оккультизм (изначально близкую ему стихию), но оккультизм, также уже обретавший тот или иной теоретический фундамент в виде более или менее четкой системы религиозно-философских концепций.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «приближение» (*би*); состоит из триграмм *кунь* и *кань*.



Посох и тыква-горлянка Ли Те-гуая

По легенде, Ли Те-гуай (Ли Железный посох, один из *ба сянь*), отправившись на встречу с Лао-цзюнем, освободился от телесной оболочки и поручил заботу о ней своему ученику, наказав сжечь тело, если он не вернется через семь дней. Случилось так, что ученик сжег тело раньше срока, и вернувшийся Ли Те-гуай воспользовался телом умершего хромого нищего с железным посохом.

В тыкве Ли Те-гуая хранятся снадобья и лекарства, обладающие многими волшебными лечебными свойствами.

[25(9)]

Когда используешь ты свинец, не используй вульгарный свинец;

Использовал истинный свинец — тоже отбрось его.

Наставление, что здесь о свинце преподал, — тайно и истинно, знай.

Свинец использовать не используя — вот мои правдивые слова.

Первая строка этого четверостишия возвращает нас к тематике 17(1) четверостишия, вновь проводя водораздел между истинным, принципиальным, пневменным свинцом и вульгарным вещественным металлом.

Последующие строки являются малопонятным «тайным наставлением» (*мяо цзюэ*), как об этом и говорится в 3-й строке.

Общий смысл четверостишия таков: не только совершенно ошибочно использовать вместо истинного, внутреннего свинца профанический металл, но и сам истинный свинец следует использовать в то же время, не используя его, отбрасывая его прочь, что и является, по словам Чжан Бо-дуаня, высшей истиной о его применении. Видимо, здесь речь опять-таки идет о следовании естественности и недеянию во внутреннеалхимическом процессе: следует знать, когда наступает время использования ртути, когда — свинца, а когда и то и другое уже бесполезно (например, после соединения их в нужных пропорциях и образования бессмертного зародыша).

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «воспитание малым» (*сяо чу*); состоит из триграмм *цянь* и *сюнь* (утончение, проникновенность, ветер, дерево, первая дочь).

[26(10)]

Сердце опустоши и наполни живот — сокрыт здесь глубокий смысл,

Ведь только сердцем пустым познать сердце следует нам.

Но лучше еще, переплавив свинец, наполнить им раньше живот;

Тогда поучают, как брать и хранить золото, что зал наполняет.

Это четверостишие является своеобразным примером гностического или эзотерического толкования даосских философских текстов, когда даос, посвященный в тайное значение того или иного «откровенного» текста (здесь «Дао-Дэ цзина»), обнаруживает в нем содержание, которое сторонний, не посвященный в «правильное» прочтение текста читатель вряд ли бы даже мог заподозрить.

В этом четверостишии 1-я и 4-я строки представляют собой цитаты из чжанов 3 и 9 «Дао-Дэ цзина». Приведем эти цитаты в их контексте: «...А совершенномудрый управляет так: опустошает [подданных] сердца, их животы, [напротив], наполняет, их ослабляет волю-самочинность, [взамен же] укрепляет костяк. Стремится, чтобы у народа не было ни знаний, ни желаний, а мудрые чтоб действовать не смели. Недеяние он свершает, поэтому нет ничего неупорядоченного [таким правленьем]» (чжан 3).

«Чем собирать да копить, не лучше ли использовать? <...> Золотом и нефритом наполнен зал — никто его не в силах сохранить. Богатством, знатностью кичатся люди, в удел же им остается печаль...» (чжан 9).

Чжан Бо-дуань переосмысливает эти строки «Дао-Дэ цзина» совершенно неожиданным образом, и текст Лао-цзы, провозглашающий принципы естественности и недеяния, становится тайнописью внутренней алхимии. И требование «опустошения сердца» (от страстей, вожделений и т. п.) становится для Чжан Бо-дуаня синонимом указания на необходимость «совершенствовать природную сущность» (*сю син*), а слова «наполни живот» для него являются требованием «совершенствования жизненности» (*сю мин*). Подробнее см. комментарий на 8-е восьмистишие I части.

Но если ключом к совершенствованию природной сущности является созерцание сердца, его медитатив-

ное познание, то ключом к совершенствованию жизненности является выплавление истинного свинца, отрицательной жизненности, *инь ци*. Но стихией свинца является металл. Напомним, что по-китайски «золото» и «металл» пишутся одинаково — *цзинь*; только в отдельных случаях для конкретизации (которая как раз, по мысли Чжан Бо-дуаня, Лао-цзы нужна была меньше всего, ибо ему надо было скрыть тайное значение текста от профанов) иероглиф *цзинь* в значении «золото» получает определение «желтый» (*хуан цзинь*). Лао-цзы для Чжан Бо-дуаня направил невежд по заведомо ложному следу, впрямую обманув их иероглифом *хуан* и вместе с тем заставив их думать о металле как о золоте. Кстати, синонимом положительной жизненности, *ян ци*, ртути будет нефрит, о котором также говорится у Лао-цзы. Здесь для Чжан Бо-дуаня важен металл, поэтому о нефрите он не упоминает. Зал здесь выступает для обозначения нижней части живота и нижнего киноварного поля — сферы свинца, *инь ци*, воплощенного в эссенциальной пневме, которая, овеществляясь, превращается, по учению внутренней алхимии, в сперму.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «наступление» (*ли*); состоит из триграмм *дуй* (разрешение, радость, водоем, третья дочь) и *цянь*.

Бессмертный Ли Те-гуай

[27(11)]

Сон мне приснился, что я посетил Цветник Запада, Девять Небес;

Вручил совершенный человек «Указующие Сокровенное главы» мне.

Их содержание просто, легко, и речений так мало в них;

Они только учат нас, людей, как ртуть и свинец выплавлять.

Это четверостишие как бы завершает один раздел цикла II части и открывает другой. В символике «Глав о прозрении истины» оно соответствует 11-й гексаграмме «Книги перемен» (тай — «расцвет»), состоящей из триграмм *цянь* и *кунь*.

Девять Небес — девять участков, на которые древние китайцы делили небесный свод: стороны света и центр. Даосская религия населила небо высшими бессмертными (небесными бессмертными — см. комментарий к 3-му восьмистишию I части) и божествами. Основание той или иной даосской традиции зачастую приписывалось бессмертному или божеству, явившемуся во сне или во время созерцания тому или иному адепту даосизма и передавшему последнему текст откровения, который и ложился в основание новой традиции (ср. явление Лао-цзы основателю школы «Небесных Наставников» Чжан Дао-лину, II в., откровение которого приобрело исключительную значимость для всех направлений даосизма, даже и не признавших наследственную преемственность «Небесных Наставников» из рода Чжан). Здесь Чжан Бо-дуань, вероятно, связывает написание «Глав о прозрении истины» с подобным откровением. Правда, текст назван «Главами, указующими Сокровенное» (*чжи сюань пянь*), что несколько напоминает название анонимного сунского сборника даосских стихов «Главы о прозрении Сокровенного» («У сюань пянь»). Одни комментаторы «Глав о прозрении истины», впрочем, предполагают, что здесь речь идет о другом стихотворном тексте, утерянном к XV в. (Дай Цицзун), а другие (например, Дун Дэнин) отождествляют его с «Песней о [вознесении] к бессмертным в сновидении» («Мэн сянь гэ»), написанной неким Гао Сян-сянем и также описывающей «Путешествие к бессмертным».

Цветник Запада (или «цветы Запада», *си хуа*) — еще один эпитет *инь ци*, свинца.

В последней строке четверостишия Чжан Бо-дуань еще раз говорит о главной теме своего сочинения — учении внутренней алхимии о выплавке эликсира бессмертия из пневм *инь* и *ян*, свинца и ртути.

[28(12)]

Пуст *Дао*-Путь, в отсутствии сокрыт, порождает единую пневму;

Из единой той пневмы родятся затем два ряда: *инь* и *ян*.

Инь и *ян* соединились вновь — три субстанции завершены;

Три субстанции обрели полновесность — родили все сущее для процветанья.

Это четверостишие представляет собой видоизмененную цитату из «Дао-Дэ цзина» (чжан 42): «*Дао*-Путь рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождают Три, Три рождают все сущее». Здесь Чжан Бо-дуань не только цитирует, но и комментирует Лао-цзы.

Так, Одно — это единая, недифференцированная пневма-*ци*, поляризуемая на отрицательную (*инь*) и положительную (*ян*) — Два. Они, соединяясь, порождают «Три творящих» (или «Три дара») — Небо, Землю и Человека. Эта триада порождает все сущее (Человек сопричислен к космическим силам, поскольку также способен к творчеству).

Но еще важнее то, что космический процесс, описанный у Лао-цзы, алхимически переосмысливается Чжан Бо-дуанем, что и является причиной помещения этого четверостишия в «Главы о прозрении истины».

Так как, что уже отмечалось выше, алхимический процесс мыслился аналогом космического, то и соответствующее место из Лао-цзы с легкостью поддается и алхимической интерпретации.

Так, *Дао*-Путь порождает единую прежденебесную пневму; в организме она поляризуется на *инь ци* и *ян ци* (свинец и ртуть). В процессе внутренней алхимии свинец и ртуть, соединяясь, порождают третье (и триединое: *инь ци*, *ян ци* и собственная, не сводимая к ним природа): эликсир (золото и киноварь), бессмертный зародыш, дарующий адепту бессмертие и способность к бесчисленным превращениям — метаморфозам в единстве со всем сущим.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «упадок» (*пи*); символизирует разделение, дезинтеграцию — триграмма *кунь* опускается вниз, триграмма *цянь* поднимается вверх, и гексаграмма распадается. Поэтому не случайно, что именно в стихе 28(12) речь идет о дифференциации, разделении *Дао*.

[29(13)]

Триграмма «вода» молнию, гром дарит, она из сферы воды и металла;

Огонь появляется на Куньлуне в двух силах: *инь* и *ян*.

Если две сущности возвращены к гармонии и покою,

Созреет наш естественный эликсир, и все тело наполнится ароматом.

Это четверостишие продолжает линию раскрытия символики «Книги перемен» в «Главах о прозрении истины». Триграмма «вода» (*кань*), как уже многократно отмечалось выше, представляет собою две слабые крайние черты и сильную в центре ☵, т. е. это сила *ян*, скрытая в глубинах *инь*, *иньных* стихий — воды и металла. Другими словами, ее можно уподобить огню (*ян*), скрытому в воде (облака, дождь и т. п.), т. е. молнии, как это и делает Чжан Бо-дуань.

Но вместе с тем огонь молнии возникает от столкновения *иньных* и *янных* стихий, металла и дерева, т. е. когда высвобождаются энергия *инь*, скрытая в глубинах *янной* триграммы «огонь» (*ли*, ☲), и энергия *ян*, скрытая в *иньной* триграмме «вода», как это уже объяснялось выше. Куньлунь здесь упоминается, с одной стороны, как высочайшая вершина мира, по воззрениям даосизма, и соответственно ближайшее место к небесному *ян*, а с другой стороны — как место, находящееся на западе, в сфере *иньной* стихии металла. Куньлунь здесь — как бы зримый образ триграммы «вода».

В контексте внутреннеалхимического содержания «Глав о прозрении истины» вспышке молнии, возникшей от столкновения *иньных* и *янных* энергий, уподобляется возникновение бессмертного зародыша, эликсира, появляющегося в результате взаимодействия *инь ци* и *ян ци* и преображающего тело адепта, как бы полнящегося сверхъестественным ароматом.

Соответствующая гексаграмма — «родня» (*тун жэнь*); состоит из триграмм *ли* и *цянь*.

[30(14)]

Если триграммы «вода» и «огонь» не вернулись к знаку *у цзи*,

То, пусть объемлют они и четыре образа, все ж не получится эликсир.

Лишь если триграмма и та и другая истинную землю воспримет в себя,

Тогда только смогут опять возвратиться золото и киноварь.

Соитие *инь ци* и *ян ци*, утверждает Чжан Бо-дуань, все же будет невозможно без участия некоей посредствующей стихии, причастной и *ян*, и *инь*, т. е. стихии земли (подробнее см. комментарий к 14-му стиху I части). «Четыре образа» — триграммы «небо» (*цянь*) и «вода» (*кань*), соответствующие четырем стихиям: огню, воде, дереву и металлу (см. комментарий к 11-му стиху I части).

Но соединение *инь* и *ян*, взаимопревращение триграмм (и соответственно стихий) невозможно без пятой стихии — земли.

Хотя можно сказать, что в дереве сокрыт огонь, а в металле — вода (в алхимической терминологии — в киновари-вермиллионе сокрыта ртуть, а в свинце — серебро), т. е. можно констатировать наличие плавного перехода внутри *иньной* или *янной* двоицы стихий, но сам переход от одной двоицы к другой без опосредствующего элемента (земля) остается необъяснимым.

Итак, хотя *кань* и *ли* (вода и огонь) и обладают уже явно или скрыто качествами четырех стихий (каждый имеет качества своей двоицы), но объединяет их воедино только пятая стихия, земля, символически обозначаемая центральными циклическими знаками десятеричной системы *у цзи*.

Таким образом, только соединение *инь ци* и *ян ци* в сфере истинной земли (в центральном киноварном поле, в районе солнечного сплетения) может, по учению внутренней алхимии, породить бессмертный зародыш (эликсир бессмертия, золото и киноварь).

Соответствующая гексаграмма — «обладание великим» (*дао ю*); состоит из триграмм *цянь* и *ли*.

[31(15)]

Солнце живет в триграмме «огонь», но становится женским оно;

Обретается в жабьем дворце триграмма «вода», превращаясь в мужское вдруг.

Кто не проник в потаенный смысл взаимообращенности этой,

Не тратит пусть слов высоких совсем, ибо он словно в трубку глядит.

Все содержание этого четверостишия является развитием положений 3-й и 4-й строк 4-го восьмистишия I части «Глав о прозрении истины» и 1-го четверостишия II части (см. комментарии). Однако представляется необходимым еще раз вкратце напомнить эти положения. Так, триграмма «огонь» (*ли*) хотя и соответствует востоку, стихии дерева и *ян*, но в алхимической традиции может в определенных случаях, как раз напротив, относиться к *инь* (женскому, отрицательному), поскольку центральная слабая черта свидетельствует о скрытой потенции *инь* в глубине *ян ци*. То же самое относится и к триграмме «вода» (*кань*), которая, будучи *иньной* (женской), несет в себе *ян* (мужское) в виде центральной сильной черты.

Здесь триграммы *ли* и *кань* уподоблены солнцу, в котором противоположное, *иньное* начало скрыто в образе ворона и луны, в последней же противоположное ей *янное* начало скрыто в образе жабы (см. 1-е четверостишие II части). Как уже говорилось выше (см. комментарий к 4-му стиху I части), в практике внутренней алхимии достижение бессмертия связывалось с изменением направления потоков энергии в теле на противоположное: *инь ци* направляется вверх, а *ян ци* — вниз. Их встреча, ведущая к образованию эликсира, должна произойти во втором киноварном поле (он же «желтый двор» — *хуан тин*). Эта идея, собственно, и выражена в тезисе о перемене знака триграмм *ли* и *кань*. Это и есть «желтый путь» (*хуан дао*), путь следования природе и *инь ци*, и *ян ци*, когда *инь ци*, скрытое в *ян* (истинная вода), используется для плавки ртути, а *ян ци*, скрытое в *инь* (истинный огонь), используется для плавки свинца. Адепт, не понимающий этой взаимообращаемости, подобен человеку, пытающемуся охватить весь горизонт, смотря на него через

бамбуковую трубку, т. е., другими словами, пребывает в шорах.

Соответствует стиху гексаграмма «смирение» (*цянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *кунь*.

[32(16)]

Из самого сердца триграммы «вода» возьми ее крепкую суть;

Ей замени во дворце триграммы «огонь» внутреннее *инь* ее утробы.

Она превратится в триграмму «небо», плоть ее воссоздастся;

Способность сохранять и скрывать, прыгать, взлетать — все проистекает из сердца.

Следует напомнить, что триграммы *цянь* (небо, ☰) и *кунь* (земля, ☷) рассматриваются как субстанции (*ти*) триграмм *ли* (огонь, ☲) и *кань* (вода, ☵), которые считаются их функциями (*юн*). Согласно прежденебесному порядку («схема Фу-си») *цянь* и *кунь* соответствуют югу и северу и первенствуют, а *ли* и *кань* — востоку и западу и подчиняются. Согласно посленебесному порядку («схема Вэнь-вана») *цянь* и *кунь* соответствуют юго-западу и северо-западу и подчиняются, а *ли* и *кань* — югу и северу и первенствуют. Внутренняя алхимия, направленная на обретение бессмертия, стремится, исходя из закономерности посленебесного порядка, восстановить несущий бессмертие прежденебесный порядок. Эта установка внутренней алхимии и отражена в комментируемом четверостишии. Символически она выражена в операции с чертами триграмм. Так, если взять центральную, сильную черту из триграммы «вода» (*кань*) и поместить ее на место слабой центральной черты триграммы «огонь» (*ли*), то получится триграмма «небо» (*цянь*), состоящая только из сильных черт. На уровне практики внутренней алхимии это выражается в использовании *иньных* пневм для создания нового бессмертного тела, состоящего уже только из *ян ци*. Залогом возможности этих манипуляций с пневмами, согласно Чжан Бо-дуаню, является природа сердца (*синь*) человека, микрокосмического выражения *Дао*, которое, будучи стержнем, осью, пружиной организма, ответственно как за *инь ци* (скрытое, хранящееся), так и за *ян ци* (прыгающее, взлетающее) и может контролировать их.

Стиху соответствует гексаграмма «вольность» (*юй*), состоящая из триграмм *кунь* и *чжэнь*.

[33(17)]

Из «грома» исходит ртуть-дракон — это область триграммы «огонь»,

Из «водоема» рождается тигр-свинец — это сфера триграммы «вода»;

Поэтому совокупны две сущности те, ведь дитя порождает мать,

Целостность пяти стихий непременно должна вступить в самый центр.

Это четверостишие развивает и конкретизирует идею предыдущего стиха.

Следует прежде всего вспомнить порядок порождения пяти стихий: дерево (незрелое *ян*) порождает огонь (зрелое *ян*), а металл (незрелое *инь*) порождает воду (зрелое *инь*). Земля находится в центре и осуществляет переход от *иньных* стихий к *янным*, и наоборот. Таким образом, если рассмотреть триграммы «Книги перемен», то окажется, что четыре основные триграммы (*сы сян*) будут соответствовать зрелому *ян* (*цянь*), незрелому *ян* (*ли*), зрелому *инь* (*кунь*) и незрелому *инь* (*кань*), причем «зрелые» триграммы соотносятся с «незрелыми» как субстанция и ее функция. Остальные четыре триграммы, порожденные вышеназванными, также будут иметь *иньность* или *янность*, но будут функциями уже не *цянь* и *кунь*, а *ли* и *кань*. Так, триграмма «гром» (*чжэнь*, ☳) принадлежит к *янной* группе и соотносится с триграммой «огонь» (*ли*), а триграмма «водоем» (*дуй*, ☱) принадлежит к *иньной* группе и соотносится с триграммой «вода» (*кань*). Более того, гром как бы скрыт в огне, а водоем — в воде, подобно тому как плод скрыт в материнском чреве. Однако процесс внутренней алхимии предполагает и воздействие на эти третичные пневмы — 1) *цянь—кунь*, 2) *ли—кань;* 3) *чжэнь—дуй*, — для того чтобы выявить вторичные, играющие особую роль в процессе. Подобное воздействие сходно фантастической ситуации, когда дитя рождает свою мать, что и отмечает Чжан Бо-дуань в 3-й строке четверостишия, об этом же говорил и предшественник Чжан Бо-дуаня, знаменитый Вэй Бо-ян: «Мать таит в себе зародыш дитяти; дитя скрывает в себе утробу матери (*Му инь цзы тай. Цзы цзан му бао*)». Эта «взаимопорождаемость» опять-таки связана с взаимопревращаемостью *инь—ян* и их взаимозаклю-

ченностью (кроме того, в великом *ян* скрыто малое *ян*, и наоборот; то же относится и к *инь*). В последней строке четверостишия еще раз подчеркивается важность центра — стихии земли, обеспечивающей переход от *инь* к *ян* и от *ян* к *инь* и поэтому являющейся непременным условием зачатия бессмертного зародыша. В плане практики внутренней алхимии с землей ассоциируется среднее киноварное поле (желтый двор), где и порождается бессмертный зародыш.

Стиху соответствует гексаграмма «последование» (*суй*), как раз и состоящая из триграмм *чжэнь* (гром) и *дуй* (водоем), о которых шла в нем речь.

[34(18)]

Только лишь половина диска луны озарила весь горизонт,

Сразу же слышен отчетливо стал стон дракона и тигра свист.

Как прекрасно в этот чудесный час усердно свершать два к восьми;

Тогда в одночасье в стражу *чэнь* созданье внутреннего эликсира завершится.

Это четверостишие посвящено рассмотрению зачатия бессмертного зародыша со стороны анализа соотношения пневм, зачинающих его, хотя по видимости речь идет о сроках приготовления эликсира.

Согласно традиционному китайскому календарю, в каждом месяце выделялось два периода по 8 дней в каждом, так называемые *сянь* (буквальное значение этого слова — «тетива лука»; имеется в виду форма лунного серпа, напоминающего лук). Первый *сянь* — первые 8 дней месяца, второй *сянь* — последние 8 дней месяца. Первый *сянь* соотносится с *янной* половиной месяца (луна растет), второй — с *иньной*. Между двумя *сянь* находится промежуток, когда луна имеет вид половины полного диска (или близко к тому). Он соотносится с временем равновесия, гармонии *инь—ян*.

Следовательно, в первой строке четверостишия Чжан Бо-дуань указывает на то, что эликсир бессмертия следует выплавлять только тогда, когда пневмы тела находятся в равновесии, одинаково развиты, ни одна не господствует над другой, самка-тигр (*инь ци*) зовет самца-дракона (*ян ци*) и он тоже отвечает ей призывным криком.

Третья строка конкретизирует эту тему, вновь говоря о соотношении двух и восьми (см. комментарий к 7-му стиху I части). Здесь это и дважды взятые по восемь *лян* (унции) (9 *янных* и 8 *иньных*), составляющие *цзинь* (фунт), и два *сянь* (8 дней *янных* и 8 дней *иньных*). Общий смысл строки все тот же: *иньные* и *янные* пневмы, необходимые для порождения бессмертного зародыша, должны быть взяты в равной пропорции, они равно важны для адепта.

Последняя строка завершает тему, еще раз уверяя адепта в успехе алхимического делания. Срок, указанный в этой строке, — стража *чэнь*, время с 7 до 9 утра,

равно как и 5-й месяц года, — имеет также иносказательный смысл: это время роста *ян*, его возмужания, поэтому оно и выбрано Чжан Бо-дуанем для обозначения родившегося от соединения пневм зародыша будущего бессмертного тела, состоящего только из одного *ян*. Впрочем, все образы этого стиха не изобретены Чжан Бо-дуанем. Задолго до него они уже использовались глубоко чтимым Чжан Бо-дуанем и всей традицией внутренней алхимии Вэй Бо-яном (ср.: «Два периода — *сянь* в гармонию привели свои эссенции, и свершилась субстанция и *цянь*, и *кунь*»).

Стиху соответствует гексаграмма «исправление порчи» (*гу*), состоящая из триграмм *сюнь* и *гэнь*.

[35(19)]

На вершине кряжа горы Хуашань тигр-самец одиноко свистит;

На дне, в пучине моря Фусан, самка-дракон одиноко вздыхает.

Желтая тетушка знает сама, как их свести и сосватать;

Укажет, как стать им мужем-женой, сердца воедино слить.

Данное четверостишие посвящено второстепенным третичным пневмам, производным от пневм, обозначаемых триграммами *ли* и *кань*. Их символика — триграммы *дуй* и *чжэнь*, см. выше, четверостишие 33(17). Здесь третичная, отрицательная (*иньная*) пневма триграммы «водоем» (*дуй*) олицетворяется тигром-самцом. Гора Хуашань — одна из пяти священных гор древнекитайской религии, расположена на территории современной провинции Шэньси, т. е. в западной части страны (напомним, что запад в даосской символике связан с отрицательными пневмами — стихией металла). Вместе с тем в *инь* уже присутствует зародыш *ян*, поэтому здесь речь идет о тигре-самце.

Фусан — мифическая страна в восточных морях (иногда отождествляется с Японией), здесь — синоним восточных морей. Символика востока связана с *янными* пневмами стихии дерева. Соответственно, в *ян* уже присутствует *инь*, почему речь и идет о драконе-самке. *Иньные* и *янные* пневмы триграмм *дуй* и *чжэнь* стремятся к соединению друг с другом, что отображено в призывном свисте и вздохах тигра и дракона.

«Желтая тетушка» (сваха) — эпитет земли как посредствующей стихии (*хуан по*). Здесь под желтой тетушкой понимается сердце как срединный орган, регулирующий взаимопереход и соединение пневм, соитие которых (пневмы становятся супругами) также вносит свою лепту в зачатие бессмертного (киноварного) зародыша.

Стиху соответствует гексаграмма «посещение» (*линь*), состоящая из триграмм *дуй* и *кунь*.

[36(20)]

На Западной горе, Сишань, свирепствует белый тигр;

В восточном море не может найти места зеленый дракон.

Двумя руками ты их схвати, страви их, чтоб насмерть дрались;

Тогда, превратившись, вдруг станут они комком золотого пурпурного инея.

В этом четверостишии, построенном точно по тому же образцу, что и предыдущие, речь идет уже о соединении вторичных *инь ци* и *ян ци* (триграммы *кань* и *ли*). Потому и их цветовая символика дана более четкой: тигр белый (запад, металл), дракон сине-зеленый (*цин* — восток, дерево). В алхимической терминологии это свинец и ртуть, но незрелые. Дракон и тигр безумствуют в своем обособлении, одиночестве, стремятся к соединению. Однако само это соединение описано в данном четверостишии не в виде соития, как в предыдущих, а в виде смертельной битвы между драконом и тигром. Впрочем, разница не так уже велика, если учесть, что китайские трактаты по «искусству внутренних покоев» (эротология) часто писались в форме сочинений по военному искусству, в которых супруги сравнивались с воителями (ср. описание эротических сцен в романе «Цзинь, Пин, Мэй»). Но здесь образ смертельной схватки имеет и дополнительную нагрузку: пневмы, соединяясь, порождая эликсир, гибнут как таковые, переходя в новое качество андрогинного зародыша.

«Золотой пурпурный иней» (*цзы цзинь шуан*) — тот элемент, та сторона эликсира, бессмертного зародыша, которая образуется от соединения пневм, обозначаемых триграммами «огонь» и «вода» (*ли* и *кань*).

Стиху соответствует гексаграмма «созерцание» (*гуань*), состоящая из триграмм *кунь* и *сюнь*.

[37(21)]

Обитают красный дракон, черный тигр на западе и на востоке;

Четыре образа соединились в середине знаков *у цзи*,

Гексаграммы «возвращение» и «встреча» сами могут в движение прийти;

Кто же скажет тогда, что завершены золото и киноварь?

В этом четверостишии речь идет о соединении зрелых пневм *инь* и *ян*, обозначаемых триграммами *кунь* (земля) и *цянь* (небо). Отсюда и их цветовая символика: красный дракон — зрелое *ян*, стихия огня, юг; черный тигр — зрелое *инь*, стихия воды, север. В терминологии внутренней алхимии это ртуть, сокрытая в вермиллионе, и серебро, сокрытое в свинце. Из стран света здесь, правда, названы опять запад и восток, а не север и юг. Причина этому в том, что зрелые пневмы вырастают из незрелых, их истоки, таким образом, как бы находятся на западе и востоке. Это подтверждается и второй строкой четверостишия, где говорится о соединении «четырех образов» (*сы сян* — четыре стихии и соответствующие им триграммы) в пятой стихии земли (обозначаемой знаками *у цзи*).

возвращение

перечение

Гексаграммы «возвращение» (*фу*) и «перечение» (*гоу*) представляют собой зеркально соответствующие комбинации черт: «возвращение» является комбинацией пяти слабых черт и одной (нижней) сильной, а «перечение» — пяти сильных и одной (нижней) слабой. Эти гексаграммы соответствуют: 1-я — полночи и зимнему солнцестоянию, когда в недрах *инь* появляется первый зачаток *ян*, а 2-я — полудню и летнему солнцестоянию, когда высшее развитие *ян* приводит к появлению ростка *инь*. Отметим, что гексаграмма «возвращение» состоит из триграмм «гром» (нижняя) и «земля» (верхняя), а гексаграмма «перечение» — из триграмм «ветер» (нижняя) и «небо» (верхняя). Таким образом, первая представляет собой соединение незрелого и зрелого *инь*, а вторая — незрелого и зрелого *ян*. Их взаимопереход, взаимопревращение, о котором говорится в третьей строке, и представляет собой полную интеграцию *иньных* и *янных* пневм тела,

приводящую к появлению бессмертного зародыша, который, таким образом, представляет собой результат троякого соития *инь ци* и *ян ци:* 1) третичные незрелые пневмы — триграммы *сюнь* и *чжэнь*; 2) вторичные незрелые пневмы — триграммы *кань* и *ли*; 3) первичные зрелые пневмы — триграммы *кунь* и *цянь*. В более схематическом виде можно говорить о процессе как соединении зрелых (первичных) и совсем незрелых (третичных) пневм, как это и делается в настоящем четверостишии.

Стиху соответствует гексаграмма «стиснутые зубы» (*ши хо*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *ли*.

[38(22)]

Вначале следует созерцать пять воров Небесного света;

Затем необходимо Землю обозреть, дабы народ успокоить.

Народ успокоен, богата страна, но это приводит к войне;

Окончена война, и в этом краю совершенномудрого можно узреть.

Первая строка настоящего четверостишия является измененной цитатой из «Книги о единении сокрытого» («Иньфу цзин»), весьма почитаемой поздней даосской традицией вплоть до настоящего времени. Даосы приписывают написание этого небольшого по объему текста (384 иероглифа) мифическому императору Хуан-ди и иногда ставят выше «Дао-Дэ цзина». Несмотря на то что упоминания об этом тексте есть в очень древних сочинениях («Чжань го цэ», «Ши цзи» Сыма Цяня — «Жизнеописание Су Циня»), известный Чжан Бо-дуаню (равно как и в настоящее время) текст, видимо, представляет собой сочинение, написанное во 2-й половине VIII в. н. э. ученым-даосом Ли Цюанем. Текст этот гласит: «Созерцай Небесное *Дао*-Путь, осуществляй действия Неба — вот и все. Небо имеет пять воров — видящий их процветает. Пять воров в сердце действуют согласно с Небом — тогда Вселенная в твоих руках и мириады превращений в твоем родятся теле».

Под «пятью ворами» имеются в виду пять стихий как в макрокосме, так и в микрокосме. Ворами они названы потому, что существуют как бы за счет друг друга, за счет постоянных взаимопревращений — перекачки энергии от одного к другому. Ниже в «Книге о единении сокрытого» «грабителями» (*дао*) названа и космическая триада — Небо, Земля, Человек, а также и все сущее, поскольку они существуют один за счет другого и вместе с тем за счет *Дао* — единственного источника и подателя жизненной энергии.

В комментируемом четверостишии Чжан Бо-дуань говорит о важности упорядочения пневм пяти стихий и приведения их в гармонию. Наличие параллелизма (правда, нечетко выраженного) в первых двух строках стиха (Небесный свет — обозрение Земли) позволяет также увидеть в этих строках намек на «Си цы чжуань»

— один из комментариев (крыльев) на «Книгу перемен», введенный в ее текст. Авторство приписывается Конфуцию. В «Си цы чжуань» говорится, что путь Неба — это чередование *инь* и *ян*, путь Земли — это чередование мягкого и твердого, путь Человека — это чередование гуманности и справедливости.

В контексте внутреннеалхимического содержания «Глав о прозрении истины» эти строки стиха следует. понимать как указание на важность гармонизации пяти стихий и упорядочения духа (небо) и пневмы (земля) — «природы» (*син*) и «жизненности» (*мин*), см. комментарий к 9-му стиху I части.

Под «умиротворением народа» здесь имеется в виду упорядочение телесных функций, прежде всего — даосские упражнения, направленные на очищение пневмы *ци* (еще в древности тело человека уподоблялось государству, и даосский мыслитель III—IV вв. Гэ Хун в 18-й главе внутренней части «Баопу-цзы» и сочинении «Рассуждение Баопу-цзы о питании жизни» («Баопу-цзы ян шэн лунь») не только сравнивает тело с государством, но и уподобляет *ци* народу).

Когда народ умиротворен, тогда богато и государство — говорит далее Чжан Бо-дуань, т. е. когда пневма упорядочена, тогда и тело здорово. Однако это только подготовительная стадия процесса внутренней алхимии, состоящего из нескольких последовательных соитий или битв, как в этом стихе; также см. комментарий к стиху 36(20). Конец этих битв — восстановление спокойствия на новом уровне: зачатие бессмертного зародыша, названного в четвертой строке «совершенномудрым» (*шэн жэнь*).

Стиху соответствует гексаграмма «убранство» (*би*), состоящая из триграмм *ли* и *гэнь*.

[39(23)]

В битве армию генерал разделил на левое и правое войска;

Если противник меня окружил, мы стали: я гость, он хозяин.

Призываю тебя: осторожен будь, приближая полки к врагу;

Боюсь, потерять можешь ты своей семьи бесценное сокровище.

В этом четверостишии продолжается развитие уподобления алхимического делания бою (см. комментарии к предыдущему стиху и к стиху 36(20)).

Левое и правое войска — здесь образы, обозначающие *инь ци* и *ян ци* (левое — *ян*; правое — *инь*). В процессе нагревания, раскаливания огнем (имеются в виду дыхательные упражнения, сопровождающие выплавление эликсира в теле адепта) следует то двигать энергии-пневмы по их естественному пути (левую пневму, *ян ци*, поднимать, а правую, *инь ци*, опускать), то обращать их вспять (*ян ци* вниз, а *инь ци* вверх). Таким образом, хозяин и гость постоянно меняются местами (в терминологии «Книги перемен» образуется то 63-я гексаграмма *цзи цзи*, то 64-я *вэй цзи*, т. к. триграммы *кань* и *ли*, символизирующие потоки *инь ци* и *ян ци*, постоянно меняют направление (см. комментарий к 4-му стиху I части). «Я» (хозяин) — обычно *инь ци*, триграмма *кань*, поскольку эта пневма направлена вниз и ее триграмма оказывается внутренней, хозяином. Однако в процессе внутренней алхимии *инь ци* направляется вверх, и в роли хозяина оказывается *ян ци* (триграмма *ли*), а новая гексаграмма характеризуется полной уместностью черт.

Далее Чжан Бо-дуань призывает адепта к осторожности: ведь если проявить небрежность, начиная соединять пневмы тела, и злоупотребить огнем, то молодой, только еще появившийся зародыш сгорит и бессмертие нельзя будет обрести. Напротив, небрежение к огню может помешать зародышу, названному здесь «семьи бесценным сокровищем», зреть. В заключение еще раз хотелось бы подчеркнуть лексическую и стилистическую тождественность даосских внутреннеалхимических текстов с военной символикой текстов по сексуальной гигиене. Так, комментируемое четверостишие

очень легко истолковать и в эротическом плане, если под левым и правым войсками (*ян* и *инь*) понимать мужчину и женщину, а под бесценным сокровищем — сперму, т. к. семяизвержение, влекущее, по средневековым представлениям, утрату жизненной силы, не рекомендовалось китайскими эротическими пособиями.

Стиху соответствует гексаграмма «разрушение» (*бо*), состоящая из триграмм *кунь* и *гэнь*.

[40(24)]

Рождается в дереве огонь, в корне скрыто его острие;

Если не можешь сверлом вращать, не иди непреклонно в атаку.

Если беды тогда вдруг придут, зло они принесут тебе;

Чтобы с ними ты справиться мог, нужно искать свинец: он господин металла.

Это четверостишие продолжает развитие темы накаливания, использования огня в процессе создания бессмертного зародыша.

Первая строка четверостишия представляет собой измененную цитату из «Книги о единении сокрытого» («Иньфу цзин»). В «Иньфу цзине» сказано: «Огонь рождается в дереве; беда лишь начала проявляться, но ее нужно преодолеть». Дело в том, что хотя дерево и огонь относятся к родственным, *янным* стихиям, но огонь, как зрелое *ян*, уничтожает дерево, незрелое *ян*. Соответственно применительно к внутренней алхимии Чжан Бо-дуаня речь идет о том, что злоупотребление огнем приведет к гибели пневм и неудаче. В свою очередь, неумение обращаться с огнем (несмотря на символику стихий, здесь, впрочем, речь идет не об огне как стихии, а об алхимическом огне, раздуваемом дыханием адепта; поэтому огонь и дерево здесь выступают не как стихии, а просто как образы эмпирических вещей, взятые для разъяснения алхимического учения) может, по мысли Чжан Бо-дуаня, привести к отрицательным последствиям.

Поэтому неискушенному новичку следует быть осторожным и не усердствовать чрезмерно, иначе от трения сверла появится искра, которой уже достаточно, чтобы сжечь все дерево, о чем говорится в третьей строке стиха.

Для обозначения свинца в четвертой строке использован не иероглиф *цянь*, как обычно, а иероглиф *гун*, данный к тому же в виде двух иероглифов (оба составляющих его элемента расчленены как самостоятельные знаки, что дает значение «господин металла» — *цзинь гун*). Здесь под свинцом понимаются не «первичные» (*кунь*) или «вторичные» (*кань*), а «третичные» (*дуй*) *иньные* пневмы (поэтому и употребляется особый иероглиф).

Стиху соответствует гексаграмма «возвращение» (*фу*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *кунь*.

[41(25)]

Изначально господин металла был сыном восточной семьи,

Однако был послан к соседям на запад, где плоть взрастили его.

Но вдруг его ты узнал и позвал за собой, вернулся он под отчий кров;

С прекрасною девой он сочетался, их чувства сроднились навек.

Здесь мы опять встречаемся с алхимической переменой полярности стихий из-за того, что в них, по учению традиционной китайской космологии, уже содержится их противоположность, через призму которой могут рассматриваться стихии.

Так, хотя свинец и принадлежит к *инь* (здесь опять для его обозначения употреблен иероглиф *гун*), но в нем есть потенция *ян*; поэтому Чжан Бо-дуань и относит его к восточной семье (стихии дерева), производя его от вторичной пневмы (дерево), незрелого *ян*. Но в себе свинец все же имеет *иньную* природу и связан с западом (стихия металла). Поэтому и говорится, что он «был послан к соседям на запад».

В процессе же внутренней алхимии движение пневм меняется на противоположное и *иньная* пневма свинец при посредстве центра (стихия земли) возвращается на восток — в сферу *янных* пневм, о чем говорится в третьей строке стиха.

Однако само зачатие бессмертного зародыша возможно только в результате соединения *иньных* пневм с *янными*, брачного соития господина металла (свинца) с прекрасной девой (*ча нюй* — ртутью). Отметим в заключение, что в соответствии с обозначением через противоположное здесь свинец обрел мужской пол («господин металла»), а ртуть — женский («прекрасная дева»), т. е. андрогинность бессмертного зародыша как бы имеет, в свою очередь, двойственную природу, происходит перекрестное соединение *иньной* и *янной* природ и соединение *ян*, скрытого в *инь*, с *инь*, скрытым в *ян*, о чем, собственно, и говорится в комментируемом четверостишии.

Стиху соответствует гексаграмма «бесконечность» (*у ван*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *цянь*.

[42(26)]

Сама прекрасная дева скиталась в знакомой ей стороне;

Ее первое странствие было коротким, второе было длинней.

Теперь она вернулась домой и вступила в жилище желтой тетушки,

Выдана в жены она господину металла, встретилась с ним, как со старым супругом.

Данное четверостишие непосредственно продолжает тему предыдущего. Оно описывает ту же стадию процесса внутренней алхимии, что и стих 41(25), но уже со стороны прекрасной девы — ртути. Если выше говорилось о стремлении свинца — *инь ци* к единению с *ян ци*, то теперь то же самое констатируется относительно ртути, *ян ци*. Под путешествиями, странствиями «прекрасной девы» подразумевают два цикла алхимического процесса: введение ртути в треножник, котел (одно из киноварных полей тела), за которым следует выведение: ртуть направляют по одному из «каналов» (*цзин*) тела и затем вновь возвращают в треножник (желтый двор, среднее киноварное поле, сфера стихии земли — желтой тетушки).

Движение ртути по телу адепта описывается путем использования циклических знаков. Первое скитание короткое — от 9-го знака *шэнь* (обозначает 9-й месяц и время с 15 до 17 часов) до 11-го знака *сюй* (обозначает 11-й месяц и время с 19 до 21 часа); а второе длиннее — от 3-го знака *инь* (обозначает 3-й месяц и время с 3 до 5 часов) до 9-го знака *шэнь*, т. е. представляет собой полный цикл, круг пневмы по телу адепта.

Странствие «прекрасной девы» завершается в желтом дворе браком со свинцом и зачатием бессмертного зародыша, точнее, его 3-й части.

Стиху соответствует гексаграмма «воспитание великим» (*да чу*), состоящая из триграмм *цянь* и *гэнь*.

[43(27)]

Хотя все ты узнал теперь о красном вермиллионе и черном свинце,

Если не знаешь горенья огня, считай, что все знания тщетны.

Залог же свершенья великого в том, как ты упражняешься, каковы твои силы;

Но если от правил ты хоть на волосок отступил — не жди, не получится эликсир.

Это четверостишие как бы подводит итог тематике четырнадцати предшествовавших стихов. Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что тайны киновари (т. е. ртути, скрытой в киновари, вермиллионе) и свинца им раскрыты полностью, т. е. природа *ян ци* (красное, юг, стихия огня, триграмма *цянь* ☲) и *инь ци* (черное, север, стихия воды, триграмма *кунь* ☷) объяснена им предельно подробно, но этого все же недостаточно, чтобы перейти к практике создания внутреннего эликсира. Для подобного перехода необходимы наставления о принципах нагревания, использования огня. Эти наставления может дать только посвященный адепт внутренней алхимии. От ученика же требуется усердие и тщание, без которых алхимическое делание не даст результата.

Стиху соответствует гексаграмма «питание» (*и*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *гэнь*.

Бессмертный Лань Цай-хэ

[44(28)]

О высшей истине возвещают песнопения, каноны, трактаты и «Цань тун ци»;

Но ни один из них не облекает в слова учение об огне.

Наставление устное ты обрети, в обитель сокровенную проникни;

В видении святых бессмертных встретишь ты, тонкостям искусства они тебя научат.

Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что хотя даосские канонические книги (*цзин*), песнопения (*гэ*), трактаты (*лунь*) и авторитетнейшие для адептов внутренней алхимии сочинения Вэй Бо-яна «Цань тун ци» и возвещают высшую истину даосского учения, однако практически ничего не сообщают о тонкостях использования огня. Но это для Чжан Бо-дуаня отнюдь не является свидетельством ущербности канонических сочинений, вовсе нет. Это для него лишь подтверждение эзотеричности учения об огне, которое не может быть доверено письменным знакам, а может только передаваться в устном наставлении (*коу цзюэ*) от учителя к ученику. Таким образом, в этом, равно как и в предыдущем, стихе вновь возникает тема совершенного учителя, без которого адепт не может добиться успеха.

Стиху соответствует гексаграмма «переразвитие великого» (*да го*), состоящая из триграмм *сюнь* и *дуй*.

[45(29)]

В пятнадцатый день восьмой луны жаба вверху ярко сияет;

Это поистине время расцвета и полноты семени металла.

Когда возникнет одна линия *ян*, вновь оживет возвращение;

Тогда не медли и не мешкай, время огня наступило.

Это четверостишие, как и большинство стихов «Глав о прозрении истины», может (и должно) восприниматься на двух отличных, но связанных между собой уровнях. Казалось бы, четверостишие описывает определенные изменения в природе и полностью связано с внешним миром. Но последняя строка показывает, что предшествовавшие три строки следует понимать аллегорически.

Проанализируем вначале первый, аллегорический уровень стиха.

В 15-й день 8-го месяца по лунному календарю отмечается традиционный китайский праздник середины осени. Понятно, что этот праздник приходится на полнолуние, о чем и говорится в стихе (жаба — традиционный эпитет для луны). Стихия, соответствующая осени, — металл. В 15-й день 8-й луны стихия металла обретает максимальное развитие. Но праздник середины осени — преддверие начала 9-й луны, которая обозначается гексаграммой с единственной сильной (верхней) чертой («разрушение»). Т. е. это время угасания *ян*, его минимального присутствия в природе и одновременно залог того, что в день зимнего солнцестояния ситуация полностью изменится: вновь гексаграмма этого момента будет состоять из пяти слабых и одной сильной черты, но это уже будет нижняя, первая черта, признак начала роста *ян* («возвращение»).

Теперь можно перейти к действительному, эзотерическому содержанию стиха.

Как уже говорилось, 15-й день 8-го месяца — период наибольшего развития стихии металла. Переходя от космологии к пневмам внутренней алхимии, отметим, что под днем середины осени понимается та фаза алхимического процесса, когда *инь ци* (триграмма *кань*), т. е. свинец (металл), окажется в наивысшей точке развития. Здесь речь идет о том же времени под знаком

гуй (когда свинец следует использовать), о котором говорилось в 7-м стихе I части (см. перевод и комментарий).

Напротив, внутреннеалхимическое накаливание огнем следует начинать позднее, когда сила *инь* разовьется настолько, что начнется ее переход в свою противоположность и появится сила *ян*. В природе этому соответствует зимнее солнцестояние, обозначающееся гексаграммой «возвращение» с единственной сильной чертой — нижней. Никоим образом нельзя «накаливать огнем» в период осени и полнолуния — времени господства стихии металла.

Стиху соответствует гексаграмма «двойная бездна» (*си кань*), состоящая из двух триграмм *кань*.

[46(30)]

Лишь только возникла здесь сила *ян*, создавать эликсир пришло время;

Свинец и треножник теплы, горячи, их свет освещает пологи, занавеси.

Хотя обрести эту пневму легко, когда она лишь появилась,

Все ж осторожнее следует убавлять, прибавлять, чтоб от опасностей защититься.

Здесь дается описание следующей стадии алхимического нагрева. В момент, когда сила *ян* начала возрастать вследствие упражнений питания *ян ци*, свинец (*инь ци*) уже находится в киноварном поле (треножник), который начинает нагреваться адептом. Наступило время соития пневм и порождения эликсира.

Под занавесями и пологами понимаются глаза (иероглиф *хуан* — «светлый», «ясный» — вместо другого иероглифа *хуан* — «занавеси») и все тело (иероглиф *вэй* — «всё вокруг», «окружать», «охватывать» — вместо другого иероглифа *вэй* — «полог»). Таким образом, здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что пневмы, собранные в треножнике, как бы излучают энергию в глаза и по всему телу. Далее происходит соитие пневм и зачатие бессмертного зародыша. После его получения адепту следует быть особенно внимательным и осторожным с огнем, т. к. излишнее усердие легко может привести к разрушению незрелого бессмертного зародыша и бесславному концу алхимического делания.

Стиху соответствует гексаграмма «сияние» (*ли*), состоящая из двух триграмм *ли*.

Бессмертный Цао Го-цзю

[47(31)]

Сокровенной жемчужины облик вслед за рождением *ян* возникает;

Развитие *ян* до предела дошло, сила *инь* появилась, образ гексаграммы «разрушение» утверждая.

В десятой луне ветер иней принес, эликсир созревать только начал;

В это время божества и демоны испугались и устрашились.

Это четверостишие представляет особый интерес, так как здесь впервые дается описание всего алхимического процесса, а не только зачатия бессмертного зародыша. Чжан Бо-дуань опять прибегает к календарной символике. В первой строке говорится о зачатии бессмертного зародыша (названного здесь «сокровенной жемчужиной» — *сюань чжу*), которое происходит в период рождения *ян*, появления единственной сильной черты в сезонной гексаграмме. Далее цикл созревания бессмертного зародыша уподобляется Чжан Бо-дуанем сезонному циклу. В 4-й месяц *ян* в природе доходит, по традиционным китайским представлениям, до вершины своего развития (гексаграмма *цянь* — шесть сильных линий), после чего происходит зарождение *инь* (появляется одна слабая черта в гексаграмме). В 10-м месяце господствует чистое *инь* (гексаграмма *кунь* — шесть слабых линий), а в 11-м вновь рождается *ян*.

Здесь под этой сезонной терминологией подразумевается процесс созревания зародыша, эликсира, от его зачатия (гексаграмма «возвращение»), через период нагревания (до пятого месяца, когда рождается *инь*) вплоть до его окончательного формирования в девятом месяце (гексаграмма «разрушение», как бы антипод гексаграммы «возвращение») и созревания в десятом месяце (*кунь*). Начало нового цикла (11-й месяц) совпадает с завершением процесса и обретением адептом бессмертия.

возвращение

разрушение

Следует еще раз напомнить, что о сезонах, месяцах и т. п. в «Главах о прозрении истины» говорится не о как таковых, а только как о символах, удобных для обозначения этапов алхимического процесса, хотя следует помнить о принципе аналогии, подобия микро- и макрокосма. Для Чжан Бо-дуаня процессы, протекающие в

теле адепта, действительно являются аналогом макрокосмических, природных процессов, причем сам срок процесса мог, по учению адептов внутренней алхимии, быть различным, важно только, чтобы были пройдены все стадии созревания зародыша.

Стиху соответствует гексаграмма «взаимодействие» (*сянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *дуй*.

[48(32)]

После того как прошла одна половина луны, но не наступила вторая,

Снадобья вкус будет ровным совсем, восполнится образ пневмы.

Тогда собери его снова в печь, чтоб закалить переплавкой;

Переплавляя, теплом его напитай, варя его и выпаривая.

Это четверостишие завершает первую половину «Глав о прозрении истины». Содержание его продолжает раскрывать календарную символику применительно к процессу внутренней алхимии.

О значении образа двух половин лунного месяца (*сянь*) см. комментарий к стиху 34(18). В данном случае день, лежащий на границе двух *сянь*, оказывается символом состояния равновесия двух пневм, *инь ци* и *ян ци*, когда ни одна из них не возрастает и не убывает. Вторая строка, по существу, разъясняет характер этого равновесия: обе пневмы соединены в равной пропорции, причем каждая из них созрела в полной мере. Именно подобное состояние пневмы, по учению внутренней алхимии, наиболее благоприятно для создания зародыша и его последующего взращивания.

Соединившись в желтом дворе, пневмы опускаются вниз, в печь нижнего киноварного поля, где и начинается процесс алхимической плавки — вскармливания зародыша, описанный в предыдущем стихе. Заключительная строка вновь указывает на важность правильного нагревания зародыша, которое должно проводиться в тот период, когда ситуация в теле соответствует периоду роста *ян* в природе. Ко времени десятого месяца природного цикла зародыш должен нагреться и созреть, и нагрев, таким образом, прекращается.

Стиху соответствует гексаграмма «постоянство» (*хэн*), состоящая из триграмм *сюнь* и *чжэнь*.

[49(33)]

Высокий мужчина вдруг начал пить вино из западных стран;

Низкая женщина только вошла в сад цветов северных земель.

Если на встречу отправить к ним прелестницу лазоревую,

То в одночасье после запрутся они в желтом семействе надолго.

Под «высоким мужчиной» (*чан нань*) здесь имеется в виду пневма триграммы «гром» (*чжэнь*), принадлежащая стихии дерева и соответственно востоку. «Вино западных стран» (*си фан цзю*), напротив, «сок» стихии металла (запад) и пневма триграммы «водоем» (*дуй*). Речь идет о единении «третичных» *иньных* и *янных* пневм для создания бессмертного зародыша, причем такого соединения, когда *ян ци* (*чжэнь*) вбирает в себя (пьет) *инь ци* (*дуй*).

Под «низкой женщиной» (или «молодой женщиной» — *шао нюй*) имеется в виду третичная *иньная* пневма стихии металла, т. е. «водоем» (*дуй*). Она отправляется на север, в сферу зрелых *иньных* энергий и там завершает свою *иньную* природу.

В виде «лазоревой («зеленой» — *цин*) прелестницы» перед нами появляется четвертичная пневма триграммы «ветер» (*сюнь*, ☴). Здесь она ассоциируется со стихией земли и центром и, естественно, осуществляет миссию посредничества.

Таким образом, пневмы соединяются в желтом семействе (оно же желтый двор), в сфере земли (*у цзи*) и там порождают бессмертный зародыш. Особенности описания этого процесса в данном стихе в том, что схема соединения пневм несколько иная: *ян ци* (*чжэнь*) поглощает *инь ци* (*дуй*), которая, в свою очередь, доводит себя до полного созревания, после чего они соединяются посредством пневмы *сюнь* в сфере земли.

Стиху соответствует гексаграмма «бегство» (*дунь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *цянь*.

[50(34)]

Когда наступило время прийти месяцам зайца и курицы,

Благо и наказание к вратам подошли, отображает их снадобье.

К этому времени надо тебе омыть порошок и металл;

Если же снова огонь начнешь прибавлять, непременно опасность приблизишь.

Месяц зайца — второй месяц года, обозначающийся циклическим знаком *мао* и, согласно звериному календарному циклу, называющийся месяцем зайца. Соответственно месяц курицы — восьмой месяц года (циклический знак *ю*), соотносящийся с курицей.

Второй месяц — весенний месяц (середина весны), а весна, по представлениям традиционной китайской космологии, — сезон, когда господствует Сила-*Дэ* — сила, питающая и пестующая все сущее, время рождения и обновления.

Восьмой месяц приходится на середину осени, связывающейся с собиранием плодов, подведением итогов, воздаянием каждому по заслугам, а также — с умиранием и увяданием природы (т. е. это сезон наказания, возмездия). Но уже в Благе сокрыто наказание, а в наказании — Благо (т. е. в *ян*, весна, сокрыто *инь*, осень, и наоборот). Сельскохозяйственный образ: весна — время смерти озимых, а осень — время их рождения.

У Чжан Бо-дуаня второй и восьмой месяцы — опять-таки календарные символы (следует обратить внимание на уже знакомую нам символику двух и восьми). Конкретно речь здесь идет о важности равновесия нагревания и охлаждения (их нейтрализации) во внутреннеалхимическом процессе в период равновесия сил *инь* и *ян* (время, когда каждая из них находится в средней фазе своего развития). Следовательно, период срединности *ян* не должен сопровождаться нагреванием, а период срединности *инь* — охлаждением. Металл и порошок, о которых говорится в третьей строке, — это свинец и ртуть (*ша*, «порошок», т. е. *дань ша*, «вермиллион», «киноварный порошок»; и *хун*, «ртуть»), т. е. *инь ци* и *ян ци*. Омовение — образ бережного, родительского отношения к пневмам (аналог купели новорожденного вскоре после его рождения). Цель его — со-

хранить качества *инь ци* и *ян ци*, не разрушить излишним нагреванием пневменную суть вновь зачатого бессмертного зародыша. Еще раз отметим в заключение использование Чжан Бо-дуанем алхимической терминологии (металл, порошок, омовение-купеляция и т. п.) в тексте по внутренней алхимии. Еще одно подтверждение того, что внутреннеалхимический процесс мыслился полным аналогом макрокосмического и уподоблялся внешнеалхимической модели последнего.

Стиху соответствует гексаграмма «мощь великого» (*да чжуан*), состоящая из триграмм *цянь* и *чжэнь*.

Бессмертный Хань Сян-цзы

[51(35)]

За три декады солнце и луна встретятся только раз;

В день подходящий в этот срок следуй действиям духа.

Охраняй город, на пустоши бейся, зная и горе и счастье;

Тогда возрастет порошок духоносный, треножник заполнив, краснея.

Согласно комментарию Дун Дэ-нина, каждые тридцать дней на границе между последним и первым днем лунного месяца солнце и луна «встречаются» (возможно, имеется в виду тот факт, что каждые тридцать дней солнце и луна восходят в одной и той же точке). Эта встреча солнца и луны является как бы выражением гармонического единения *иньных* и *янных* пневм. Но, по учению внутренней алхимии, это же происходит и с пневмами человеческого тела, уподобляемыми солнцу и луне. Таким образом, календарный факт оказывается символом для обозначения определенной стадии внутреннеалхимического процесса — периода равновесия пневм. Следование действиям духа (или «взятие за образец действий духа» — *фа шэнь гун*) — это определенные даосские упражнения для сохранения данной гармонии (другое название — следование действиям духа Неба и Земли — *фа тянь ди чжи шэнь гун*, ср. чжан 25 «Дао-Дэ цзина»).

Охрана города — защита подступов к городу, высоты; сражение на пустоши — бой на равнине, внизу. В терминологии внутренней алхимии «бой на пустоши» — психофизические упражнения «схватывания» (*шэ*) или «питания» (*ян*) тела и сердца для подчинения дракона и тигра (т. е. для овладения пневмами *инь* и *ян*, обретения контроля над ними). В этой практике боя на пустоши «духовная пневма» (*шэнь ци*) направляется сверху в нижнюю часть тела, так называемую нижнюю пещеру. Напротив, охрана города — это дыхательные упражнения, связанные с регуляцией вдоха и выдоха, в результате которых «цветок сущности» (эссенции, спермы — *цзин хуа*) направляется в верхнее киноварное поле, или, иначе, «верхний дворец» (*шан гун*).

Эти упражнения должны, по мысли даосов, привести к равновесию пневм и созреванию в треножнике нижне-

го киноварного поля чистого *ян ци* будущего бессмертного тела — красного (киноварного) одухотворенного порошка.

Это и предыдущее четверостишие дают краткое изложение всего процесса внутренней алхимии, описывая две его половины и так называемые «четыре столпа» внутренней алхимии (*сы чжу*): два вида «омовения» (*му*; *юй*), охрана города и бой на пустоши.

Стиху соответствует гексаграмма «восход» (*цзинь*), состоящая из триграмм *кунь* и *ли*.

[52(36)]

Две гексаграммы «упадок» и «расцвет» соединились, все сущее переполняют;

Две гексаграммы «начальная трудность» и «недоразвитость» исконно все рождают и завершают.

Если ты понял скрытый здесь смысл, зачем тебе образ нужен?

Если изучишь все чертежи, чувства твои в заблуждении пребудут.

упадок

расцвет

Гексаграмма «упадок» (*пи*) состоит, как уже говорилось, из триграмм «небо» (наверху) и «земля» (внизу) и соответствует седьмому месяцу года. Гексаграмма «расцвет» (*тай*) имеет порядок черт, обратный порядку черт предыдущей гексаграммы, и соответствует первому месяцу года. Поэтому эти гексаграммы (начало года и его середина) являются как бы образами фаз гармонии Неба и Земли, образами соответствующих календарных изменений. Они также являются образаи равновесия *инь—ян*.

Гексаграммы «начальная трудность» (*чжунь*) и «недоразвитость» (*мэн*) соотносятся с утром и вечером.

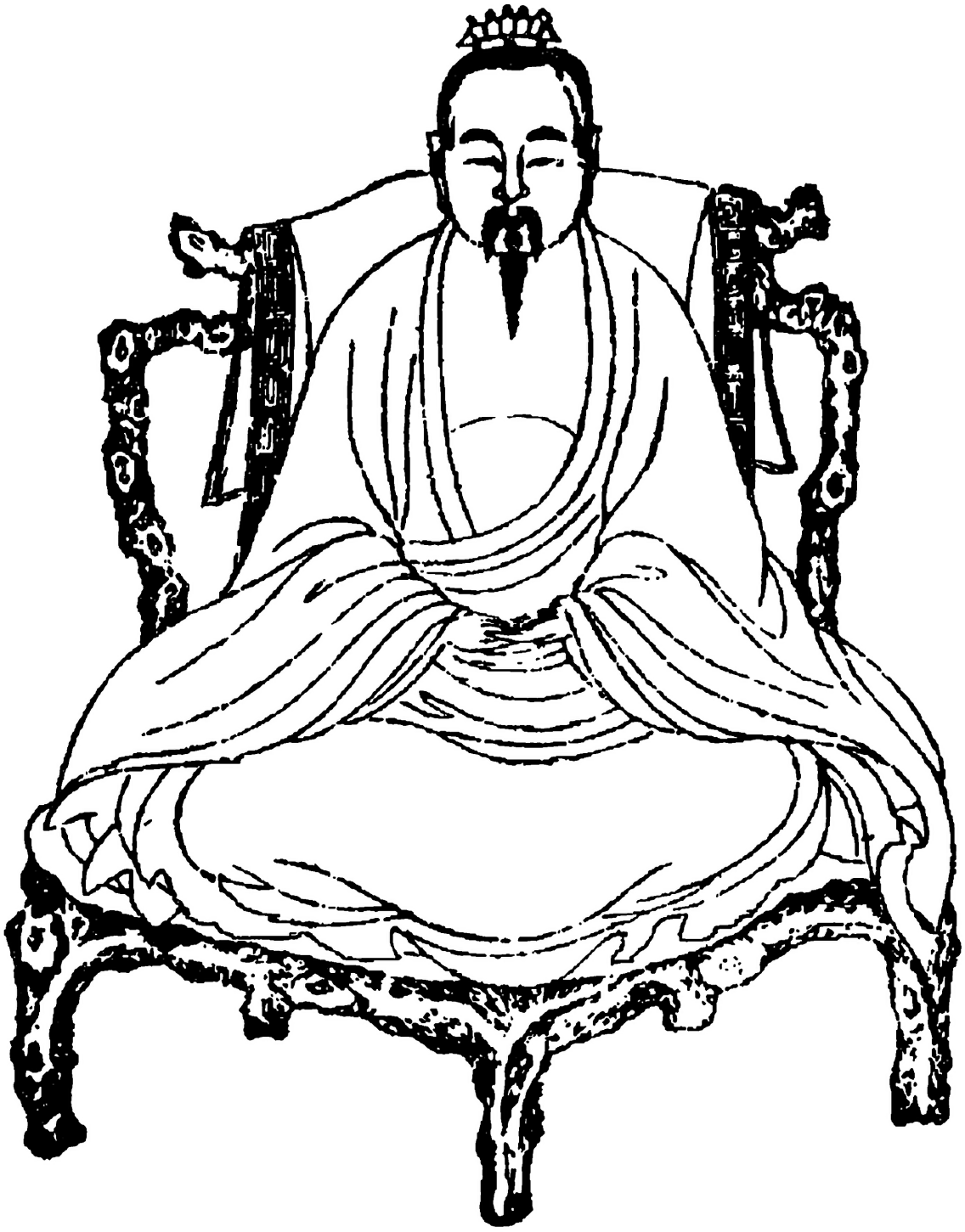
начальная трудность

недоразвитость

Первые две гексаграммы символизируют в процессе внутренней алхимии две стадии омовения эликсира, с одной стороны, и прекращение омовения — с другой. Две последующие гексаграммы — потоки пневмы, текущей вверх (*чжунь*) и вниз (*мэн*), последовательность направления пневм в ту или другую сторону во время внутреннеалхимического делания — символизируют завершенность или незавершенность процесса. Если в ицзиновской символике «Глав о прозрении истины» гексаграммы (и одноименные им триграммы в определенной степени) «небо» и «земля» символизируют созданные адептом из *иньных* и *янных* пневм тигель и печь, а гексаграммы «вода» (*кань* или *си кань*) и «огонь» (*ли*) — пневмы, идущие на создание снадобья, то остальные 60 гексаграмм как раз и связаны с обозначением фаз регуляции движения потоков пневм вверх или вниз. Что касается оппозиции гексаграмм «небо»—«земля» и «начальная трудность»—«недоразвитость», то следует отметить еще, что если первые

указывают и на главные фазы всего процесса в целом (год), то последние — на его подфазы (месяцы) и субфазы (дни). Последние две строки четверостишия предостерегают от буквализма в понимании текста. Если его понимать буквально, говорит Чжан Бо-дуань, то истинный смысл текста как наставления адепту внутренней алхимии будет не понят, а понимание его просто как сочинения по нумерологии (*шу сян*), написанного ради непосредственного анализа гексаграмм и триграмм, не только бесплодно, но и вредно. Нужно, утверждает Чжан Бо-дуань, уметь увидеть за ицзиновской символикой скрытый внутреннеалхимический смысл.

Стиху соответствует гексаграмма «поражение света» (*мин и*), состоящая из триграмм *ли* и *кунь*.



[53(37)]

Образ, что скрыт в гексаграммах, знай, только лишь внешний облик;

Если ты образа суть постиг, забудь о словах, сам смысл тебя просветит.

Но заблудшие люди последних времен замарали образы грязью:

Следуя начертанию гексаграмм и их пневмам, летать и парить они вознамерились.

Это четверостишие подробно развивает мысль заключительных слов предыдущего. В нем совершенно очевидна критика в адрес школы «ицзинистов-нумерологов» (*сян шу цзя*), склонных погружаться в отвлеченные спекуляции, исходя из начертания триграмм или гексаграмм и усматривая в самом начертании их глубокий смысл.

Чжан Бо-дуань в противовес этому утверждает, что высшее понимание образов «Книги перемен» заключается в восприятии их как символов или знаков, указывающих на различные состояния пневмы-*ци* и фазы процесса внутренней алхимии. Для научившегося риулировать пневму, постигшего ее, образы «Книги перемен» уже не нужны. Следовательно, ицзиновская символика для Чжан Бо-дуаня, по существу, является только удобным языком описания внутреннеалхимического процесса.

Стиху соответствует гексаграмма «домашние» (*цзя жэнь*), состоящая из триграмм *ли* и *сюнь*.

[54(38)]

Свой черед непреложный имеют Неба и Земли
наполненность и пустота;

Кто вникнуть смог в смысл *си* и *сяо*, Пружину
сразу может тот познать.

Тогда сама собой понятна ему станет причина
появленья *гэн* и *цзя*,

Убиты все три трупа тотчас будут; он *Дао*-
Путь, бесспорно, обретет.

Понятия «наполненность» (*ин*) и «пустота» (*сюй*) имеют сложное значение. В самых общих чертах первое из них означает период роста *ян*, второе — период уменьшения *ян* и возрастания *инь*. Так, время суток до полудня будет временем наполненности, а время после полудня — временем пустоты. Или время от новолуния до полнолуния будет наполненным, а время от полнолуния до новолуния — пустым. Это верно по отношению к весне и лету, с одной стороны, и к осени и зиме — с другой.

Таков же смысл и знаков *сяо* и *си*. Первый соотносится с растущим *ян* (от циклического знака *цзы* до знака *сы*), а второй — с растущим *инь* (от знака *у* до знака *хай*). Равновесие этих тенденций, их порядок чередования, или закон их чередования, называется Пружиной (или «Небесной Пружиной» — *тянь цзи*).

Циклический *цзя* (первый по десятеричной системе, в отличие от предыдущей, двенадцатеричной) соотносится со стихией дерева (восток, рождение, жизнь), а знак *гэн* (седьмой знак) соотносится со стихией металла (спад, смерть).

«Три трупа» (*сань ши*) или «три червя» (*сань чунь*) — разрушительные тенденции человеческого организма, неизбежно влекущие человека к смерти. Мыслились даосами в виде духов, паразитирующих в «киноварных полях» (*дань тянь*) и высасывающих *янную* пневму, превращая ее в *иньную*.

Общий смысл этого четверостишия заключается в том, что адепту внутренней алхимии следует уметь регулировать процесс взаимоперехода *ян ци* и *инь ци* и использовать и *иньные*, и *янные* пневмы для преодоления *инь ци* и создания нового бессмертного тела из одних *янных* пневм. Умение адепта контролировать пневмы должно, по учению даосизма, привести к пре-

одолению смертоносных тенденций, первому условию продвижения по пути бессмертных.

Стиху соответствует гексаграмма «разлад» (*куй*), состоящая из триграмм *дуй* и *ли*.

[55(39)]

Непременно следует обрести дух ложбины вечно бессмертный;

На сокровенную женственность опираясь, надо установить корень, основу.

Вернулось истинное семя вновь в покой желтого золота,

Тогда крупинка сияющей жемчужины вовек тебя не покинет.

Первые две строки представляют собой видоизмененную цитату из чжана 6 «Дао-Дэ цзина»: «Ложбинный дух бессмертен. Называют его женственностью сокровенной». Этот фрагмент «Дао-Дэ цзина» связан с мифологемой *Дао*-женственного, *Дао*-матери, весьма характерной для этого памятника. Первый иероглиф (*гу*, «долина», «ложбина»; опять-таки символ женский, ктеисический, трактуется некоторыми комментариями как замена иероглифа *ян* («вскармливать», «пестовать»), Тогда здесь речь идет или о даосской технике «питания жизни» (*ян шэн*), или, учитывая онтологический характер данного текста, о *Дао* как матери — кормилице сущего. Согласно большинству комментариев, *Дао* названо долиной потому, что, подобно долине (ложбине), оно пусто и всеобъемлюще, причем склоны его — это *инь ци* и *ян ци*. Само же *Дао* — как бы грань между ними, их источник и предел. В алхимической традиции иероглифы «сокровенная женственность» (*сюань пинь*, иначе — «сокровенная самка») понимаются как однородные члены: сокровенное и женственное, а не как определение и определяемое. Под сокровенным (темным, черным) понимается Небо и соответственно *ян ци*, а под женственным — Земля и *инь ци*. Ложбинный дух — *Дао* как «изначальный дух» (*юань шэнь*), корень и источник *инь ци* и *ян ци*, которые, в свою очередь, являются корнем всего сущего. Истинное семя (истинная эссенция, *чжэнь цзин*) — истинная сущность пневм *инь* и *ян*. «Покой желтого золота» (*хуан цзин ши*) — еще одно название желтого двора — среднего киноварного поля. Следовательно, здесь речь идет о направлении истинной сущности *ян ци* и *инь ци* в желтый двор, где они, соединившись, порождают «сияющую жемчужину» (*мин чжу*) — еще один синоним бессмертного зародыша. Его наличия в теле адепта, согласно внут-

ренней алхимии, достаточно для обретения земного бессмертия, для чего не обязательна полная трансформация тела адепта или создание нового тела.

Все четверостишие является превосходной иллюстрацией даосского учения о подобии микро- и макрокосма (космические сокровенное и женственное соотносятся с *инь ци* и *ян ци* в человеческом теле и т. п.).

Стиху соответствует гексаграмма «препятствие» (*цзянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *кань*.

[56(40)]

Редко кто из мирян поймет, что такое врата сокровенной женственности;

К чему же, скажите, попусту вы нос и рот обременяете?

Пусть неустанно трудитесь вы, вдохов и выдохов делая тысячи,

Но разве во́рона золотого этим поймать, этим схватить ли зайца?

«Врата сокровенной женственности» (или «сокровенного и женственного» — о «женственном» см. комментарий к стиху 55(39) — выражение опять же из чжана 6 «Дао-Дэ цзина»: «Врата сокровенной женственности — корень Неба и Земли. Он существует подобно нескончаемой нити, используй его без усилий». Под вратами понимается в макрокосмическом плане *Дао* как предельный источник *инь ци* и *ян ци*, а в микрокосмическом плане — закон равновесия *инь* и *ян*, энергетический средний центр — киноварное поле, энергетическое равновесие верхней и нижней, левой и правой частей тела. Именно этот-то закон равновесия, утверждает Чжан Бо-дуань, и не понимают профаны, стремящиеся обрести *Дао* посредством утруждения носа и рта — дыхательных упражнений, которые сами по себе, вне понимания цели — гармонизации *инь ци* и *ян ци*, абсолютно бесполезны для уловления «золотого ворона» и «[нефритового] зайца» — пневм *ян* и *инь* в из зрелости, зачинающих основу бессмертного зародыша.

Стиху соответствует гексаграмма «разрешение» (*цзе*), состоящая из триграмм *кань* и *чжэнь*.

[57(41)]

«Их имена различны, но вместе они родятся» — эти слова мало кто понимает.

«Эти двое — Сокровенное и вновь Сокровенное» — вот насущная Пружина.

Тот, кто жизненность хранит, тело восполняет, ясно должен понимать гексаграммы «приумножение» и «убыль».

Эликсир пурпурного золота и киновари наиболее духовен и удивителен.

убыль

приумножение

Это четверостишие соответствует в ицзиновской символике «Глав о прозрении истины» 41-й гексаграмме «Книги перемен» «убыль» (*сунь*), которая вместе со следующей, 42-й гексаграммой «приумножение» (*и*) упоминается прямо в данном тексте.

Первые две строки представляют собой намек на чжан 1 «Дао-Дэ цзина»: «Те двое родятся вместе, но их имена различны. Их вместе назову я Сокровенным. И Сокровенное вновь Сокровенным стало. Таковы врата всех тайн». В «Дао-Дэ цзине» «двое» — это два аспекта *Дао*-Пути: Сокровенное, безымянное, постоянное *Дао,* пребывающее в неявленности отсутствия (*у*), и его явление, обнаруживающееся в вещах, которое достигает в них и через них предела своего бытия, своего наличного воплощения и вновь возвращается к Сокровенному отсутствию, которое, в свою очередь, стремится к проявлению и т. д. Таким образом, этот круг вечного возвращения от Сокровенного к Сокровенному является в понимании Лао-цзы своеобразным механизмом, пружиной, стержнем бытия, ключом к тайне сущего. Это полностью понимает и Чжан Бо-дуань, истолковывающий, однако, данное место «Дао-Дэ цзина» применительно к микрокосмическим процессам, совершенствуемым внутренней алхимией. Для него двое Сокровенных, согласно универсальному принципу (*дао*) вечно переходящие одно в другое, являются полярными пневмами тела: *инь ци* (*у,* отсутствие) и *ян ци* (*ю*, наличие), — движущимися по микрокосмическому кругу внутри тела человека. Поток течет снизу вверх, затем сверху вниз и т.д., меняя при изменении направления и свой знак. Гармонизация, упорядочение этого процесса и есть, по Чжан Бо-дуаню, гарантия создания эликсира, «снадобья эликсира пурпурного золота и киновари» (*цзы цзинь дань яо*).

Гексаграммы *сунь* и *и*, упоминаемые в четверостишии и соответствующие данному и следующему стихам (по их соотнесенности с фазами внутреннеалхимического процесса), представляют собой соединение триграмм *дуй* (водоем) — внизу и *гэнь* (гора) — наверху (гексаграмма *сунь*) и триграмм *чжэнь* (гром) — внизу и *сунь* (ветер, дерево) — наверху (гексаграмма *и*). Графически обе гексаграммы являются как бы перевертышами, зеркальными отражениями друг друга (первая черта одной будет последней чертой другой и т.д.), что, по мысли Чжан Бо-дуаня, должно быть наглядным символом взаимообращаемости, циклической замкнутости кругообращения *иньных* и *янных* пневм. Таким образом, единство, гармония этих гексаграмм является как бы образом, знаком гармонизации пневмы тела адепта, ведущей его «жизненность» (*мин*) к совершенству и полагающей начало эликсиру бессмертия.

[58(42)]

В деянии скрыто начало пути, трудно людям его увидеть;

Достигнуто недеянье теперь, все начала отныне познаны.

Смотри на недеянье все же ты как на первейшую тайну;

Как же познать, что деяние составляет его основу?

«Деяние» (*ю цзо*) — синоним даосского *ю вэй*. С одной стороны, это целеполагающая деятельность человека, знаменующая отступление от *Дао*, с другой — действие самого *Дао* как принципа, явленного в вещах и их направляющего. В терминологии «Глав о прозрении истины» под деянием понимается «питание жизненности» (*сю мин*), под недеянием — «питание природной сущности» (*сю син*) — см. комментарий к стиху 9-му I части.

Внутренняя алхимия вначале учит создавать «трехсоставное снадобье» (*сань пинь да яо*), т. е. единение двойственных пневм трех родов, дающих начало эликсиру — золоту и киновари. После этого следуют упражнения по «охвату изначального» (*бао юань*), «созерцанию-актуализации сердца и хранению Одного» (*цунь синь шоу и*) и т. п., то есть медитативная практика, связанная уже не с регуляцией пневм тела, а с психической деятельностью в духе религиозной практики буддийских созерцателей. Обе эти стороны даосской йоги и представляют, собственно, то, что Чжан Бо-дуань называет «одновременным питанием природной сущности и жизненности» (*син мин шуан сю*) или «путем святых бессмертных» (*шэнь сянь дао*).

Таким образом, питание жизненности по времени предшествует питанию природной сущности, составляя его основу; однако питание природной сущности, будучи causa finalis устремлений даосского адепта, как бы предшествует логически питанию жизненности, не являющемуся самоценным и считающемуся только подготовительным этапом для величайшей тайны Истинного Сокровенного.

Таким образом, и в этом учении Чжан Бо-дуаня отразился принцип гармонизации противоположностей и их непрерывного круговращения, взаимоперехода, ко-

гда конец следует за началом и начало следует за концом. Принцип этот, имеющий своим архетипом онтологическое учение чжана 1 «Дао-Дэ цзина», наиболее четко изложен Чжан Бо-дуанем в предыдущем стихе 57(41).

Данному стиху соответствует гексаграмма «приумножение» (益) (о ней см. 57(41).

[59(43)]

В черном сокрытая белизна — это мать эликсира;

Женское, покоящееся в мужском, — это зародыш священный.

Великое Первоначало в печи со тщанием хранится;

Драгоценности в трех полях собрались, соответствуя трем террасам.

Первая строка четверостишия вновь говорит о взаимопревращаемости *инь—ян*, коренящихся друг в друге, и о взаимопревращаемости вообще как универсальном методологическом принципе внутренней алхимии. Белизна, скрытая в черном, — это серебро, скрытое в свинце, т. е. очищенная пневма, скрытая в пневме профанической. Кроме того, эта строка, равно как и следующая, содержит намек на чжан 28 «Дао-Дэ цзина»: «Знай свое белое и храни свое черное... Знай свою мужественность и храни свою женственность». В создании снадобья истинный свинец играет ведущую роль, и поэтому серебро, находящееся в недрах свинца, называется «матерью эликсира».

Вторая строка продолжает развивать те же идеи. Женское, покоящееся в мужском, — это ртуть, скрытая в киновари (вермиллионе).

В процессе создания эликсира, киноварного зародыша, истинная ртуть играет подчиненную роль, поэтому о ней говорится лишь как об «основе священного зародыша» (*шэн тай*).

«Великим Первоначалом» (*тай и*) называется одна из звезд созвездия *Цзывэйюань*. Здесь — метафора, обозначающая все тот же бессмертный зародыш, созревающий в печи тела даоса.

Три поля — три киноварных поля, т. е. три энергетических центра тела, три средоточия пневмы *ци*, играющие огромную роль в даосской религиозной практике (эта роль сопоставима с ролью чакр индийской йоги). Они, по даосскому учению, располагаются в нижней части живота, в районе солнечного сплетения и в голове.

«Три террасы» (*сань тай*) — три звезды в районе созвездия Большой Медведицы, расположенные одна над другой. Здесь — символ трех киноварных полей, их макрокосмическое соответствие. В организме, по уче-

нию внутренней алхимии, свинец локализуется в нижнем киноварном поле, а ртуть — в верхнем (после процедуры их перевертывания); их же соединение происходит в сфере земли — среднем киноварном поле — желтом дворе, под циклическим знаком *у цзи*.

Стиху соответствует гексаграмма «выход» (*гуай*), состоящая из триграмм *цянь* и *дуй*.

[60(44)]

В туманном и смутном ищи все наличные образы,
В пучинах бездонных найди истинное семя.

Отсутствие и наличие отсюда друг в друга проникают;

Я все еще не могу понять — как мыслью достичь свершенья?

Все это четверостишие (за исключением последней строки) является скрытой цитатой из «Дао-Дэ цзина»: первые две строки из чжана 21, а третья — из чжана 2. В тексте Лао-цзы под «туманным и смутным» (*хуан ху*) понимается недифференцированность, абсолютная безатрибутность *Дао*, подобно космическому лону, скрывающему зародыш вещей, их образы в виде способной к дальнейшему развитию «тончайшей пневмы» (*цзин*), семени, энергии. Именно с нее начинается процесс мировой дифференциации, завершающийся возвращением сущего (бытия) вновь в лоно *Дао* отсутствия.

У Чжан Бо-дуаня «туманное и смутное» — это чистый, не распавшийся на цвета спектра и оттенки белый свет *ян ци*, в то время как бездонные пучины мрака — обозначение глубин пребывающего в покое *инь ци*, высший предел покоя *инь* (*инь цзи цзин*).

Вообще же, за общими фразами этого четверостишия скрывается указание на вполне конкретную практику внутренней алхимии. Адепт посредством дыхательных упражнений направляет сгустившийся дух в пещеру пневмы (нижний *дань тянь*), что должно привести к возвращению сердца (*синь*) к корню (*гэнь*). Затем максимально успокаивается дыхание (нечто вроде знаменитого зародышевого дыхания, описанного Гэ Хуном) и тело достигает максимальной релаксации (погружается в пучину предельного покоя *инь*), что является условием порождения истинной ртути, используемой для создания бессмертного зародыша.

Затем адепт приступает к питанию *ян* и начинает посредством созерцания и дыхательных упражнений нагрев одного из киноварных полей (видимо, нижнего). Разогретая пневма направляется в глаза, и сердце ощущает свет туманного и смутного. Соответственно, таким образом рождается истинный свинец *ян ци*. Обе пневмы направляются в желтый двор (среднее кино-

варное поле), где они сочетаются, зачиная бессмертный зародыш.

Под отсутствием здесь Чжан Бо-дуань опять-таки понимает *инь ци* (бездонная пучина), а под наличием *ян ци* (туманное и смутное) и соответствующие им стихии воды и огня. Их единение и взаимопереход — залог зачатия бессмертного зародыша.

Последняя строка содержит осуждение людей, занимающихся лишь спекуляциями относительно *Дао* и не стремящихся к его практическому осуществлению.

Стиху соответствует гексаграмма «перечение» (*гоу*), состоящая из триграмм *сюнь* и *цянь*.

[61(45)]

Четыре образа вместе сошлись — субстанция сокровенная появилась;

Пять стихий обрели полноту — пурпурное золото светит.

Зародыш рожденный в рот вошел, путь открыт к совершенной мудрости;

Драконовых духов безмерно число, и все они в страхе дрожат.

Четыре образа — здесь четыре триграммы, символизирующие четыре состояния пневмы-*ци*: огонь (*ли*), вода (*кань*), небо (*цянь*) и земля (*кунь*). Символические животные, связанные с этими триграммами, — зеленый дракон, белый тигр, киноварно-красная птица и темный (черный, таинственный) воин. Соответствуют они, как уже неоднократно говорилось выше, и стихиям с их пространственной символикой. Их соединение в среднем дворце — киноварном поле приводит к гармонизации пневм пяти стихий (середина, центр связаны со стихией земли) и их целокупности, что также на языке внутренней алхимии называется встречей трех семей (см. выше). Таким образом, зачинается бессмертный зародыш — «пурпурное золото» (*цзы цзинь*).

Далее речь идет о пути выхода уже созревшего нового бессмертного тела адепта из материнской утробы — старого тела. Будучи пневменным по своему характеру, оно поднимается по киноварным полям и каналам до уровня рта, где и дозревает окончательно, после чего доходит до верхнего киноварного поля (головной мозг), часто называемого также «сферой совершенномудрого» (*шэн юй*). Затем окончательно обретает самостоятельность, приобщаясь к сонму бессмертных. Чжан Бо-дуань в последней строке четверостишия намекает, что бессмертный даос выше всех духов, в том числе и самых царственных (дракон), и его величие повергает духов в изумление и трепет.

Стиху соответствует гексаграмма «воссоединение» (*цуй*), состоящая из триграмм *кунь* и *дуй*.

[62(46)]

Закончен пир на цветочном пруду, луна явным светом лучится;

Дракона золотого оседлав, я посещу пурпурные пределы.

Когда увижусь в тех краях с бессмертными небожителями,

В морях, полях, горах, ложбинах смогу жизнь найти тогда.

«Цветочный пруд» (*хуа чи*) — один из центров тела, место пребывания пневм воды и огня, средоточие «изначальной пневмы» (*юань ци*), по-видимому, синоним терминов «изначальное море» (*юань хай*) и «море пневмы» (*ци хай*), т. е. живот. Пир закончен, т.е. закончено вкушение снадобья, процесс его создания. Сияющая ясным светом луна — целостность пневмы металла, *иньной* пневмы (*цзинь ци*). Напротив, «золотой дракон» (или, точнее, «металлический дракон» — *цзинь лун*) — символ единства *инь ци* (металл) и *ян ци* (дракон — знак дерева и соответственно *ян*). «Оседлать золотого дракона» — овладеть, собрать, соединить пневмы *инь* и *ян* (дерево и металл) в теле адепта. «Пурпурные пределы» (*цзы вэй*) — одно из названий «центрального дворца» (*чжун гун*) — среднего киноварного поля или центра за межбровьем; изначально — название созвездия.

Общий смысл первых двух строк состоит в следующем. Когда снадобье, бессмертный зародыш, уже готово, тогда *инь ци* тела адепта обретает полноту и вбирает в себя *ян ци* («сок дерева» — *му е*), которое таким образом соединяется с «сущностью (семенем) металла» (*цзинь цзин*) и направляется в среднее киноварное поле, где запечатывается и сохраняется. Под «бессмертными небожителями» здесь опять-таки понимаются различные состояния *инь—ян ци,* различные ступени трансформации пневм (девять перегонок, семь возвращений, восемь возвратов, шесть пребываний), в результате которых две пневмы становятся нераздельными. Когда созданный киноварный эликсир помещается адептом в треножник среднего дворца, тогда все эти виды пневм встречаются в сфере земли (среднем киноварном поле, среднем дворце), после чего зародыш начинает медленно созревать. Когда он созрел оконча-

тельно, став новым бессмертным телом адепта, тогда происходит рождение младенца (см. выше), «дух преображается» (*шэнь хуа*) и адепт обретает единство с *Дао* (*юй дао вэй и*). Теперь адепт обрел абсолютную свободу и единение со вселенной. Отныне весь мир стал его домом и нет для него в мире ничего чуждого, никаких препятствий. Таков плод таинств внутренней алхимии по учению «Глав о прозрении истины».

Стиху соответствует гексаграмма «подъем» (*шэн*), состоящая из триграмм *сюнь* и *кунь*.

[63(47)]

Следует знать выплавления питания перегнанной киновари способы;

Для этого нужно в домашнем саду посеять ее семена.

Зачем понапрасну мехи раздувать, силы свои тратя?

Естественно созреет эликсир, родится из него духовный зародыш.

«Домашний сад» — различные энергетические центры (треножник, киноварные поля) человеческого тела. Адепт внутренней алхимии должен собрать в этих центрах потоки пневм — энергий (семена) по принципу «сродства видов» (*тун лэй*) и взращивать их посредством питания внутренним огнем и т. п., полагаясь, однако, более на естественные закономерности циркулирования энергии в теле и фазы этого циркулирования, нежели на различные искусственные приемы (дыхательные упражнения, раздувание мехов и т. п.), которые в неподходящее время могут скорее повредить, нежели помочь адепту.

Если же он следует естественности, то духовный зародыш благополучно созреет и станет новым телом адепта — бессмертного, которое и покинет, родившись, вскормившее его лоно — прежнее тело.

Стиху соответствует гексаграмма «истощение» (*кунь*), состоящая из триграмм *кань* и *дуй*.

[64(48)]

Смотри, не расходуй силы свои на изощренные лживые методы;

Остерегись от других семейств получать к бессмертию ведущие рецепты.

В сосуд постепенно ты добавляй вино, жизнь продлевающее;

Внутри треножника найдешь напиток, возвращающий *хунь* — разумную душу.

Это четверостишие продолжает развивать мысли предыдущего стиха. Первая его строка предостерегает адепта даосизма от злоупотребления второстепенными вспомогательными упражнениями (дыхательные упражнения, гимнастика и т. п.), а вторая содержит скрытую критику как внешней алхимии, так и вообще употребления каких-либо внешних средств для обретения бессмертия (рецепты других семейств).

Напротив, третья и четвертая строки содержат положительное наставление адепту: ему предписывается заниматься только внутренней алхимией, созданием в сосудах и треножниках тела (киноварных полях) бессмертного зародыша посредством соединения «продлевающего жизнь вина» (*янь мин цзю*) и «напитка, возвращающего *хунь* — разумную душу» (*фань хунь цзан*). Первый термин обозначает *иньную* пневму металла, его семя (*цзинь цзин*) и сущность, а второй — «*янную* пневму дерева», «древесный сок» (*му е*), уже знакомые нам как свинец и ртуть, *кань* и *ли* и т. п.

Стиху соответствует гексаграмма «колодец» (*цзин*), состоящая из триграмм *сюнь* и *кань*.

[65(49)]

На снежных горах отпробуй раз сливок;

Влей их в печь превращений теперь, что на востоке, в области

Если пройти через гору Куньлунь, направляясь на северо-запад,

Придешь туда, где фею Ма-гу встретил Чжан Цянь когда-то

«Снежные горы» (*сюэ шань*) — горы в западной части Китая. Здесь — символ запада и металла, *инь ци*.

«Сливки» (*ти ху*) — здесь обозначение «золотого раствора» (*цзинь е*), толкуемого как «сок (или раствор) металла», т. е. опять же *инь ци*.

«Печь превращений восточного *ян*» (*дун ян цзао хуа лу*) — область северо-востока, место, где начинается возрастание *ян* и убывание *инь*. В практике внутренней алхимии — один из центров тела, связанный с началом алхимического делания.

Куньлунь — мифическая высочайшая гора мира, якобы расположенная на западе; в терминологии внутренней алхимии — макушка головы, головной мозг, верхнее киноварное поле. Здесь северо-востоку предыдущей строки противопоставляется северо-запад, место максимального расцвета *инь* и умаления *ян*.

Ма-гу — одна из бессмертных фей; здесь олицетворение женской пневмы *инь ци*.

Чжан Цянь (II в. до н. э.) — знаменитый путешественник по Средней Азии и дипломат времен ханьского императора У-ди (140—87 гг. до н. э.). Здесь выступает как олицетворение мужской пневмы *ян ци*.

Общий смысл данного четверостишия заключается в описании внутреннеалхимического упражнения по направлению энергий тела по замкнутому кругу, образуемому двумя основными каналами (*цзин*) энергий: *ду мо* («вена контроля») и *жэнь мо* («вена управления»). Одна из них начинается в промежности, проходит по позвоночнику через макушку и оканчивается у верхней губы. Вторая начинается у нижней губы, проходит по середине туловища и заканчивается в промежности. По одной вверх движутся потоки *ян ци*, по другой вниз — *инь ци*.

Даосский адепт направляет пневму *инь* в печь превращений, т. е. в сферу *ян*, поднимает ее до макушки

головы, после чего спускает вниз, где и происходит ее встреча и соединение со встречным потоком *ян ци*. Таким образом, пневма тела совершает полный круг по микрокосму, двигаясь с северо-востока к северо-западу (нижние передняя и задняя части тела) через Куньлунь (голову).

Стиху соответствует гексаграмма «смена» (*гэ*), состоящая из триграмм *ли* и *дуй*.

[66(50)]

Люди, не знающие о семени *ян*, о том, кто гость, кто хозяин,

Как могут тогда распознать близких и дальних?

Искусство внутренних покоев закрывает дверь, ведущую к успеху;

Ведь скольких легкомысленных людей ошибка погубила эта!

«Семя (или сущность) *ян*» (*ян цзин*) здесь — *янная* пневма, вызревающая в глубинах *инь*. Графически изображается непрерывной чертой в триграмме «вода» (*кань*, ☵). В терминологии внутренней алхимии рассматривается как основа жизненности.

«Хозяин и гость», «близкие и дальние» — обозначение различных стадий внутреннеалхимического процесса, когда ведущую роль играют попеременно то *янные*, то *иньные* пневмы, которые таким образом выполняют то ведущую функцию («хозяин»), то подчиненную («гость»). О значении терминов «гость» и «хозяин» см. выше, комментарий к 4-му стиху I части. Так, например, в той стадии алхимического процесса выплавления киноварного зародыша, когда упор делается на совершенствовании «природной сущности» (*син*), хозяином является дух (*шэнь*), ассоциируемый с природной сущностью, а гостем — пневма (в собственном, узком смысле, в отличие от широкого, согласно которому и дух тоже является видом утонченной пневмы), ассоциируемая с жизненностью. Подробнее см. комментарий к 9-му стиху I части. Когда совершенствуется жизненность, то ситуация становится противоположной.

Заключительные строки стиха представляют собой филиппики против последователей сексуальной практики искусства внутренних покоев, считавших, что под гостем и хозяином следует понимать мужчину и женщину, и смотревших на правильно совершенное соитие как на лучший путь, ведущий к питанию пневмы и бессмертию. В отличие от них Чжан Бо-дуань, равно как и вся сформировавшаяся традиция внутренней алхимии, понимает соитие как иерогамию *иньных* и *янных* пневм в теле адепта, о чем уже неоднократно говорилось выше.

Стиху соответствует гексаграмма «жертвенник» (*дин*), состоящая из триграмм *сюнь* и *ли*.

[67(51)]

Любое из бесчисленных существ стремится возвратиться к корню;

Кто возвратился к корню, жизненность обрел опять, став постоянно сущим.

Но тех, кто знает постоянство, вернулся к корню, трудно встретить средь людей;

О тех же, кто порочное творит, зло возлюбя, повсюду можно услышать.

Первые две строки четверостишия представляют собой видоизмененную цитату из чжана 16 «Дао-Дэ цзина»: «Ведь любое из бесчисленных существ возвращается к корню. Возвращение к корню называют покоем. Покой называют возвратом к жизненности (судьбе, естественной участи — *мин*). Возврат к жизненности называют постоянством». Лао-цзы рассматривает покой, один из атрибутов *Дао*, как корень движения (ведь и само *Дао*, в качестве Небесной оси или Пружины будучи неподвижным, приводит в движение мироздание, в свою очередь являющееся вечным взаимопереходом движения в покой и покоя в движение). Вместе с тем возвращение к корню, к сверхбытию *Дао* (а именно в «Дао-Дэ цзине», чжан 6, слово «корень» впервые употребляется в онтологическом смысле: «Врата сокровенной женственности [«самки», *пинь*] — корень Неба и Земли»). Возвращение к корню означает возвращение к *Дао* как источнику жизненности (*мин*) и обретение вечной жизни. Однако этого достичь чрезвычайно трудно, лишь незначительному числу людей это удавалось. При этом они, как правило, оставались в безвестности, тогда как шарлатаны и невежды пользуются громкой славой.

Стиху соответствует гексаграмма «молния» (*чжэнь*), состоящая из двух триграмм *чжэнь*.

[68(52)]

Оу Е близким передал умение делать мечи,

Уравновешены мягкость и твердость металла, воды, и завершен меч Мо-е.

Кого бы ни встретил владелец меча, намеренья все он знает;

Нежить на тысячу ли вокруг ударом молнии сражена.

Согласно комментарию Се Дао-гуана, данное четверостишие является метафорой создания киноварного эликсира.

Оу Е — полулегендарный оружейный мастер эпохи Чунь-цю, создавший меч Мо-е (Мо-се), обладавший исключительными и почти сверхъестественными качествами, рецепт изготовления которого он будто бы передал потомкам. Его изготовление предполагало доскональное понимание принципов ковки и плавки, использование твердости и мягкости. Здесь речь идет о духовном мече, сделанном не из металла, а из пневм *инь* и *ян*. Однако, судя по тексту Чжан Бо-дуаня, можно предположить и то, что здесь говорится лишь об *иньных* пневмах (*инь ци*) металла и воды. Как уже говорилось, внутренняя алхимия использует *инь ци* для создания бессмертного тела, состоящего уже из одной лишь чистейшей пневмы *ян* (*чунь ян*).

Впрочем, из комментария Дун Дэ-нина следует, что в данном случае под металлом нужно понимать не стихию «металл», а пневму (*ци*) вообще: подобно тому как меч делается из металла посредством переплавок и ковки, так же и бессмертный зародыш выплавляется в киноварном поле из пневм тела адепта.

Владение мечом Мо-е дает его хозяину ряд преимуществ; по учению даосизма, выплавление эликсира наделяет адепта сверхъестественными способностями и силами экзорциста.

Стиху соответствует гексаграмма «сосредоточенность» (*гэнь*), состоящая из двух триграмм *гэнь*.

[69(53)]

Бью в бамбуковый барабан, черепаху зову нефритовый гриб проглотить;

Ударяю по струнам цитры, призываю феникса выпить скипетр-нож.

Когда проникнут в тело мое, появится блеск золотой,

Но не следует с профанами рассуждать о принципе этом вовсе.

Игра на бамбуковом барабане и цитре символизирует привлечение *инь ци* и *ян ци*, соответствующих по сродству видов игре на этих инструментах. Бамбук в даосизме также является символом опустошения сердца. Черепаха — символ севера, стихии воды и, таким образом, зрелой *иньной* пневмы, черного свинца. Призывание черепахи, глотающей продлевающее жизнь снадобье — «нефритовый гриб» (*юй чжи*), символизирует собирание в теле адепта *инь ци* для создания эликсира.

Феникс, напротив, является символом юга, стихии огня и зрелой *янной* пневмы, красной ртути. Призывание феникса, пьющего снадобье долголетия (*дао гуй*; «скипетр-нож», по одним комментариям — название снадобья, по другим — указание на малую дозу, достаточную для достижения эффекта от его приема), символизирует собирание зрелого *ян ци* в теле адепта и сплавление его с *инь ци* черепахи. После обретения бессмертия тело адепта преображается, трансформируется, приобретая сверхъестественные качества и золотой блеск. Сияющий круг также появляется перед глазами адепта в конце занятий внутренней алхимией. Но все это, заверяет Чжан Бо-дуань, эзотерические тайны, недоступные профанам.

Стиху соответствует гексаграмма «течение» (*цзянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *сюнь*.

[70(54)]

Если пневмы родственных видов в снадобье сошлись, будет закончен образ;

Если Путь-*Дао* в тончайшей своей тиши — самоестественность пребудет в гармонии.

Если одно лишь зерно одушевленного эликсира проглочено и попало в живот,

Значит, пойму я сразу, что жизненность отнюдь не исходит от Неба.

Субстанции, переплавляемые в процессе внутренней алхимии, являются «спермой» (*цзин*), точнее — энергией, овеществлением которой является сперма, пневмой (*ци*) и духом (*шэнь*). Слово «пневма» в данном случае употребляется в особом терминологическом значении, т. к., строго говоря, и сперма, и дух являются модификациями пневмы-*ци*. Соединение этих пневм, субстанций родственных видов, ведет к созданию условий для зачатия бессмертного зародыша. Однако манипуляции с ними относятся только к «совершенствованию жизненности» (*сю мин*), телесности и являются «деянием» (*ю вэй*). «Тончайшая тишь» (*си и*) — выражение, восходящее к чжану 14 «Дао-Дэ цзина»: «Смотрю на него и не вижу, — именую его тончайшим (*и*). Слушаю его и не слышу, — именую его тишайшим (*си*). Хватаю его и не могу удержать, — именую его неуловимым (*вэй*)». Традиционно эпитеты *и си* означают неоформленность, безвидность и сокрытость *Дао*-Пути в его отсутствии. Приобщение к его покою и «самоестественности» (*цзы жань*) посредством созерцания охватывает уже «совершенствование природной сущности» (*сю син*) и относится к «недеянию» (*у вэй*). Таким образом, первые два стиха четверостишия кратко описывают две стороны даосской практики как дополняющие друг друга и основывающиеся на даосской онтологии (*Дао*-сокровенное, *у вэй*, возвращается к себе).

«Зачатие зародыша» в киноварном поле (или создание «одушевленного эликсира» — *лин дань*) приводит, согласно Чжан Бо-дуаню, к «возвращению к жизненности» (*фу мин*), коренящейся в самом человеке и восстановленной волей самого человека, а не Неба. Несмотря на явное расхождение здесь с неоконфуцианством, именно в этом пункте заметно влияние даосизма на его формирование (в особенности в сфере термино-

логии). Обретение бессмертия приводит к единению адептов с «Сердцем Неба» (*тянь синь*; ср. «сердце *Дао*», *дао синь* неоконфуцианства) и с *Дао*-Путем, определяемым как «Небесный принцип» (*тянь ли*). Видимо, общее развитие идеологии в период Сун было направлено в одну и ту же сторону и создание неоконфуцианства Чжу Си как бы подвело итог идейному брожению этого периода.

Стиху соответствует гексаграмма «невеста» (*гуй мэй*), состоящая из триграмм *дуй* и *чжэнь*.

[71(55)]

Рдеющие золото и киноварь можно за день завершить,

Если почтительнейше внимать древних бессмертных ученью.

Кто говорит: нужно девять сроков или три года для этого,

Те лишь растягивают срок, время растрачивая.

Это четверостишие еще раз подчеркивает внутренний характер алхимии Чжан Бо-дуаня, которая здесь провозглашается сущностью учения всех бессмертных, древней эзотерической традиции. Успех во внутренне-алхимическом делании зависит не от сроков и обстоятельств, а от правильности силы концентрации, равно как и умения питать природную сущность. Тогда дело создания совершенного бессмертного зародыша, рдеющих золота и киновари можно свершить и за один день.

Стиху соответствует гексаграмма «изобилие» (*фэн*), состоящая из триграмм *ли* и *чжэнъ*.

[72(56)]

В совершенствовании великого снадобья легкое есть и трудное;

Следует знать, что исходит от нас, а что исходит от Неба.

Если силы свои не собрал, чтоб скрытое Благо-*Дэ* утвердить,

То бесов толпы в движенье придут, препятствия станут чинить.

Истинный путь к бессмертию, учит Чжан Бо-дуань, состоит в создании внутреннего «великого снадобья» (*да яо*). Однако в этом процессе помимо его двухсоставности, отмечавшейся ранее (природная сущность и жизненность), есть и еще одна двойственность: это процессы, подвластные самому человеку, и процессы, проистекающие от Неба (*Дао*). Например, человек может посредством созерцания выпрямлять свое сердце, питать природную сущность, но она сама дарована ему Небом (см. выше многократно отмечавшиеся пункты сближения с преднеоконфуцианскими и неоконфуцианскими концепциями). Эта дуальность оборачивается двойственностью алхимического и этического. Все алхимические упражнения тщетны, если до этого человек не развил своих благих качеств, выявив в них свою дарованную Небом природу. Таким образом, этическое совершенствование, упражнения в выявлении гуманности и Блага-*Дэ* должны предшествовать собственно алхимической практике, которая в противном случае может привести адепта к краху и гибели (нападениям бесов и демонов). Сам принцип приоритета этического отмечается уже в «Баопу-цзы», где совершение добрых дел является необходимым условием обретения бессмертия и гарантией права приступить к плавке эликсира, но в полной мере он развивается именно в медитативной традиции внутренней алхимии с ее упором на интроспекцию и созерцание.

Стиху соответствует гексаграмма «странствие» (*люй*), состоящая из триграмм *гэнь* и *ли*.

[73(57)]

Члены триады вселенской извечно грабят друг друга: мгновенье вкуси —

Пружина *Дао*-Пути и *Дэ*-Блага святых бессмертных такова.

В умиротворении мириады превращений, в упокоении всякая мысль;

Сотня костей пребывает в норме — недеяния доказательство здесь.

Все это четверостишие представляет собой видоизмененную цитату из «Иньфу цзина» («Книги о единении сокрытого») — подробнее см. комментарий к 38(22). В «Иньфу цзине» говорится: «Небо и Земля грабители всего сущего, все сущее — грабитель человека, человек — грабитель всего сущего. Трое грабителей пребывают в согласии, и вселенская триада умиротворяется. Поэтому говорится: вкуси свое время, упорядочь свои кости. Двинь свою пружину, и мириады превращений умиротворятся».

Здесь подчеркивается даосское учение о единстве и взаимосвязи всего сущего. Все в космосе существует за счет другого, как бы «ворует» его бытие. Весь космос представляет собой единый организм, где ничто не является самосущим, сущим «в себе и для себя». Все сущее родится благодаря пневмам *инь—ян* Неба и Земли. Человек использует все сущее как для удовлетворения жизненных потребностей, так и в качестве материала для своей производственной деятельности.

В свою очередь, все сущее также ворует энергию человека. Таким образом, космическая триада китайской философии оказывается Тремя Грабителями и их гармония — гармония Вселенной. Иероглиф *ши*, «съесть», «вкусить», объясняется обычно как *сы*, «вскармливать», «выращивать». Если человек вкушает (в самом широком смысле) в подходящее время, то его организм здоров и кости упорядочиваются. Правильное использование космического ритма для достижения поставленной цели (в даосизме — бессмертия) является вкушением в должный момент. Человек как бы крадет у природы ее силы для собственного блага, «плывет по течению природы в нужном направлении». Это еще раз подтверждает, что древнедаосский принцип (*у вэй*) отнюдь не противоречит мировоззренческим установкам

позднего даосизма. Это же относится и к внутренней алхимии, адепт которой использует протекающие в организме процессы для создания нового бессмертного тела.

Стиху соответствует гексаграмма «проникновение» (*сюнь*), состоящая из двух триграмм *сюнь*.

[74(58)]

В «Книге о единении сокрытого» больше трехсот драгоценных знаков;

В «Книге о *Дао*-Пути и *Дэ*-Благе» пять тысяч духовных письмен.

С древности до настоящего времени бессмертных, взошедших на Небо, число несчетно,

Все они черпали понимание истины из этих творений всегда.

«Книга о единении сокрытого» — «Иньфу цзин» — см. выше, ее объем — 447 или (краткая версия) 370 знаков. Пять тысяч духовных письмен «Книги о *Дао*-Пути и *Дэ*-Благе» — «Дао-Дэ цзин» (5000 знаков). Оба текста почитались в даосской традиции как книги высшего откровения, восходящие к Хуан-ди и Лао-цзы. В традиции внутренней алхимии трактовались символически как тексты по ее методологии, правильное понимание которых — ключ к собственно алхимической практике.

Стиху соответствует гексаграмма «радость» (*дуй*), состоящая из двух триграмм *дуй*.

老君

[75(59)]

Если даже обильная мудрость твоя превосходит познания Яня и Миня,

Все же, не встретив истинного учителя, полного негде достичь понимания.

Если у тебя есть только лишь канонические книги искусства киновари, а устного наставленья ты лишен,

Кто ж научит тебя, как зачать духовный зародыш?

Весь данный стих посвящен одной теме — важности передачи традиции непосредственно от постигшего *Дао* учителя. Сколь бы ни были важны канонические тексты, такие как «Дао-Дэ цзин» и «Иньфу цзин», о которых говорится в предыдущей главе, однако их учение становится действенным лишь в приложении к конкретным наставлениям учителя, не фиксируемым ни в каких текстах. Из этого, в частности, следует подтверждение предположения о методологическом характере даосских философских сочинений, содержание которых не противоречит даосской религиозной практике, а скорее является общей теорией последней.

Упоминаемые в стихе (первая строка) Янь и Минь — ученики Конфуция: его любимец Янь Хуэй и Минь Цяньцзы.

Стиху соответствует гексаграмма «раздробление» (*хуань*), состоящая из триграмм *кань* и *сюнь*.

[76(60)]

Следует до конца уяснить обезьяны-сердца в вершок пружину;

Соверши три тысячи дел благих — и с Небом тогда сравнишься.

Самоестественность треножником владеет, где можно варить дракона и тигра;

Зачем же привязанным быть к семье, любить сыновей и жен?

Данный стих посвящен даосским методам психотехники — достижению особых просветленных состояний сознания. В китайской религиозно-философской традиции сердце не столько орган, сколько синоним сознания. Первоначально сердце рассматривалось как некий мыслящий орган, расположенный в центре груди, причем орган прежде всего именно сознающий, мыслящий, а не чувствующий. Подобно рода взгляд на сердце характерен для очень многих культур: Китая, Индии («Этот атман в сердце (*хридайя*) моем...» — «Упанишады») и Средиземноморья (ср. «умную молитву» исихастской традиции в православии, предполагающую низведение ума в сердце). Позднее в Китае словом «сердце» (*синь*) просто стало обозначаться сознание, что хорошо видно по буддийским переводам, где этим словом передаются санскритские термины *читта* (психика) и *нама* (психическое, в оппозиции *нама—рупа*, «имя и форма», «психическое и физическое»).

В позднем даосизме, в котором под буддийским влиянием бессмертие все в большей степени начинает восприниматься как особое состояние сознания, его пробуждению, медитативным методам, созерцанию начинает придаваться все большее внимание. При этом следует отметить, что и практика «совершенствования жизненности» (*сю мин*) также предполагала медитативное углубление и созерцание движения пневмы (*ци*) по тем или иным каналам тела, поскольку в соответствии с даосской теорией *ци* следует за мыслью (*и*).

В данном стихе просматривается и связь между даосской психотехникой и этикой. По существу, в данном стихе повторяется тезис, изложенный еще в «Баопуцзы», согласно которому совершение трех тысяч добрых дел без какого-либо дурного (оно сразу аннулирует все результаты благих поступков) является необходи-

мым предварительным условием практики достижения бессмертия. Здесь о добрых делах говорится как о предпосылке «уравнивания с Небом» (*ци тянь*), т. е. о достижении исконного прежденебесного состояния.

На данном этапе процесс варки дракона и тигра (истинных ртути и свинца) должен протекать совершенно естественно, без каких-либо усилий.

В заключительной строке Чжан Бо-дуань вновь говорит о большей цельности пути даосского совершенствования по сравнению с мирскими ценностями (см. 1-й стих I части).

Стиху соответствует гексаграмма «ограничение» (*цзе*), состоящая из триграмм *дуй* и *кань*.

[77(61)]

Не выплавившие перегнанную киноварь должны быстро ее выплавлять.

Если ее переплавили, начали перегонять — знать надо, когда пора прекратить.

Если намеренья ты не оставил держаться за полную мощь,

Не избежать тебе однажды встречи со смертным позором.

Вначале Чжан Бо-дуань вновь призывает людей стать на путь даосского совершенствования, внутренней алхимии. Для мужчин, согласно даосизму, лучшее время занятий ею — возраст от 16 до 56 лет, а для женщин — от 14 до 49 лет, т. е. возраст, когда жизненная сила созрела, дошла до своего расцвета и не пришла еще в старческий упадок.

Далее Чжан Бо-дуань вновь ставит вопрос о важности знания момента прекращения использования огня (*хо хоу*), т. е. дыхательных упражнений, выполняющих во внутренней алхимии те же функции, что физический огонь во время занятий лабораторной алхимией.

Согласно даосской теории, огонь следует останавливать в двух случаях: 1) когда только что в *дань тянь* собраны пневмы — ингредиенты снадобья бессмертия и 2) когда бессмертный зародыш полностью созрел, обрел полную мощь. Продолжение использования огня и в том и в другом случаях приведет к разрушению эликсира и к полной неудаче в поисках бессмертия.

Данному стиху соответствует гексаграмма «внутренняя правда» (*чжун фу*), состоящая из триграмм *дуй* и *сюнь*.

[78(62)]

Следует знать, что двери, ведущие в смерть, ведут также и в жизнь;

Однако не смей утверждать совсем, что можно назвать жизни врата смерти вратами.

Если встретился ты с убиеньем Пружины, понял, отчего переворачивается все,

То начал ты понимать, конечно, что милосердие рождается во зле.

Данный стих достаточно сложен и обладает несколькими планами. Вначале приводится распространенное высказывание, цитируемое в знаменитом эротическом романе «Цзинь, Пин, Мэй» («Цветы сливы в золотой вазе», XVI в.) и приписывающееся даосскому бессмертному Цзунли Цюаню: «Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также». Здесь имеется в виду женское лоно и дающее жизнь, и отнимающее ее из-за растрачивания жизненной силы во время полового акта. Это высказывание предполагает и характерное для мифологического мышления отождествление материнского лона и могилы: ср. инициационные ритуалы, во время которых посвящаемый переживает символическую смерть и погребение, за которыми следует новое рождение-воскресение.

С другой стороны, «вратами смерти» (*сы ху*) называется область нижнего *дань тянь* — «море пневмы» (*ци хай*), через которую проходит овеществляемая в виде спермы жизненная сила перед тем, как истечь и сократить таким образом жизнь человека. «Врата жизни» (*шэн мэнь*) — ноздри и рот, через которые человек получает с дыханием жизненную энергию.

И наконец, космологически *ян* (жизнь) постоянно порождает *инь* (смерть), а *инь*, в свою очередь, порождает *ян*.

Две последние строки стиха представляют собой видоизмененные цитаты из «Инь фу цзина»:

1) Стоит Небу проявиться, убивая Пружину (Дао, естественный и должный миропорядок, норма), — и перемещаются звезды, меняются местами созвездия. Стоит Земле проявиться, убивая Пружину, — и выползают на сушу драконы и змеи. Стоит Человеку проявиться, убивая Пружину, — и Небо и Земля переворачиваются. Стоит Небу и Земле проявиться в гармонии — и мириады превращений утверждаются окончательно.

2) Жизнь — корень смерти. Смерть — корень жизни. Милосердие рождается во зле. Зло рождается в милосердии. Ср. в русской культуре:

Над водами, стихнувшими в безмятежности
Вечера ясного, бродит туман.
В последней жестокости есть капля нежности
И в Божией правде Божий обман.

З. Н. Гиппиус

Общий смысл стиха: человек, практикующий внутреннюю алхимию, должен понять принципы чередования *инь—ян*, познать механизм функционирования микрокосма и, повернув вспять его направленные к смерти процессы, достичь бессмертия.

Стиху соответствует гексаграмма «переразвитие малого» (*сяо го*), состоящая из триграмм *гэнь* и *чжэнь*.

[79(63)]

Несчастье и счастье — опора друг друга, одно сокрыто в другом;

Одно за другим идет неизменно, словно за телом тень.

Если ты сможешь перевернуть Пружину жизни и смерти,

Немедленно в схваченном произойдет перемена, из горя творящая счастье.

Данное стихотворение совершенно отчетливо, прямым текстом объясняет суть изощренного предыдущего стиха, утверждая, что задача внутренней алхимии — превращение смерти в бессмертие пониманием принципов протекания микрокосмических процессов и их переворачиванием.

В первой строке скрыта цитата из чжана 58 «Дао-Дэ цзина» («Горе — опора счастья, счастье — опора горя»), неоднократно цитировавшаяся в памятниках китайской литературы (см., например, оду поэта III—II вв. до н. э. Цзя И «Птица смерти»).

Стиху соответствует гексаграмма «уже конец» (*цзи цзи*), состоящая из триграмм *ли* и *кань*, символизирующая гармоническое сочетание послебесных *ян ци* и *инь ци* (гексаграмма с полной уместностью черт).

[80(64)]

Совершенствуйся, в хаос привычки смешав, так умеряя блеск;

Круглое круглым пусть будет всегда, квадратное будет квадратным.

Ясность и мрак восстают из непостижимого для человека;

Как научить мне людей понять, как им узреть и действие, и покой.

Это заключительный стих II-ой, основной и самой большой по объему, части «Глав о прозрении истины».

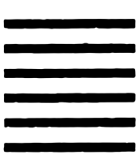
Первая строка содержит намек на чжан 4 «Дао-Дэ цзина»: «Притупи свою остроту, освободи свои путы, умерь [дословно: «гармонизуй», *хэ*] свой свет, воссоедини свои пылинки». Речь здесь идет о своеобразном смирении, заключающемся в преодолении ограничений индивидуальности и индивидуалистических мотиваций в стремлении к единению с универсумом.

Эта же идея развивается и ниже: «Пусть ваше "да" будет "да", а ваше "нет" — "нет", а что свыше того, то от лукавого». Этот стих (круглое — просто круглое, квадратное — просто квадратное) по видимости противоречит изощренному релятивизму предшествовавших стихов, а в действительности дополняет его подобно «голубиной простоте», дополняющей «змеиную мудрость». Круглое — символ Неба, *Дао* и *ян*. Квадратное — символ Земли, *Дэ* и *инь*.

Чжан Бо-дуань призывает здесь к полной гармонии, равновесию между движением и покоем, *инь* и *ян* и т. д.

Стиху соответствует гексаграмма, являющаяся как бы зеркальным отражением предыдущей, отвечающая зеркальности содержания двух стихов. Это гексаграмма «еще не конец» (*вэй цзи*) с полной неуместностью черт. Она завершает круг развития гексаграмм, их цикл и как бы из своей внутренней неустойчивости дает начало новому циклу, рождая первую гексаграмму «небо» («творчество», *цянь*), состоящую из одних *янных* черт. Цель внутренней алхимии, таким образом, достигнута. Тело, состоящее из чистых прежденебесных пневм *ян*, создано, и бессмертие обретено.

еще не конец



небо

悟眞篇卷下

悟眞篇正義卷下

會稽元眞子董德寧註

五言四韻一首

女子著青衣。郎君披素練。見之不可用。用之不可見。恍惚裏相逢。杳冥中有變。一靈火焰飛。眞人自出現。著音灼。靈音靈。

女子著青衣者。離爲中女。木之色青。著衣者。服衣於身也。此乃砂中汞之象。以砂屬離火。而汞屬震木也。郎君披素練者。坎爲中男。金之色白。練、素縑也。披練者。荷鍊於體也。此爲鉛中銀之象。以鉛屬坎水。而銀屬兌金也。見之不可用者。謂有形質之物。是後天之鉛砂也。用之不可見者。謂無形質之藥。乃先天之金汞也。恍惚者。陽初動之象。而心覺恍惚。乃眞鉛已生。此時可以運用烹煉。故謂之恍惚裏相逢也。杳冥者。陰極靜之意。而身如杳冥。乃眞汞已生。此際是後天復先天。故謂之杳冥中有變也。一靈者。猶頃刻也。眞人者。卽丹頭也。言有此杳冥恍惚之象。卽當運動火符。採取鉛汞藥物。入於黃庭之中。則丹胎凝結。是謂眞人出現矣。此章總述藥物之作用。以及結丹之功效如此耳。

西江月

Начальная страница третьей части ксилографического издания «Глав о прозрении истины»

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

[81(1)]

В одежды зеленые облечена девица,

А юноша в шелк белый облачен.

Нельзя использовать видимое,

А используемое нельзя увидеть.

В туманном и смутном они столкнулись,

Во мрачной пучине превращение свершено.

Взметнулся мгновенно огня язычок,

Совершенный человек сам появился.

Данный стих открывает III-ью, заключительную часть «Глав о прозрении истины», состоящую из девятнадцати стихотворений. Первый стих символизирует субстанциональное единство всего сущего. За ним следуют двенадцать стихов нерегулярного типа (жанр *цы*, «романса»), символизирующие двенадцать месяцев года. Далее выделяется еще один стих в том же жанре, символизирующий дополнительный, високосный месяц. Завершают «Главы о прозрении истины» пять стихов в жанре «оборванных строк» (*цзюэ цзюй*), четверостишия, символизирующие пять первоэлементов.

Обратимся к анализу первого стиха.

Девица, одетая в зеленые (*цин*) одежды, — обозначение ртути, скрытой в киновари. Киноварь в традиционной алхимической символике соотносится с первостихией «огонь» и триграммой *ли*. Ртуть — это «дерево» и триграмма *чжэнь*. Символический цвет дерева — зеленый. Таким образом, речь здесь идет о незрелой пневме *ян*, скрытой в сердцевине более полной *янной* пневмы.

Юноша, одетый в белое, — серебро, скрытое в свинце. Свинец соотносится с водой и триграммой *кань*, а серебро — с металлом и триграммой дуй. Символический цвет металла — белый.

То, что видимо, но неиспользуемо, — это обладающие материальной овеществленностью наличные вещи, т. е. посленебесные ртуть и серебро, незрелые *ян ци* и *инь ци*.

Невидимое, но используемое — невещественное и неоформленное пневменное снадобье бессмертия, прежденебесные металл и ртуть.

«Туманное и смутное» (*хуан ху*) — космологический образ «Дао-Дэ цзина» (чжан 21), обозначающий здесь не первоначальный хаос, а перводвижение *ян*-

ных пневм. «Когда самосознание ["сознание сердца" — *синь цзюэ*] погружено в туманное и смутное, тогда и рождается истинный свинец», — говорит комментатор «Глав о прозрении истины» Дун Дэ-нин. Тогда, по учению внутренней алхимии, становится возможной его плавка, во время которой он соединяется с истинной ртутью, встречается с нею.

«Мрачная пучина» — образ первопокоя *инь*. Само тело уподобляется Чжан Бо-дуанем космологическому мраку отрицательной пневмы. И когда этот покой тела обретается, рождается истинная ртуть, переходящая из посленебесного в прежденебесное состояние. Это и есть превращение в мрачной пучине.

Язычок пламени — видимо, сгусток чистой пневменной энергии, пробивающийся через точку на макушке головы адепта (*бай хуэй*) в момент рождения бессмертного зародыша, его первого выделения из старого, грубого тела в качестве нового тела адепта. В литургической символике выступает как навершие на головном уборе священнослужителя.

«Совершенный человек» — здесь целостный киноварный эликсир, сформированный из собранных в качестве ингредиентов снадобья и введенных в средний *дань тянь*, «желтый двор», свинца и ртути, из которых и сгущается киноварный зародыш, «совершенный человек» (*чжэнь жэнь*).

Данный стих в целом говорит о роли ингредиентов снадобья и эффективности зачатия бессмертного зародыша.

[82(2)]

Луна над Западной рекой

Снадобье внутреннее в своих перегонках подобно внешнему снадобью,

Внутреннее во внешнее проникает, внешнее — непременно во внутреннее.

Когда эликсиры лишь появились, мир и гармонию обретут, тогда становится ясно, что подобны они по родству;

Их согревающие и питающие свойства — оба играют свою роль.

Во внутреннем есть небесно-естественный истинный огонь,

В печи алеет и рдеет растущая краснота.

Чтобы снаружи печи неустанно огонь прибавлять, убавлять, силы нужны и усердье неложное.

Ничто не превзойдет по тайности великой истинное семя.

Данный стих является первым из стихов, написанных в жанре *цы* на мотив «Луна над Западной рекой» (*си цзян юэ*).

Под внешним снадобьем здесь имеется в виду эликсир, составленный из посленебесных пневм, получаемых извне посредством дыхательных упражнений. Внутреннее снадобье — эликсир, составленный из прежденебесных пневм посредством направляемого мыслью движения всегда присутствующих в теле энергий «изначальной гармонии» (*юань хэ*). Несмотря на акцидентальное различие этих двух типов пневм, субстанционально они едины, что и позволяет говорить Чжан Бо-дуаню об их подобии — «тождественности» (*тун*). Прежденебесные пневмы вводятся в треножники и печи (киноварные поля), составленные, в свою очередь, из чистых, первичных *янных* и *иньных* пневм *цянь* и *кунь*, а посленебесные пневмы как бы окутывают их снаружи, что образует гармонию и взаимодополняющую согласованность этих двух типов пневм. При этом внешнее снадобье ответственно за создание киноварного эликсира (*дань*), а внутреннее — за зачатие бессмертного зародыша, происходящее при их соединении с киноварным эликсиром. Этот прием внутренней алхимии теоретически обоснован Чжан Бо-дуанем на основе классической китайской концепции сродства видов (*тун лэй*). «Согревающие и питающие свойства» (*вэнь ян*) заключаются в согревании внешнего снадобья при его собирании и создании киноварного эликсира, а также введении в киноварное поле киноварного зародыша и подогревании (варке) его посредством дыхательных упражнений. Эти два типа согревания и питания различны. Киноварный эликсир, создающийся из внешнего снадобья, обволакивает треножник и печь спереди и сзади, с востока и запада. Круговой огонь, поддержи-

вающий алхимический процесс, обтекает печь вначале слева, а потом справа, производя разделение на хозяина и гостя.

Внутреннее — вместилище «пещера пневмы» (*ци сюэ*), содержащее в себе небесно-естественное (*тянь жань*) истинное *ян*, а в печи (*дань тянь*) возрастает другой тип огня — красный огонь. Регуляция активности этих двух типов огня необходима для правильного созревания зародыша. Эта регуляция предполагает взаимосогласованность и взаимодополняемость двух типов огня: как используемого в самой печи, так и вне ее.

«Истинное семя» (*чжэнь чжун*) — «бессмертный зародыш» (*сянь тай*), порождаемый соединением-сгущением «трех вещей» (*сань у*), — см. выше. Однако здесь текст делает упор на согласованности внешнего (киноварный эликсир) и внутреннего (прежденебесные пневмы) для его зачатия и взращивания зародыша.

[83(3)]

Это *Дао*-Путь совершенно духовно, в совершенстве мудростью обладает;

Я скорблю, что разделишь ты слишком скудно, трудно будет растворенья добиться.

Если в гармонию ты приведешь ртуть и свинец, то еще до конца утра

Предзнаменования узришь формирования жемчужины сокровенной.

Если ученый волю направит к цели и эликсир выплавлять начнет,

Что помешает ему даже в городе шумном, даже если при дворе служит он?

Ведь очень легко обрести снадобье, зачем же ходить далеко?

Если иное поведают люди, смейся над ними громко.

Данный стих не нуждается в особых комментариях. Здесь Чжан Бо-дуань повторяет несколько своих излюбленных тезисов:

1) предложенный им путь самосовершенствования является наивысшим и совершеннейшим;

2) несмотря на это (а точнее — благодаря этому), он легко осуществим и высокорезультативен при условии наличия у практикующего должных благих качеств, ума и воли; «сокровенная жемчужина» (*сюань чжу*) — первообраз бессмертного зародыша (подробнее см. комментарий к стиху 5);

3) все необходимое для совершенствования находится в самом человеке, и никакие внешние условия не могут ни положительно (отшельничество), ни отрицательно (жизнь в городской суете, служба) повлиять на устремленного к цели адепта, не могут ни способствовать, ни препятствовать процессу внутренней алхимии. Всякий же думающий иначе и придающий значение внешним обстоятельствам человек достоин осмеяния.

[84(4)]

Белый тигр, безусловно, первейшая, высшая драгоценность;

В цветочном пруду, в духовной воде истинное золото сокрыто.

Поэтому высшее знающий муж любит выгоду извлекать из истока глубин,

Не ищет других, не сравнимых с ними, везде изобильных снадобий.

Если нужно достичь совершенства девятикратной перегонкой,

Начни с того, что переплавь себя, придерживаясь сердца.

В срок установленный снадобье собери, распределяя тонущее и плывущее.

Огонь приблизив, осторожность соблюдай, чтоб от опасности великой защититься.

«Белый тигр» — эссенция стихии металла, соотносимая в пространственной символике с западом, истинный свинец. Это первый ингредиент, необходимый для практики внутренней алхимии. «Цветочный пруд» (*хуа чи*) — во внешней алхимии уксусная кислота, или винегар. В традиции внутренней алхимии называется также «изначальным морем» (*юань хай*) и обычно рассматривается как жизненная энергия «моря пневмы» (*ци хай*), т. е. нижней части живота. «Духовная вода» (*шэнь шуй*) — это «одухотворенная ртуть» (*лин хун*) или «золотой раствор» (*чжэнь цзинь е*) «перегнанной киновари» (*хуань дань*). Это истинные, пневменные ингредиенты внутреннего эликсира, которые не могут быть заменены никакими профаническими веществами и снадобьями. Обычно тексты внутренней алхимии, говоря о духовной воде, ссылаются на чжан 8 «Дао-Дэ цзина»: «Высшее благо (*дэ*) подобно воде. Вода делает добро и приносит пользу всем существам и не борется, течет в местах, которые люди не любят, и посему по своей природе она близка к *Дао*-Пути», — усматривая в этом пассаже алхимический смысл.

«Переплавь себя» — совершенствуй свою пневму — жизненность методами внутренней алхимии. «Придерживаясь сердца» — т. е. совершенствуя свое духовно-рациональное начало, природную сущность. Чжан Бо-дуань здесь вновь напоминает важнейший принцип даосского совершенствования: принцип одновременного «совершенствования природной сущности и жизненности» (*син мин шуан сю*).

[85(5)]

Если нужно, чтобы истинный свинец оставался вместе с ртутью,

Пусть не расстается подданный с семьей, живет в кругу родных.

Если дерево и металл друг от друга отделились, нет причины им встретиться вновь,

Если при помощи свахи вместе их не свести.

Природа дерева такова, что оно любит металл, следуя справедливости.

Чувства металла таковы, что, проявляя гуманность и нежность, в дерево он влюблен.

Так друг друга они втягивают, друг друга поглощают, родство обретая;

Тогда становится ясно, что мужчина понес во чреве.

Искусство внутренней алхимии может быть символически описано как любовь между свинцом и ртутью. Однако их соединение невозможно без посредствующей функции стихии «земля» как центра, воплощающего гармонию *инь* и *ян* (см. выше). Таким образом, ртуть и земля образуют как бы круг родственников, семью, в гармонии с которой должен жить подданный, адепт внутренней алхимии. Функцию свахи в иерогамии металла и дерева (свинца и ртути) выполняет стихия земли («желтая тетушка», *хуан по*), которая по системе космологических соответствий между первостихиями и этическими нормами (нравственным каркасом универсума в философии неоконфуцианства) соответствует «искренности», «верности» (*синь*). Дереву (ртуть) соответствует «гуманность» (*жэнь*), а металлу (свинцу) — «справедливость» (*и*). Однако взаимное влечение этих двух пневм таково, что они как бы перенимают природу друг друга, вследствие чего дерево начинает проявлять справедливость, обычно присущую металлу, а металл — гуманность, соотносимую обычно с деревом. Их соотношение также подобно связи между «природной сущностью» (*син*) и «чувствами» (*цин*). Их любовь приводит к зачатию бессмертного зародыша, зреющего в киноварном поле адепта-мужчины, как в материнской матке. Отсюда и образ беременного мужа, уподобившегося таким образом вечноженственному *Дао* — «Сокровенной самке» (*сюань пинь*), «матери Поднебесной» (*тянь ся му*).

[86(6)]

Из чьей семьи прелестница двух и восьми?

В каком месте юноша девяти и трех?

Сами себя называют они раствором дерева, семенем металла;

Встречаются вместе в стихии земли и создают тогда три семьи.

К тому же прибегают к помощи почтенного господина, дабы ковать и плавить;

Соединяются муж и жена, радостны чувства их.

Водная колесница не смеет свои колеса остановить,

Мчится вперед, на Куньлунь, к самой вершине горы.

Четные числа (два и восемь) символизируют женское начало *инь*, отсюда и образ «прелестницы» (*ча нюй*), которая в контексте данного стиха есть также ртуть (*хун*). Нечетные числа (девять и три) символизируют мужское начало *ян*, выраженное через образ «молодого господина» (*лан цзюнь*), который также является свинцом. *Иньные* пневмы внутриалхимической ртути называются иначе «раствором дерева» (*му е*), а *янные* пневмы свинца — «семенем металла» (*цзинь цзин*). Раствор дерева является «божественной водой» (*шэнь шуй*) внутренней алхимии, а семья металла — «божественным огнем». Эти две пневмы встречаются в последующем центре (земля, сваха, желтый двор) и, соединяясь в иерогамный союз, порождают «трехприродный» (*сань син*) эликсир (см. выше), плод любви этих пневменных супругов. «Водяная колесница» (*хэ чэ*) — «истинная пневма севера» (*бэй фан чжэн ци*), зрелая *инь*. Подобно тому как колеса профанической колесницы крутятся по земле, водяная колесница как бы вращает *инь ци* тела адепта, способствуя гармонизации воды и огня в микрокосме его тела. Куньлунь — мифическая гора бессмертных на Западе. Здесь — макушка головы или верхний (мозговой) энергетический центр, верхний *дань тянь* (также *ни вань гун* — «дворец нирваны»). Общий смысл заключительных строк стиха состоит в том, что после иерогамии ртути и свинца адепт должен использовать движущую силу *инь* (водяной колесницы; точнее, по смыслу данного образа — водяное колесо), чтобы поднять эти энергии на Куньлунь (киноварное поле) и вновь опустить вниз, возвращая в земляной котел среднего киноварного поля, где и зачнется «киноварный зародыш» (*дань тай*).

[87(7)]

Семь обращений вермиллион возвращают к корню,

Девять перегонок золотой раствор обращают к истине.

Зачем период времени считать от *инь* до *цзы* или от *кунь* до *шэнь*?

Нужно, чтобы пять стихий точно свои места занимали.

Корень имеет один вкус — вкус водяного серебра.

Все вокруг обтекает, все проницает, проходя через все созвездия.

Инь и *ян* достаточною обладают мерой, чтоб в сферу божественного самим проникнуть;

Исходят и входят опять, как же им отделиться от Сокровенной женственности?

Первые две строки данного стиха переформулируют в алхимическом контексте весьма распространенное в даосских текстах выражение «вернуться к корню, возвратиться к основе» (*фань бэнь хуань юань*). Семерка — число зрелого первоэлемента «огонь», а вермиллион, киноварный порошок, — общее обозначение *янных* пневм, т. е. пневм первостихий дерева и огня. Общий смысл двух первых строк поэтому сводится к возвращению *янных* пневм к своей собственной природе, естественному состоянию прежденебесного совершенства, предполагающему охватывание огнем свинца и вбирание его внутрь.

Девятка — число зрелого первоэлемента «металл». «Золотой раствор» — эссенция *иньных* пневм стихий металла и воды. Вода дополняет ртуть и опускается вниз, в отличие от огня, поднимающегося вверх. Огонь и дерево обусловливают возвращение адепта к своей изначальной природной сущности, а вода и металл — возвращение к подлинной природе чувств. В результате происходит восстановление прежденебесного состояния всех пневм, соединение первоэлементов и полная интеграция всех энергий и субстанций тела адепта.

В третьей строке Чжан Бо-дуань перечисляет циклические знаки *инь, цзы, кунь* и *шэнь*, намекая на обозначение этими знаками не только отрезков временного цикла, но и точек по ходу кругового движения энергий в теле адепта по каналам *жэнь мо* и *ду мо* (*да чжоу тянь; сяо чжоу тянь*).

Чжан Бо-дуань говорит о ненужности излишней детализации внутреннеалхимической практики, для которой достаточно правильного понимания природы первоэлементов и умения использовать их. «Водяное серебро» — с одной стороны, это ртуть, а с другой — нечто совершенно противоположное: металл, скрытый в

воде, т. е. истинный свинец, в своей субстанциональной основе являющийся «единой пневмой» (*и ци*). «Все созвездия» — здесь имеются в виду три киноварных поля, через которые последовательно протекает истинный свинец во время своего кругового движения по телу адепта. Истинный свинец, обтекая все энергетические центры тела и четыре конечности, соотносимые со сторонами света, приводит к окончательной сбалансированности пневм пяти первостихий и гармонии *инь—ян*, вследствие чего последние приобретают свою изначальную прежденебесную божественность. «Врата Сокровенной женственности» (*сюань пинь чжи мэнь*) — образ из чжана 6 «Дао-Дэ цзина» (см. выше). Здесь ось, стержень, двигательная пружина алхимического процесса, регулирующая операции с пневмами в ходе внутренней плавки.

[88(8)]

Мужское внутри себя женское качество содержит;

Истинное *инь*, конечно, семя *ян* обнимает.

Два принципа в гармонии, в согласье — тогда получится снадобье,

Этим отмечено превращение *по* — душ животных — в духовность, *хунь* — душ разумных — в мудрость.

Верь в единое зерно золота и киновари *Дао*-Пути,

Ибо когда змея съест его, то она становится драконом;

Когда курица проглотит его, она становится фениксом;

Летят они, вступая в сферу чистоты, во владения истинного *ян*.

Мужское («петушиное», *сюн*), содержащее в себе женственное («куриное», *цы*), — это образ триграммы «огонь» (*ли*, ☲), средняя черта которого (*инь*) заключена между двух мужских, *янных* черт. Это ртуть, скрытая в киновари. *Инь*, обнимающее *ян*, — образ триграммы «вода» (*кань*, ☵), с противоположным расположением черт; серебро, скрытое в свинце. Их согласие-гармония обусловливает создание «великого снадобья» (*да яо*), в результате трансформаций которого тотальность *инь*, т. е. животные души *по*, проникается «одухотворенностью» (*лин*), а разумные души *хунь* достигают «совершенной мудрости» (*шэн*), вследствие чего и сформировывается «бессмертное дитя» (*сянь цзы*), будущее бессмертное тело адепта. Именно «таинственный дух» (*мяо шэнь*) этого золотого киноварного эликсира *дань* делает адепта истинным, «совершенным» (*чжэнь*) человеком. Он так же преображает природу человека, как преображается змея, становясь драконом после приема эликсира бессмертия, или курица, ставшая фениксом. При этом природа человека не меняется субстанционально, а лишь осуществляется, ибо как в змее скрыт дракон, а в курице — феникс, так же и каждый человек потенциально является бессмертным святым, тело которого состоит из чистейшей пневмы *ян*, а обитель которого — «прежденебесные чистоты» (*сянь цин*): «Небо Великой чистоты» (*тай цин*), «Небо Высшей чистоты» (*шан цин*) и «Небо Нефритовой чистоты» (*юй цин*).

[89(9)]

Небо и Земля бывают в положении «упадок» и «расцвет»,

Утру и вечеру хорошо известны «начальная трудность» и «недоразвитость».

Они подобны спицам, соединенным в колесе, или водам, стремящимся к единому предку;

Высшая тайна в том, как извлекать, пополнять, двигать и применять.

Если ты обрел Одно, то познал мириады дел;

Зачем же тогда различать юг и север, запад и восток.

Умали, и тогда вновь умаление, но к прежним заслугам относись осторожно;

К гармонизации драгоценности нельзя легкомысленно относиться.

«Упадок» и «расцвет» — две гексаграммы «И цзина». Первая из них (*пи*) указывает на максимальную дезинтеграцию пневм *инь* и *ян*, поскольку триграмма *кунь* по своей природе стремится вниз, а триграмма *цянь* — вверх, что приводит к их полной разъединенности. Напротив, гексаграмма «расцвет» (*тай*) символизирует противоположное состояние *инь—ян*, Земли и Неба, указывая на их максимальное единение. «Начальная трудность» (*чжунь*) и «недоразвитость» (*мэн*) — третья и четвертая гексаграммы «И цзина», символизирующие промежуточные состояния пневмы.

Если упадок и расцвет соотносятся с пиковыми состояниями *инь* и *ян*, зимой и летом, полночью и полуднем и т.д., то гексаграммы «начальная трудность» и «недоразвитость» символизируют их промежуточные состояния (утро и вечер, весна и осень и т. д.). В контексте данного стиха эти гексаграммы символизируют всю полноту трансформаций *инь* и *ян* в процессе внутреннеалхимических пневменных метаморфоз, выступая своего рода осью колеса алхимических трансмутаций, стержнем пути киновари.

Полная интеграция пневм как раз и описывается здесь Чжан Бо-дуанем как слияние воедино четырех вышеупомянутых триграмм, подобно рекам, сливающимся в море. И это слияние, в свою очередь, достигается благодаря извлечению, пополнению, движению и применению свинца и ртути.

Под Одним здесь имеется в виду «золотая киноварь» (*цзинь дань*), микрокосмический и алхимический аналог космологического «Великого Предела» (*Тай-цзи*), недифференцированной пневмы. Данная строка представляет собой видоизмененную цитату из «Книги Желтого двора» («Хуан тин цзин»), гласящую: «Если ты

можешь блюсти Одно, то все мириады дел исчерпаны». Вариант — 18-я глава «Баопу-цзы» Гэ Хуна: «Для знающего Одно нет ни одной непознанной вещи, а для не знающего Одно нет ни одной познанной им вещи». Создание золотого киноварного эликсира как будущего бессмертного тела делает сразу же излишним дальнейшее использование огня и какие бы то ни было операции с состояниями пневм, пятью первостихиями, здесь ассоциируемыми со сторонами света. Следующая строка содержит намек на чжан 48 «Дао-Дэ цзина»: «Обучающийся день ото дня возрастает, следующий *Дао* день ото дня умаляется. Умали и вновь умали, так и достигнешь недеяния. Недеяние — и нет ничего несодеянного». Когда эликсир создан, применять огонь (дыхательные упражнения) больше не нужно, не нужны и движения пневм по кругам каналов ду мо и жэнь мо. Все это должно быть умалено для вскармливания драгоценности жизненности — золото-киноварного эликсира.

[90(10)]

Зима в разгаре, но появляется сила *ян* в гексаграмме «возвращение»,

Три декады прошли, одна сильная черта прибавилась.

В месячном цикле «возвращение» наступает утром первого дня,

Далее можно видеть, как кончается срок «неба» и появляются знаки, предвестники «встречи».

И даже день разделен на зиму и лето;

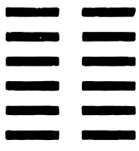
В полночь в «возвращении» рождается сила *ян*.

В полдень приходит время «встречи», и одна слабая черта означает рождение *инь*;

Человек, выплавляющий снадобье, также знать должен утро и ночь.

возвращение

Согласно традиционной китайской календарной символике, периоду, приходящемуся на время зимнего солнцестояния, соответствует гексаграмма «возвращение» (*фу*), одна сильная черта которой символизирует зарождение *ян* в пучинах *инь*, что приравнивается к увеличению светового дня. Далее каждые три декады (*сюнь*), т. е. через каждый месяц, в гексаграмме будет прибавляться одна сильная (*ян*) черта, и к шестому месяцу (период кульминации лета, расцвет *ян*) все *иньные* черты будут заменены на *янные*, после чего начнется (с периода летнего солнцестояния) противоположный процесс замены сильных черт на слабые, знаменуя возрастание *инь*. Гексаграмма «перечение» поэтому противоположна гексаграмме «возвращение»: это пять сильных черт и одна слабая — *инь*, знаменующая начало возрастания отрицательной пневмы и убывания света. В десятом месяце лунного календаря будет полностью господствовать *инь*, что выражается гексаграммой «земля» (*кунь*), в отличие от противоположной ей летней гексаграммы «небо» (*цянь*).


земля

небо

После этого вновь следует «возвращение», и цикл повторяется. Этим же языком может быть описан природный процесс (цикл) в течение месяца (по фазам возраетания и убывания луны) и в течение дня (утро, день, вечер, ночь).

Таким образом, нумерологическая символика «И цзина» оказывается универсальным средством описания циклических процессов, связанных с чередованием энергетических фаз. Поэтому данная модель и данный язык описания могут быть использованы и для описания микрокосмических процессов, гомоморфных макрокосмическим. Адепт внутренней алхимии, понимая общие принципы цикли-

ческого процесса, получает знание о чередовании энергетических фаз в ходе циркуляции пневмы по каналам тела и о нормах сообразования микро- и макрокосмических фаз. Далее он использует полученное знание для правильного выполнения делания внутренней алхимии.

[91(11)]

Если человек не может распознать пять стихий и четыре образа,

То как ему узнать киноварную ртуть и свинцовое серебро?

Ему и слышать не приходилось о плавке эликсира и времени горенья огня,

Но сразу поднимают они крик о том, как в мудром уединении живут.

Не устыдив свои мысли в истине, они совершают ошибку;

К тому же смеют они наставлять, на дорогу ошибок толкая людей.

Своими заблуждениями они других всегда проводят там, где брода нет, —

Так как же можно этот обман долго терпеть?

Самое главное для правильного выполнения внутреннеалхимической процедуры — понимание пневменной природы субстанций, которыми она оперирует, и сведение их к фазам чередования *иньных* и *янных* модусов единой пневмы, т. е. к пяти первоэлементам. Языком же описания этих процессов являются символы «И цзина», «четыре образа» (*сы сян*), здесь заменяющие выражение *ба гуа* (восемь триграмм). Без этого нельзя ни понять истинной природы ртути и свинца в практике *нэй дань*, ни использовать их. Тем не менее большинство адептов внутренней алхимии остаются профанами, кичащимися своей отшельнической жизнью (Чжан Бо-дуань вновь подчеркивает свое отрицательное отношение к установке на отшельничество как необходимое условие реализации цели и противопоставляет ему идеал правильного знания, правильного метода и правильного применения этого метода). Такие профаны, возлагая на себя миссию учителя, совершают тяжкий грех, не только обманываясь сами, но и вводя в заблуждение других людей, что, согласно автору «Глав о прозрении истины», недопустимо.

[92(12)]

Следует упражняться в *Дэ*-благе более восьми сотен раз,

Следует тайно действовать, пока не накопишь трех тысяч заслуг.

Нужно уравновесить, уравнять вещи и «я», родственность и вражду,

Тогда свершится единение с истоком бессмертных святых.

Когти тигра, рог носорога, острый клинок тогда вреда не принесут,

Трудно будет внезапно огню дом твой пламенем объять.

Драгоценный амулет снизойдет к тебе, дабы тебя на Небо возвести,

Спокойно ты сможешь тогда править запряженной фениксами колесницей.

Первые строки стиха отражают возникшую в позднетанском даосизме (VIII—IX вв.) и закрепившуюся позднее тенденцию к этизации даосского учения и практики. Полностью эта тенденция выявилась в даосской школе *цюань чжэнь цзяо* («Учение совершенной истины») с XII в., однако и ко времени Чжан Бо-дуаня она достаточно созрела.

Представление о том, что для достижения бессмертия необходимо совершить определенное количество добрых дел, зафиксировано уже в «Баопу-цзы», однако только в позднетанский период это нашло выражение в формальной практике. Конкретно речь идет о так называемых «таблицах заслуг и проступков» (*гун го гэ*), которые представляли собой как бы сведение дебета и кредита совершенных добрых и дурных дел по особой шкале заслуг, разработка которой приписывается знаменитому даосу Люй Дун-биню, считавшемуся позднее основателем как традиции *цюань чжэнь цзяо*, так и «Пути золота и киновари» (*цзинь дань дао*), представленного Чжан Бо-дуанем. 800 и 3000 великих и малых добрых дел — количество поступков, необходимое в качестве предварительного условия для достижения бессмертия (вариант: 800 добрых дел для земного бессмертия и 3000 — для небесного).

Достижение бессмертия предполагает полную гармонию субъекта и объекта, человека и мира, внутреннего и внешнего, *инь* и *ян*. Эта гармония проявляется и в неподвластности адепта каким-либо дурным обстоятельствам. Ставшее же бессмертным тело приобретает качество неуязвимости, как об этом говорилось уже в «Дао-Дэ цзине», цитата из которого и дана в виде пятой строки стиха (чжан 50). Об этой же неуязвимости и абсолютной защищенности адепта речь идет и в последующих строках.

Таким образом, данный стих посвящен описанию результата алхимической практики, тех благ, которые обретает человек, достигший бессмертия. Ради их достижения Чжан Бо-дуань и призывает адепта сосредоточить разум и напрячь волю. И в этом вновь проявляется отличие даосизма, религии поиска бессмертия и счастья, от буддизма, религии избавления от страданий.

[93(13)]

Пастух и Ткачиха, чувства свои сливая, в гармонии с *Дао*-Путем пребывают;

Черепаха и змея родственны изначально, следуют Небесной естественности они.

Жаба и ворон встречаются в день новолуния, соединяясь в наслаждении своей красотой;

Две пневмы помогают друг другу, в кружении постоянном находясь.

Все это тайное действие *цянь* — «неба» и *кунь* — «земли»,

Кто может проникнуть глубоко в смысл истинного этого объяснения?

Не смей разделять *инь* и *ян*, сделать так — совершить проступок;

Как тогда сможешь ты обрести вечность Небес, необъятность Земли?

Данный стих вновь повторяет мотив, уже многократно встречавшийся в «Главах о прозрении истины»: для обретения бессмертия, понимаемого как перенос на человека-микрокосма бесконечного долголетия (вечности во времени) как атрибута макрокосма-универсума (вечность Неба, необъятность Земли), необходимо прежде всего достичь полного объединения, интеграции сил *инь* и *ян* в рамках тела адепта как в их зрелых (*цянь, кунь*), так и незрелых (*ли, кань*) формах. Эта идея выражается Чжан Бо-дуанем через использование парных, бинарных символов: 1) Пастух и Ткачиха; 2) черепаха и змея; 3) ворон и жаба. Пастух и Ткачиха — сказочные персонажи, влюбленные земной юноша и небесная дева, разлученные матерью Ткачихи, стремившейся разрушить неравный брак. Разделенные Млечным Путем, Пастух и Ткачиха превратились в две звездочки, встречающиеся только раз в год — в праздничный день 7-го числа 7-го месяца.

Здесь Пастух и Ткачиха — символы *ян—инь*, и их ежегодное свидание — знак единения пневмы *ян* и *инь* и восстановление их прежденебесности, единства с *Дао*. Черепаха и змея — обычный символ севера, так называемый «Сокровенный воин» или «Истинный воин» (*сюань у, чжэнь у*), однако в данном случае также символы *иньных* и *янных* пневм. Ворон и жаба — символы солнца и луны (так же как ворон и заяц — см. II часть, стих 17(2). Здесь символы акцидентальных, функциональных, производных пневм, обозначаемых триграммами «вода» и «огонь» (*кань* и *ли*) в отличие от субстанциальных пневм «небо» и «земля» (*цянь* и *кунь*). Солнцу (ворону) соответствует триграмма *ли* с ее средней слабой чертой, указывающей на присутствие *инь*, скрытого в *ян*, а луне (жабе) — *кань* со средней сильной чертой, указывающей на *ян* внутри *инь*.

Жаба — атрибут лунной феи Чан Э (Хен Э), супруги мифического культурного героя — стрелка Хоу И, укравшей у мужа эликсир бессмертия.

По некоторым версиям мифа, Чан Э сама была превращена в трехлапую лунную жабу за ее проступок. Полная интеграция *инь* и *ян* дает адепту бессмертие универсума — Неба и Земли.

[94(14)]

Луна над Западной рекой

Эликсир — высшая драгоценность чувственного тела.

Плавя его, ты совершаешь бесчисленное число превращений.

Ты сможешь, над сущностью природной воспаря, исчерпать учение истинной доктрины,

Постичь тайное действие нерожденности.

Не жди будущей жизни в теле ином,

Сейчас устремись к *Дао*-Пути, к духам проникни.

С тех пор как святые Чжунли и Люй заслугу эту обрели,

Кто после них сумел еще пройти их далее хотя бы на шаг?

В данном стихе обнаруживается весьма сильное влияние чаньского буддизма, прежде всего проявляющегося в настоятельном призыве Чжан Бо-дуаня к достижению бессмертия (в буддизме — просветления) в этом теле, здесь и теперь, а не в одной из будущих жизней. При этом подчеркивается, что бессмертие — это не только и не столько продление физического существования, но и достижение принципиально иного онтологического статуса («нерожденность», *у шэн*) и психического состояния, аналогичного буддийской нирване.

В различных редакциях данного стиха существуют расхождения текстологического характера, некоторые из которых в еще большей степени подчеркивают влияние буддизма. Так, иногда вместо имен бессмертных Чжунли Цюаня и Люй Дун-биня (Чжунли и Люй) пишется «Драконовая дева» (*лун нюй*), т. е. имеется в виду персонаж «Лотосовой сутры» («Садухарма пундарика сутра»), дева из *нагов* (волшебных змеев), достигшая состояния Будды. В некоторых редакциях дается и малоподходящее к контексту сочетание «дракон и тигр» (*лун ху*).

Во фразе: «Сейчас устремись к *Дао*-Пути, к духам проникни» также имеется разночтение. Вариант: «Сейчас стремись стать Буддой и к духам проникни». При этом следует отметить, что в буддийском контексте выражение «проникновение к духам» (*шэнь тун*) обозначает некоторые формы так называемого сверхзнания, паранормальных способностей (*абхиджня*).

Комментатор Дун Дэ-нин считает данный стих позднейшей интерполяцией, что, однако, представляется маловероятным, поскольку отсутствие данного (как и любого другого) стиха привело бы к разрушению структуры текста, совершенно сознательно созданной Чжан Бо-дуанем.

[95(15)]

Даже если ты прозрел природу-сущность таковости истинной,

Тебе не отбросить тело греховное, чтоб в новое тело вступить.

Поэтому надо одновременно великое снадобье выплавлять;

Тогда тотчас возвысишься над «неистекающим», станешь совершенным человеком.

Данное стихотворение открывает новый раздел «Глав о прозрении истины», заключительный раздел, представляющий собой пять стихов в жанре семисложных четверостиший — «оборванных строк» (*цзюэ цзюй*), аналогичных стихам II части «Глав о прозрении истины».

Эти стихи символизируют пять первостихий китайской космологии, подробно о которых многократно говорилось выше. В этих стихах более, чем где-либо в «Главах о прозрении истины», с одной стороны, ярко проявляется буддийское влияние на традицию внутренней алхимии, а с другой — ведется скрытая полемика с буддизмом.

Первая фраза данного стиха говорит о прозрении, осознании собственной изначальной природы, которая квалифицируется здесь как «сущностная природа» (*син*) «истинной таковости» (*чжэнь жу*). Истинная таковость (санскр. *бхутататхата*) — буддийский термин, означающий истинную реальность, как она есть в действительности, в себе и для себя, вне и помимо восприятия ее рефлектирующим рассудком субъекта. Познание этой реальности — гносеологический идеал буддизма. Чжан Бо-дуань также высоко ценит его, рассматривая как предел «совершенствования природной сущности» (*сю син*), которая, собственно, и является истинной таковостью.

Вместе с тем Чжан Бо-дуань в следующей же строке указывает на недостаточность этого идеала, не дающего одухотворения и преображения телесно-энергетической стороне человеческого существа, не обеспечивающего создания нового бессмертного тела, состоящего из одной «чистой пневмы *ян*» (*чунь ян*). Для достижения этой цели необходимо заниматься энергетической тренировкой «совершенствования жизненности» (*сю мин*), названной здесь «выплавлением великого

снадобья» (*сю да яо*). Это дополнит изменение онтологического статуса адепта, вызванного трансформацией его сознания, пробуждением, просветлением, в результате чего адепт не просто достигнет неистекающего, но и возвысится над этим состоянием. «Неистекающее» (*у лоу* — буддийский термин (санскр. *анасрава*), означающий отсутствие притока аффективности (омраченности) и в данном контексте выступающий синонимом нирваны.

Даосский адепт, согласно Чжан Бо-дуаню, становится «совершенным (истинным) человеком» (*чжэнъ жэнъ*), который не только просветлен, но и наделен бессмертной и нерушимой телесностью.

[96(16)]

Тех, кто стремится вновь стать зародышем и захватить жилище или сменить жилище,

В старину называли последователями четырех плодов.

Если тебе удалось покорить дракона и укротить тигра,

Истинное золото появится в зале, и тогда разве настанет время гибели?

Данный стих осуждает уже тех носителей буддийских идей (собственно, народных форм буддизма), которые стремятся лишь к улучшению своей кармы и обретению лучшего следующего рождения в человеческом или ином (например, божественном, *дэва, жэнь тянь*) виде. Об этом говорит первая строка четверостишия.

«Четыре плода» (*сы го*) — четыре достижения, согласно учению хинаяны, Малой колесницы буддизма (*сяо чэн*): 1) «плод вступления в поток» (*сротапанна, сюй то хуань*), т. е. принятие учения Будды и монашеских обетов; 2) «плод возвращающегося один раз» (*сакридагамин, сы то хань*) — т. е. один раз вновь рождающегося в мире желаний; 3) «плод невозвращающегося» (*анагамин, а на хань*), т. е. более не рождающегося в мире желаний, и 4) «плод архата» (*а ло хань*) — святого, достигшего нирваны. Чжан Бо-дуань ошибочно утверждает, что все четыре плода хинаяны предполагают повторные рождения, считая конечное освобождение уделом лишь Махаяны (Великая колесница, *да чэн*), хотя это и не соответствует действительному смыслу хинаянистского учения.

Этому подходу Чжан Бо-дуань противопоставляет путь внутренней алхимии, благодаря которому происходит «покорение дракона» (*цзян лун*) — т. е. соединение положительных, *янных*, пневм (*ци*) дерева и огня, и «укрощение тигра» (*фу ху*) — т. е. соединение отрицательных, *иньных*, пневм (*ци*) металла и воды. Это приводит к наполнению киноварных полей — покоев тела золотом, т. е. «золотым киноварным эликсиром» (*цзинь дань*), ведущим к бессмертию и совершенству.

[97(17)]

Отражение тела, задержка дыхания, мысль, направленная на духов — вот способы,

Что трудны для новичка, для привыкшего же — словно широкий путь.

Даже если в мгновенье одно можешь сто царств объехать,

Зачем из старого жилья уходить, сменив его на новое жилье?

В этом стихе продолжается скрытая полемика Чжан Бо-дуаня с буддизмом. Вначале он перечисляет различные виды начальной даосской практики, предшествующей собственно внутренней алхимии. Здесь имеются в виду созерцание в магическом зеркале собственного отражения, что ведет, как об этом говорилось еще в «Баопу-цзы» (гл. 18), к способности видеть души *хунь* и *по* и сверхъестественному умению пребывать одновременно в разных местах, умножая свое тело; дыхательные упражнения, связанные с задержкой дыхания; различные медитативные техники, предполагающие сосредоточение на духах микрокосма. Не исключено, что под отражением тела в данном случае имеется в виду созерцание строения (энергетического и духовного) собственного тела-микрокосма, а под «мыслью, направленной на духов» — визуализация или актуализация (создание максимально точного и живого ментального образа) даосских божеств. Эти трудные для начинающего учиться адепта упражнения кажутся простыми и легкими для истинного практика внутренней алхимии. Буддисты, занимаясь медитацией, созерцанием, предполагающими лишь чисто техническую тренировку, без энергетического тренинга и укрепления телесным началом, могут, согласно Чжан Бо-дуаню, силой своей *иньной* пневмы (духа *инь*; *инь шэнь*) покидать свое тело (аналог астрального выхода западного оккультизма) и посещать любые места по своему выбору («сто царств» — *вань го*), но не могут обрести истинного бессмертия. Однако все эти сверхъестественные способности, даосские ли, буддийские ли, не могут освободить человека от смерти и повторного рождения, даровав ему бессмертие. Это исключительная прерогатива практики внутренней алхимии.

[98(18)]

Ученики Шакьямуни наставляют, как достичь высшей радости;

И эта высшая радость находится в стороне металла.

Все знаменующие оба пути чувственные облики поистине обладают единой сущностью достоверной;

Если же остается двойственность, то ложно и равновесие.

Данный стих провозглашает идею сущностного единства буддизма и даосизма. Буддизм, учение Шакьямуни, пришел с Запада (из Индии) и учит о стране высшего блаженства на Западе («Чистая Земля», *цзин ту, Сукхавати,* «рай» Будды Амитабхи). Запад — сторона металла. Тело Будды золотого цвета (золото и металл обозначаются одним и тем же иероглифом *цзинь*), золотым песком покрыта почва и в раю Будды Амитабхи. Но и внутренняя алхимия основывается на операциях с металлами (свинец, ртуть) и сама является «путем золотого киноварного эликсира» (*цзинь дань дао*). Следовательно, важнейшие (для Чжан Бо-дуаня) символы двух учений совпадают, что свидетельствует о тождестве их сущности.

Если же для адепта сохраняется двойственность, различающая или тем более противопоставляющая эти два пути, то он далек от истинного знания.

[99(19)]

Обыватели часто болтают теперь о единении с высшим *Дао*-Путем,

Но следует с прилежностью достойной вникать в тонкие истины эти.

Кто целыми днями ищет его, принцип взаимообращенности постигая,

Для того пыль и песок всей обширной земли исчезнут, драгоценностями став.

Это завершающее стихотворение «Глав о прозрении истины» возвращает нас к одному из ведущих методологических принципов внутренней алхимии — принципу взаимообращаемости, «переворота» (*дянь дао*), заключающемуся в трансформации грубого посленебесного в тонкое прежденебесное, в восстановлении истинного бессмертного миропорядка и собственной истинной природы через изменение на противоположную направленности всех процессов всех уровней микрокосма. На языке внутренней алхимии это обычно описывается как опускание «духовного огня» (*шэнь хо*) в нижнее киноварное поле и подъем «сперматической воды» (*цзин шуй*) в мозг. Эта трансформация восстанавливает истинную бессмертную природу человека и его прежденебесный статус и как бы пресуществляет мирскую пыль и грязь в сакральные драгоценности истинного бытия. Именно это есть путь единения с *Дао*-Путем, а не то, о чем многословно говорят профаны.

Послесловие

Человек рождается и обретает тело по причине чувственного влечения его родителей. Если есть тело, то есть и беды, если бы не было тела, то откуда могли бы появиться беды?![1] Если вы хотите избавиться от бед, то нет лучшего способа, чем воплотить в себе Высший *Дао*-Путь. Если вы хотите воплотить в себе Высший *Дао*-Путь, то нет лучшего способа, чем просветленно познать изначальное сознание[2]. Ведь сознание — это тело-субстанция *Дао*-Пути, а *Дао*-Путь — функция сознания. Люди могут обозревать свое сознание и созерцать свою природу, и если они делают так, то достигают полного выявления этой целостной и сияющей субстанции, и ее деятельная функция свободно обнаруживается. Тогда поистине свершается подвиг освобождения и мгновенно достигается другой берег существования. Если бы не это сияние ясного зерцала сознания, не тот всеохватывающий свет божественной жемчужины, то разве можно было бы мгновенно отринуть все признаки[3] и достичь состояния, не загрязненного мирской пылью, состояния абсолютно свободного истока сознания, утвержденного в нерожденном! Субстанция этого лучезарного сознания есть та почва, на которой произрастает *Дао*-Путь. Тело не может обременить ее изначальную суть, объекты[4] не могут омрачить ее истинность, и если это так, то «ножам и мечам некуда клинок всадить, тигру и носорогу некуда клыки и

рог вонзить»[5], страшному пожару и великому потопу некому повредить. Достигните познания подобной ясному зерцалу природы человеческого сознания, которое все освещает, но ничего не поглощает, следует своей природе и отражает сущее, пребывает в гармонии со всем, не выделяясь как запевала; поэтому хотя оно и превосходит все сущее, но ничему не причиняет вреда. Поэтому и называют его Наивысшим и Наидействительнейшим Сокровенным *Дао*-Путем.

Изначально *Дао*-Путь безыменен, и совершенные мудрецы лишь делая над собой усилие именуют его. Изначально о *Дао*-Пути в его основе нельзя говорить, и совершенные мудрецы, лишь делая над собой усилие, говорят о нем.

Поэтому называть его и говорить о нем — пустое дело и напрасная трата времени, не ведущая к познанию его субстанции и возвращению к его истинности. Таким образом, совершенные мудрецы утвердили учение и установили слова, дабы прояснить свой *Дао*-Путь, поскольку *Дао*-Путь проясняется благодаря словам, а слова благодаря *Дао*-Пути в свою очередь ведут к забвению их[6].

Поскольку это *Дао*-Путь по сути своей предельно сокровенно, предельно тонко и мирские люди полностью пребывают в неведении относительно его истинной природы, держатся за свое телесное существование, ненавидя смерть и радуясь жизни, они не могут до конца пробудиться и познать его.

Хуан-ди и Лао-цзы, печалясь о такой алчной привязанности людей, наставили их на путь искусства совершенствования жизненного начала, дабы, следуя своим же собственным желаниям, они постепенно, шаг за шагом шли к исправлению, поскольку главное в совершенствовании жизненного начала заключается в золоте и

киновари, главное в золоте и киновари — это божественная вода и цветочный пруд[7]. Поэтому «Книга о *Дао*-Пути и Благой Силе-*Дэ*», «Книга единения сокрытого»[8] в своих поучениях исходят из того в своем благом воздействии на мир, что люди любят жизнь. Однако их язык темен и принципы утаены; ученые люди хоть наизусть могут читать и декламировать эти тексты, однако смысл их останется ими непонятым, если они не встретят совершенного мужа, который из собственных уст своих преподаст им наставление. Хотя суетящихся и тщащихся постичь это учение сотни, никто из этого множества не может до конца свершить это дело и окончить с успехом этот труд. Короче говоря, ненаучившихся — как у коровы шерсти, а достигших успеха — как у единорога рогов.

Я, Бо-дуань, с тех пор как в год *цзи ю*[9] в Чэнду встретил учителя[10], который передал мне способ изготовления эликсира, трижды пытался передать это знание другим людям, но они не соответствовали требованиям, и после третьей попытки у меня начались несчастья, и не прошло и двух декад, как в том же году на затылке у меня появилась ужасная язва. Тогда я вспомнил заповедь учителя, которая гласила: «Однажды появится тот, кто вместе с тобой освободится от всех пут, ему и сообщи это знание, другим же нельзя». После этого я решил вычеркнуть свое имя из списка чиновников и, боясь, что тот человек *Дао*-Пути не будет иметь доверия ко мне, составил «Главы о прозрении истины», где описал начала и концы искусства эликсиров и снадобий. Когда же закончил, то тот ученый сразу же пришел ко мне. Я увидел, что его помыслы серьезны и глубоки, а сердце не терпит привязанности к вещам. Поэтому я избрал его и передал ему знание. Таким образом, получающий знание не может не быть мужем, воля

которого велика и нравственная сила достаточна, чтобы поддержать упавшего и помочь тонущему; его щедрость должна быть особенно всеобъемлюща, он должен гуманно высветлить *Дао*-Путь. Вначале я пережил разные беды, но все еще не понимал их причины и только после третьего раза осознал прошлые ошибки.

Поэтому, хотя и известно, что способы Великого эликсира в высшей степени просты и легки, тем не менее, если глупые и заблудшие людишки получат их и будут их практиковать, превозносясь над миром совершенных мудрецов, воля Неба будет оберегать свои тайны. Поэтому и нельзя легкомысленно передавать знание тем, кто не подходит для этого. Из-за того что я, Бо-дуань, не чтил слова учителя и раскидывал повсюду тайны мироздания, меня самого и постигли кара и наказание. Духовная сила столь глубокой заповеди Неба быстро являет себя, так разве осмелюсь я побояться раскрыть свою вину! И вот с тех пор я запер свой рот, завязал язык, и пусть меня грозят хоть сварить в котле, хоть обезглавить, я все равно не посмею нарушить молчания.

В этих «Главах о прозрении истины» я воспел Великий киноварный эликсир, снадобья, период применения огня — эти тонкие сути, о которых нельзя не узнать подробно. Серьезный в делах человек, наделенный костью бессмертных, прочитав это сочинение, обретет мудрость и, размышляя, все поймет сам, сможет, вдумываясь, дойти до смысла. Так неужто же необходимо получать недостойные внимания изустные наставления от самого Бо-дуаня?! Все это знание, дарованное Небом, а не нечто измышленное Бо-дуанем. То, что воспевается в этих стихах, — это закон видения истинной природы, то есть то, что выше пробуждения. Так, что касается *Дао*-Пути недеяния и сознания, пребывающе-

го в состоянии уравненности со всем сущим[11], то хотя я и открыл важнейшее и тайное, тем не менее не совершил никакого проступка и на мне нет вины. Ведь поскольку в цепи причинности кармически обусловленных деяний обычных людей есть и обильное и мелочное, а в корне их природы — острота и тупость, то если им позволить услышать даже один звук правды, их спутанные мысли придут в порядок и они направятся к видению истины. Поэтому Будда Шакьямуни и бодхисаттва Маньджушри, проповедуя сокровища Учения, никогда не отступали от доктрины Единой Колесницы[12], но слышавшие их ученые разъясняли услышанное исходя из меры собственных способностей, и поэтому вполне естественно, что в результате появилось разделение на Три Колесницы[13]. Но если в будущем появится муж, корень природы которого наделен остротой таланта, и этот муж узнает учение этих «Глав...», то он поймет, что Бо-дуань внимал наставлениям Бодхидхармы и Шестого Патриарха[14], провозвестивших тайную суть наивысшей Единой Колесницы. Поэтому, услышав одно слово, можно прозреть суть мириад дхарм[15]. Если же энергия привычки[16] таких людей пока еще избыточна, тогда они вновь вернутся к средним и малым воззрениям, но в этом не будет никакой вины Бо-дуаня.

Заново написанное Чжан Бо-дуанем (Пин-шу) послесловие. Год установления девиза правления Юань-фэн под циклическими знаками *у-у*, пятый месяц, день под циклическими знаками *у-инь*[17].

Примечания

[1] Слегка измененная цитата из чжана 13 «Дао-Дэ цзина». Для понимания этого высказывания следует учесть, что слово *шэнь* по-китайски означает не только «тело», но и «я», «личность», «самость».

[2] *Изначальное сознание* (*бэнь синь*) — буддийский термин, обозначающий изначально просветленное сознание как природу Будды, одновременно являющееся и истинной природой любого живого существа.

[3] Весь этот пассаж насыщен буддийскими терминами и образами. Чжан Бо-дуань четко проводит здесь идею буддизма школы *чань* (*дзэн*): «Смотри в свою природу и станешь Буддой (*цзянь син чэн фо*)». «Другой берег» (*биань*) — нирвана. Образ истинного изначального сознания как ясного зеркала также восходит к чаньскому буддизму. «Признаки» («свойства» — *сян*, санскр. *лакшана*) — сущностные свойства «дхарм» (*фа*), элементов, составляющих эмпирическую личность и сферу ее опыта.

[4] *Объекты* (*цзин*, санскр. *вишая*) — внешние вещи как чувственные объекты (но не вещи, взятые обособленно от сознания, которому и в котором они являются).

[5] Слегка измененная цитата из «Дао-Дэ цзина», чжан 50.

[6] Ср. «Чжуан-цзы»: «Человек, познавший истину, забывает о словах. Где бы мне найти человека, забывше-

го о словах, чтобы с ним поговорить». Ср. также «Гуань Инь-цзы»: «О *Дао*-Пути нельзя сказать словами, но то, без чего не были бы возможны слова, и есть *Дао*-Путь».

[7] *Божественная вода* (*шэнь шуй*) и *цветочный пруд* (*хуа чи*) — термины внутренней алхимии. Первый из них означает исходящую из сердца влагу (речь идет об энергии *ци*), поднимающуюся по психическому каналу в полость рта и, согласно распространенному мнению, овеществляющуюся в виде слюны. Второй термин означает энергетическую субстанцию почек, накапливающуюся под нижним киноварным полем. Ее вещественное выражение — сперма. Во внешней алхимии «цветочный пруд» — это уксусная кислота, винегар.

[8] Имеется в виду «Иньфу цзин» (см. выше, комментарии к тексту «Глав о прозрении истины»).

[9] 1069 г.

[10] Согласно традиции, этим учителем был бессмертный Лю Хай-чань, один из патриархов «Пути золота и киновари», т. е. внутренней алхимии, и школы «Совершенной истины» (*цюань чжэнь цзяо*). В действительности Лю Хай-чань (Лю Цао) жил столетием раньше, в X в. (эпоха Пяти династий), в киданьском государстве Ляо.

[11] *Уравненность со всем сущим* (*ци у*) — термин «Чжуан-цзы» (гл. 2), выражающий идею сущностного единства и равности, взаимосогласованности всех элементов универсума.

[12] *Единая Колесница* (*и чэн*, санскр. *экаяна*) — высшее из буддийских учений, синтезирующее и превосходящее все прочие; термин восходит к «Лотосовой сутре» («Саддхарма пундарика сутра»). В Китае к Единой Колеснице себя относили школы *тяньтай*, *хуаянь* и *чань*.

[13] *Три Колесницы:* Колесница *шраваков* (учеников), *пратьека-будд* (будд-для-себя) и *бодхисаттв*. Первые две составляют Хинаяну (Малую Колесницу), последняя — Махаяну (Великую Колесницу).

[14] Имеется в виду знаменитый чаньский патриарх Хуэй-нэн (ум. 713 г.), считавшийся создателем южной школы *чань*, акцентирующей идею «мгновенного пробуждения» (*дунь у*).

[15] То есть суть всех элементов опыта. Здесь: всех вещей мироздания.

[16] *Энергия привычки* (*си ци*, санскр. *васана*) — термин буддийской философии *виджнянавада* (доктрина сознания). Обозначает обусловленную предшествующим опытом предрасположенность сознания к определенным формам проявления и развертывания своего содержания в мир опыта каждой эмпирической личности.

[17] Лето 1078 г.

Библиография

Источники на китайском языке*

Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964.

Ван Вэнь-лу. Тай си цзин (Книга о зародышевом дыхании). — Бай цзы цюань шу (Полное собрание сочинений всех философов), т. 8. Ханчжоу, 1984.

Ван Мин. Тай пин цзин хэцзяо (Критическое издание «Книги Великого Равенства»). Пекин, 1960.

Ван Мин. Баопу-цзы нэй пянь цзяоши (Критическое и комментированное издание «Баопу-цзы»). Пекин, 1980.

Ван Чун. Лунь хэн (Весы суждений). — Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Шанхай, 1954, т. 7.

Ван Чун-ян. Чун-ян ли цзяо ши у лунь (Пятнадцать статей, устанавливающих учение Ван Чун-яна). — Дао цзан (Даосский канон). Шанхай, 1925—1926, т. 989, раздел «Чжэн и» («Истинное единство»).

Гао Хэн. Лао-цзы чжэн гу (Правильное разъяснение «Лао-цзы»). Пекин, 1959.

Го Сян. Чжуан-цзы сюй (Предисловие к «Чжуан-цзы»). — Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). Пекин, 1985, т. 1.

---

* В библиографию включена не только непосредственно цитируемая, но и другая использованная автором литература.

Гуань Инь-цзы. — Сы бу бэй яо (Корпус основных сочинений по четырем разделам), т. 152. Шанхай, 1936.

Гэ Хун. Баопу-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 8.

Да дао по и чжи чжи. Инь фу цзин цянь цзе (Правильные указания, разрушающие сомнение относительно Великого Дао. Смиренное разъяснение «Книги единения сокрытого»). Тайбэй, 1965.

Дун юань шэнь чжоу цзин (Книга заклинаний вместилища глубочайшего духа). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 170.

Жао Цзун-и. «Лао-цзы сян эр» чжуцзяо (Комментированное издание «Лао-цзы сян эр»). Сянган, 1956.

Лао-цзы чжу. Дао дэ цзин (Комментарий к «Лао-цзы». Дао-дэ цзин). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Лао-цзюнь бянь хуа у цзи цзин (Книга о беспредельных превращениях Лао-цзюня). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 562.

Лао-цзюнь инь сун цзе цзин (Книга обетов, пропетых Лао-цзюнем). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 562.

Ле-цзы чжу («Ле-цзы» с комментарием). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Ли Дао-чунь. Цзяо вай мин янь (Ясные слова вне учения). — Сюй Тянь-ши. Даоцзя яншэн сюэ гай яо (Сущность даосского учения о питании жизни). Тайбэй, 1971.

Ли цзи (Записи о ритуале). Пекин, 1957.

Лунь юй чжэн и (Истинный смысл «Бесед и суждений»). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 1.

Сыма Цянь. Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием; издание и комментарии Такикава Сигэн). Пекин, 1955, тт. 1—10.

Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы чжу (Разъяснение иероглифов простых и сложных с комментарием). Шанхай, 1986.

Сяо Тун. Вэнь сюань (Литературный изборник). Пекин, 1959, т. 1.

Тай шан сань тянь нэй цзе цзин (Книга высочайшего с эзотерическим объяснением трех небес). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 876.

Тото (Токто). Ляо ши (История династии Ляо). — Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, т. 33.

Тото (Токто). Сун ши (История династии Сун). — Су инь бона бэнь нянь эр ши си ши (Уменьшенное издание династийных историй, собранное из различных кислографических досок). Шанхай, 1958.

Фан Сюань-лин. Цзинь шу (История династии Цзинь). — Су инь бона бэнь нянь эр ши сы ши. Шанхай, 1958.

Хань Фэй-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 6.

Хуайнань-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 7.

Цзо чжуань. Чунь-цю сань чжуань (Летопись «Цзо чжуань». Три летописных комментария к «Веснам и осеням»). — Сы шу. У цзин (Четверокнижие. Пятикнижие). Шанхай, 1936, т. 3.

Цзун-ми. Юань жэнь лунь (Об истоках человека). — Тайсё синсю дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1968, т. 45.

Чан Цзюй. Хуаян гочжи (Описание области Хуаян). Пекин, 1958.

Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл «Глав о прозрении истины»). Тайбэй, 1965.

Чжай цзе лу (Кодекс постов и обетов). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 207.

Чжоу ши мин тун цзи (Записи о проникновении в таинственное господина Чжоу). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 152.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). Пекин, 1985, т. 1.

Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо цзе кэ цзин (Книга кодексов обетов учения Небесных наставников в письменах закона традиции истинного единства). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 563.

Чжэн и тянь ши гао Чжао Шэн коу цзюэ (Устное наставление Небесного наставника традиции истинного единства, сообщенное Чжао Шэну). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 1003.

Юнь цзи ци цянь (Семь грамот из облачного хранилища). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 677—702.

Ян Бо-цзюнь. Ле-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Ле-цзы»). Шанхай, 1958.

Ян Сюн. Фа янь (Речи о законе). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 7.

Литература и источники в переводах

На русском языке

Аверинцев С. С., 1977— Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийскои литературы. М., 1977.

Алексеев В. М., 1966 — Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.

Бежин Л. Е., 1980 — Бежин Л. Е. Се Линъюнь. М., 1980.

Быков Ф. С., 1966 — Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

Быков Ф. С., 1977 — Быков Ф. С. Философская школа «Цзися». — Проблемы Дальнего Востока. 1977, № 2(22).

Васильев В. П., 1888 — Васильев В. П. Даосизм. — Материалы по истории китайской литературы. СПб., 1888.

Васильев Л. С., 1982 — Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Васильев Л. С., 1983 — Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983.

Волков С. В., 1985 — Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985.

Воробьев М. В., 1975 — Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.—1234 г.): Исторический очерк. М., 1975.

Го Мо-жо, 1961 — Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.

Го юй (Речи царств). Перевод с китайского, вступление и примечания В. С. Таскина. М., 1987.

Гончаров С. Н., 1986 — Гончаров С. Н. Зависимое от чжурчжэней государство Ци (1130—1137 гг.). — Вос-

точная Азия и соседние территории в средние века. Сер. История и культура востока Азии. Новосибирск, 1986.

Горохова Г. Э., 1982 — Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Григорьева Т. П, 1979 — Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.

Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Евсюков В. В., 1985 — Евсюков В. В. Космогония китайского неолита по изображениям на керамике культуры Яншао. — Древние культуры Китая: Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосибирск, 1985.

Игнатович А. Н., 1981 — Игнатович А. Н. Образ «шэньсяня» в японской средневековой литературе. — XII научная конференция «Общество и государство в Китае» (далее — НКОГК). М., 1981, ч. 2.

Игнатович А. Н., 1982 — Игнатович А. Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Итс Р. Ф., 1972 — Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.

К проблеме категорий традиционной китайской культуры (Круглый стол) — Народы Азии и Африки. 1983, № 3.

Кабанов А. М., 1985 — Кабанов А. М. Увлечение даосизмом в Японии XVII—XIX вв. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 2.

Кобзев А. И., 1981 — Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — XII НКОГК. М., 1981, ч. 1.

Кобзев А. И., 1982, I — Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1982, № 1.

Кобзев А. И., 1982, II — Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Кобзев А. И., 1983, I — Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Кобзев А. И., 1983, II — Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии. — XIV НКОГК. М., 1983, ч. 1.

Кобзев А. И., 1983, III — Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства. — Народы Азии и Африки. 1983, № 6.

Кобзев А. И., 1985 — Кобзев А. И. Категории дао, дэ, ци в истории китайской философии. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 1.

Кобзев А. И., 1986 — Кобзев А. И. Генерализация в классической китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1986, № 5.

Кобзев А. И., 1987 — Кобзев А. И. Теоретические основы китайской медицины. — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае: Реферативный сборник. М., 1987.

Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986 — Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А. Московская «Сокровищница Дао». — Народы Азии и Африки. 1986, № 6.

Кожин П. М., 1980 — Кожин П. М. Проблематика изучения традиционных религий в современном Китае. — Политические традиции в КНР: Информационный бюллетень ИДВ АН СССР. М., 1980, ч. 1.

Кравцова М. Е., 1984 — Кравцова М. Е. Пейзажная лирика — поиск бессмертия? — XV НКОГК. М., 1984, ч. 1.

Кравцова М. Е., 1989 — Кравцова М. Е. Представления о верховной власти и правителе в древнем и средневековом Китае. — XX НКОГК. М., 1989, ч. 1.

Кроль Ю. Л., 1977 — Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма Цяня о «шести школах». — Китай: история, культура и историография. М., 1977.

Кроль Ю. Л., 1985 — Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры древнего.Китая. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 1.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.

Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н, 1983 — Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1984 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII). М., 1984.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1987 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.

Кычанов Е. И., 1986 — Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII—XIII вв.). М., 1986.

Лейкин С. Ф., 1989 — Лейкин С. Ф. Идеал «Тай пин цзина» («Каноническая книга Великого благоденствия»): Гармония космического и социального. — Литература и культура народов Востока. М., 1989.

Лисевич И. С., 1978 — Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1978.

Лубо-Лесниченко Е. И., 1985 — Лубо-Лесниченко Е. И. Великий шелковый путь. — Вопросы истории. 1985, № 9.

Малявин В. В., 1978 — Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.

Малявин В. В., 1981 — Малявин В. В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры в средневековом Китае. — XII НКОГК. М., 1981, ч. 1.

Малявин В. В., 1982 — Малявин В. В. Внефеноменальный ритуал и «тоска одинокого» (к характеристике культуры императорского Китая).– XIII НКОГК. М., 1982, ч. 1.

Малявин В. В., 1983 — Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.

Малявин В. В., 1985, I — Малявин В. В. Новейшие исследования даосизма в Японии. — Народы Азии и Африки. 1985, № 3.

Малявин В. В., 1985, II — Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.

Маракуев А. В., 1946 — Маракуев А. В. Инь-фу-цзин — страничка истории китайской философии. — Ученые записки Томского педагогического института. Томск, 1946, т. 3.

Мартынов А. С., 1972 — Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. — Народы Азии и Африки. 1972, № 5.

Мартынов А. С., 1974 — Мартынов А. С. Сила дэ монарха. — Памятники письменности Востока: Ежегодник. 1971. М., 1974.

Мартынов А. С., 1978 — Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. М., 1978.

Мартынов А. С., 1982, I — Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200). — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М, 1982.

Мартынов А. С, 1982, II — Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжао-эня (1517—1598). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Мартынов А. С., 1983, I — Мартынов А. С. Буддийские темы у Су Дунпо (1036—1101). — Проблемы человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Мартынов А. С., 1983, II — Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Островская Е. П., 1987 — Островская Е. П. Стадиально различные исторические типы мышления в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. — Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.

Панченко А. М., 1984 — Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Панченко Д. В., 1984 — Панченко Д. В. Ямбул и Кампанелла (о некоторых механизмах утопического творчества). — Античное наследие и культура Возрождения. М., 1984.

Петров А. А., 1936 — Петров А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. — Труды Института востоковедения. М.; Л., 1936, т. 3.

Позднеева Л. Д., 1967 — Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.

Померанцева Л. Е., 1970 — Померанцева Л. Е. Историческая биография хуайнаньского князя Лю Аня и ее житийный вариант. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.

Померанцева Л. Е., 1979 — Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.

Поршнева Е. Б., 1972 — Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.

Поршнева Е. Б., 1981 — Поршнева Е. Б. Некоторые основные черты милленаристских движений в Китае (к постановке проблемы) — XII НКОГК. М., 1981, ч. 3.

Поршнева Е. Б., 1982 — Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. М., 1980.

Рабинович В. Л., 1979 — Рабинович В. А. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

Рассел Б., 1987— Рассел Б. Мистицизм и логика. — Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.

Решетов А. М., 1985 — Решетов А. М. О времени формирования современного китайского (ханьского) этноса. — Годичная сессия Института этнографии АН СССР: Краткое содержание докладов. Л., 1985.

Рудой В. И., 1985 — Рудой В. И. Проблемы истолкования индийских классических текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса. — Письменные проблемы истории культуры народов Востока: XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1983—1985. М., 1985, ч. 1.

Рудой В. И., Островская Е. П., 1987 — Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

Стулова Э. С., 1979 — Стулова Э. С. Баоцзюань о Пу-мине. — Памятники письменности Востока, т. 56. М., 1979.

Стулова Э. С., 1984 — Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Титаренко М. Л., 1985 — Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

Топоров В. Н., 1967 — Топоров В. Н. К истории связей мифопоэтической и научной традиций: Гераклит. — To Honour Roman Jacobson. The Hague; Paris, 1967.

Топоров В. Н., 1971 — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа». — Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. 6, вып. 284.

Торчинов Е. А., 1980 — Торчинов Е. А. Трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» как источник для изучения даосизма

периода Лючао. — Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980.

Торчинов Е. А., 1981, I — Торчинов Е. А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии. — XII ОГК. М., 1981, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1981, II — Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзин-янь. — Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.

Торчинов Е. А., 1982, I — Торчинов Е. А. О связи между даосским учением о бессмертии и философией раннего даосизма. — XIII НКОГК. М., 1982, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1982, II — Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблемы взаимодействия (по материалам зарубежных исследований). — Народы Азии и Африки. 1982, № 2.

Торчинов Е. А., 1982, III — Торчинов Е. А. Основые направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы»). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Торчинов Е. А., 1982, IV — Торчинов Е. А. Даосское учение о «женственном». — Народы Азии и Африки. 1982, № 6.

Торчинов Е. А., 1983, I — Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на примере «Глав о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня). — XIV НКОГК. М., 1983, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1983, II — Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Торчинов Е. А., 1984 — Торчинов Е. А. Космогония даосизма и гностицизма. — XV НКОГК. М., 1984, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1985, I — Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на

материале «Иньфу цзина» и «Глав о прозрении истины Чжан Бо-дуаня»). — Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1985.

Торчинов Е. А., 1985, II — Торчинов Е. А. Происхождение даосизма и периодизация его истории. — Народы Азии и Африки. 1985, № 3.

Торчинов Е. А., 1988, I — Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). — Народы Азии и Африки. 1988, № 2.

Торчинов Е. А., 1988, II — Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

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

Тэрнер В., 1983 — Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Успенский Б. А., 1982 — Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен. — Художественный язык средневековья. М., 1982.

Фишман О. Л., 1984 — Фишман О. Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII—XVIII вв. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Штекли А. Э., 1984 — Штекли А. Э. «Утопия» и античные представления о равенстве. — Античное наследие в эпоху Возрождения. М., 1984.

Штернберг Л. Я., 1936 — Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований (лекции, читанные в 1925—26 и 26—27 учебном году). — Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.

Щуцкий Ю. К., 1927 — Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме. — Восточные записки, т. 1. Л., 1927.

Щуцкий Ю. К., 1960 — Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.

Ян Хиншун, 1984 — Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984.

На китайском и японском языках

Ван Дэ-минь, 1983 — Ван Дэ-минь. Цун цзуго исюэ юй гудай чжэсюэ ды гуаньси кань Чжунго чжэсюэ ши ды тэдянь (Взгляд на особенности истории китайской философии с точки зрения связи между отечественной медициной и древней философией). — Сюэшу юэкань. Шанхай, 1983, № 6.

Ван Мин, 1948 — Ван Мин. Лунь «Тай пин цзин» чао цзя бу чжи вэй (О поддельности раздела «цзя» варианта «Тай пин цзин чао»). — Чжунъян яньцзююань лиши, юйянь яньцзюсо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica). 1948.

Вэнь И-до, 1956 — Вэнь И-до. Шэньсянь као (Исследование учения о бессмертных). — Шэньхуа юй ши (Мифология и поэзия). Пекин, 1956.

Гэ Чжао-гуан, 1987 — Гэ Чжао-гуан. Даоцзяо юй чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура). Шанхай, 1987.

Ду Вэй-мин, 1986 — Ду Вэй-мин. Вэй Цзинь сюань сюэ чжун ды тиянь сысян. — Шилунь Ван Би «шэн жэнь ти у» гуаньнянь ды чжэсюэ и и (Учение об опыте в философии сюань-сюэ в периоды Вэй и Цзинь. — Философский смысл концепции Ван Би «совершенномудрый воплощает отсутствие»). — Яньюань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Ёсиока Ёситоё, 1955 — Ёсиока Ёситоё. Докё кётэн сирон (Об истории корпуса даосских канонических текстов). Токио, 1955.

Ёсиока Ёситоё, 1959 — Ёсиока Ёситоё. Докё то буккё (Даосизм и буддизм). Токио, 1959, т. 1.

Ёсиока Ёситоё, 1961 — Ёсиока Ёситоё. Тонко хон «Тайхэйкё»-ни цуитэ (О дуньхуанском тексте «Тайпин цзина»). — Тоёбунка кэнкюдзё киё (Записки Института дальневосточной культуры). 1961, т. 22.

Ёсиока Ёситоё, 1964 — Ёсиока Ёситоё. Рикутё докё-но сюмин сисо (Идеи об «избранном народе» в даосизме эпохи «Шести династий»). — Нихон—Тюгоку гаккай хо (Вестник общества по изучению Японии и Китая). 1964, т. 16.

Ёсиока Ёситоё, 1970 — Ёсиока Ёситоё. Эйсэй э-но нэгай: докё (Стремление к вечной жизни: даосизм). — Сикай-но сюкё (Религии мира). Киото, 1970, т. 9.

Коминами Итиро, 1976 — Коминами Итиро. Ги, Син дзидай-но синсэн сисо (Идеи о «святых-бессмертных» в период Вэй и Цзинь). — «Тюгоку-но кагаку то кагакуся (Наука и ученые Китая). Токио, 1976.

Кубо Норитада, 1961 — Кубо Норитада. Косин синко-но кэнкю (Исследование веры в события дня *гэн-шэнь*). Токио, 1961.

Кубо Норитада, 1965 — Кубо Норитада. Тёсэн-но докё (Даосизм в Корее). — Тохогаку (Востоковедные исследования). 1965, т. 29.

Кубо Норитада, 1980 — Кубо Норитада. Докё си (История даосизма). Токио, 1980.

Ли Юй-тао, 1982— Ли Юй-тао. Син юй шэнь (Тело и дух). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1982, № 1.

Ли Юэ-сэ, 1960 — Ли Юэ-сэ. (Дж. Нидэм). Дао цзя юй дао цзяо (Даосская школа и даосская религия). — Даоцзяо сехуэй кань (Журнал Ассоциации последователей даосизма). Пекин, 1960, т. 2—3.

Лэй Чжэн-чан, 1985 — Лэй Чжэн-чан. Шэхуйэчжуи шици цзунцзяо вэньти чутань (Введение в изучение религиозного вопроса в условиях социализма). — Синьхуа вэнь чжай. 1985, № 9.

Офути Ниндзи, 1941 — Офути Ниндзи. «Тайхэй» кё-но сисо-ни цуитэ (Об идеологии «Тайпин цзина»). — Тоё гакухо (Вестник дальневосточных исследований). 1941, т. 28. *Офути Ниндзи, 1964* — Офути Ниндзи. Докё си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Окаяма, 1964.

Оянаги Сигэта, 1934 — Оянаги Сигэта. Тоё сисо-но кэнкю (Исследования по идеологии Дальнего Востока). Токио, 1934.

Сюй Ди-шань, 1927 — Сюй Ди-шань. Дао цзя сысян юй даоцзяо.(Даосская идеология и даосская религия). — Яньцзин сюэбао. 1927, № 2.

Сюй Чжун-шу, 1936 — Сюй Чжун-шу. Цзиньвэнь гу цы шиле (Разъяснение молений о долголетии, написанных на металле). — Чжунъян яньцзюань шиши, юйянь яньцзюсо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica). 1936, т. 4.

Тан И-цзе, 1981 — Тан И-цзе. Люэлунь цзаоци даоцзяо гуаньюй шэн, сы, шэнь, син вэньти ды лилунь (Об отношении раннего религиозного даосизма к проблемам жизни, смерти, тела и духа). — Чжэсюэ яньцзю, 1981, № 1.

Тан И-цзе, 1986 — Тан И-цзе. Ван Би юй Го Сян чжэсюэ бицзяо фэньси (Сравнительный анализ философии Ван Би и Го Сяна). — Янь-юань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Тан И-цзе, 1988 — Тан И-цзе. Чжунго чуаньтун вэньхуа чжунды жу, дао, ши (Конфуцианство, даосизм и буддизм в традиционной китайской культуре). Пекин, 1988.

Тан Лань, 1974 — Тан Лань. «Хуан-ди сы цзин» чутань (Предварительный анализ «Хуан-ди сы цзин»). — Вэнь у. 1974, № 10.

Тан Чан-жу, 1954 — Тан Чан-жу. Фан Чан-шэн юй Ба ши цзюй шу ды гуаньси (О связи между Фань Чан-шэном с коренным народом Шу — «ба»). — Лиши яньцзю. 1954, № 4.

Тан Юн-тун, 1935 — Тан Юн-тун. Ду Тайпин цзин шу со цзянь (О том, что я увидел при чтении «Тайпин цзин»). — Госюэ цзюбэнь цуншу цзяньбянь. 1935, т. 1.

Фу Цинь-цзя, 1937 — Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.

Фукуй Кодзюн, 1952 — Фукуй Кодзюн. Докё-но кисотеки кэнкю (Исследование основ даосизма). Токио, 1952.

Фукунага Мицудзи, 1980 — Фукунага Мицудзи. Кидо то синдо то сэйдо то сэндо (Путь демонов, путь божеств, путь истины и путь совершенных мудрецов). — Сисо (Идеология). 1980, т. 675, № 9.

Хоу Вай-лу, 1957 — Хоу Вай-лу. Чжунго сысян тунши (Общая история идеологии в Китае). Пекин, 1957.

Цин Си-тай, 1981 — Цин Си-тай. Чжунго даоцзяо сысян шиган (Очерк истории даосизма в Китае). Чэнду, 1981, т. 1.

Цин Си-тай, 1981, II — Цин Си-тай. Цун Гэ Хун лунь жу-дао гуаньси кань шэнь-сянь дао цзяо лилунь ды тэдянь хэ-бэньчжи (Взгляд на особенности и сущность теории «пути святых-бессмертных» с точки зрения учения Гэ Хуна об отношении конфуцианства и даосизма). — Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1981, № 1.

Цин Си-тай, 1983 — Цин Си-тай. Даоцзяо вэньхуа синь тань (Новое рассмотрение даосской культуры). Чэнду, 1983.

Цукамото Дзэнрю, 1961 — Цукамото Дзэнрю. Гисё Сэки-Ро си-но кэнкю (Исследование главы «Ши-Лао чжи» из «Вэй шу»). Киото, 1961.

Чжоу Ши-и, Пань Ци-ман, 1981 — Чжоу Ши-и, Пань Ци-ман. «Чжоу и цань тун ци» синь тань (Новое исследование «Чжоу и саньтун ци»). Чанша, 1981.

Чжунго дао цзяо ши ти ган. — Чжунго дао цзяо сехуэй яньцзюши (Проект «Истории даосизма в Китае». Исследовательское бюро «Ассоциации последователей даосизма КНР»), — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1983, № 1.

Чэн У, 1974 — Чэн У. Хань чу Хуан-Лао сысян хэ фацзя лусянь. Ду Чанша Мавандуй саньхао му чуту чжацзи (Идеи школы Хуан-Лао в начале династии Хань и легистская линия. Читая тексты на шелке из третьего захоронения в Чанша-Мавандуй). — Вэнь у. 1974, № 10.

Чэнь Бин, 1988 — Чэнь Бин. Дао цзяо чжи дао (Категория «дао» в даосской религии). — Чжэсюэ яньцзю. 1988, № 1.

Чэнь Го-фу, 1962 — Чэнь Го-фу. Дао цзан юань лю као (Исследование происхождения Дао цзана). Пекин, 1962, т. 1—2.

Чэнь Шоу-ши, 1979 — Чэнь Шоу-ши. Цао Цао юй тянь ши дао (Цао Цао и «Путь Небесных наставников»). — Чжунго ши яньцзю. 1979, № 3.

Чэнь Юань, 1962 — Чэнь Юань. Нань Сун чу Хэбэй синь даоцзяо као (Исследование новых школ даосизма в Хэбэе в начале Южной Сун). Пекин, 1962.

Юй Ин-ши, 1986 — Юй Ин-ши. Чжунго гудай сыхоу шицзегуань ды яньбянь (Изменение взглядов на загробный мир в древнем Китае). — Яньюань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Юй Ли-тао, 1982 — Юй Ли-тао. «Син» юй «шэнь» («Тело» и «дух»). — Чжунго чжэсюэши яньцзю. 1982, № 1.

Янь Бэй-мин, 1982 — Янь Бэй-мин. Лунь фо цзяо чжэсюэ цзай сысян шишанды тяочжань (О месте буддийской философии в истории идеологической борьбы). — Чжэсюэ яньцзю. 1982, № 2.

На западноевропейских языках

Андерсен П., 1980 — Andersen P. The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A. D. — Studies on Asian Topics. London, 1980, № 1.

Бенедикт П., 1942— Benedict P. Thai, Kadai and Indonesian. — American Anthropologist. 1942, vol. 44, № 4.

Берлинг Дж., 1980 — Berling J. The Syncretic Religion of Lin Chaoen. N.; Y., 1980.

Бингэм У., 1941 — Binham W. The Founding of the T'ang Dinasty. Baltimore, 1941.

Бодде Д., 1942 — Bodde D. The New Identification of Lao Tzu Proposed by Professor Dubs. — Journal of American Oriental Society. 1942, vol. 62, № 1.

Бодде Д., 1944 — Bodde D. Further Remarks on the Identification of Lao Tzu. A Last Reply to Professor Dubs. — Journal of American Oriental Society. 1944, vol. 64, № 1.

Болтц У. Дж., 1982 — Boltz W. G. The Religious Significance of the «Hsiang Erh» Lao-tzu in the Light of the Ma-Wang-Tui Silk Manuscripts. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1982, vol. 45, pt. 1.

Болтц Дж. М., 1987 — Boltz J. M. A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries. — China Research Monograph, vol. 32. Berkley, Calif., 1987.

Ван Гулик Р., 1961 — Van Gulik R. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.

Вигер Л., 1911 — Wieger L. Le Taoisme. Hien-hien, 1911, vol. 1.

Вигер Л., 1927 — Wieger L. A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927.

Вильгельм Р., 1923 — Wilhelm R. The Secret of the Golden Flower with Preface by C. G. Jung. London, 1923.

Грэм Э. С., 1960 — Graham A. C. The Book of Lieh-Tzu. London, 1960.

Грэм Э. С., 1961 — Graham A. C. The Date and Composition of Liehtzyy. — Asia Major. 1961, vol. 8, 1 2.

Грэм Э. С., 1979 — Graham A. C. How much of «Chuang-tzy» did Chuang-tzy Write? — Journal of the American Academy of Religion. Thematic Issue. 1979, vol. 47.

Дабс Х. Х., 1942 — Dubs H. H. The Interpretation of Lao Dz. A Reply to Professor Bodde. — Journal of American Oriental Society. 1942, vol. 62, № 4.

Дэвис Т. Л., Чжао Юнь-цун, 1939 — Davis T. L., Chao Yunts'ung. Chang Po-tuan of T'ien-T'ai, his Wu chen P'ien. Essay of the Understanding of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Boston, 1939, vol. 73, № 5.

Жерне Ж., 1956 — Gernet J. Les aspects conomiques du bouddhisme dans la socit chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.

Жирардо Н. Ж., 1972 — Girardot N. J. Part of the Way: Four Studies on Taoism (Essay Review) — History of Religions. 1972, № 3.

Жирардо Н. Ж., 1976 — Girardot N. J. The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. — History of Religions. Vol. 15, 1976, № 4.

Жирардо Н. Ж., 1978 — Girardot N. J. Chaotic Order and Benevolent «Disorder» in the «Chuang-tzu». — Philosophy East and West. 1978, vol. 28, № 3.

Жирардо Н. Ж., 1983, I— Girardot N. J. «Let's get Physical», the Way of Liturgical Taoism. — History of Religions. 1983, vol. 23, № 2.

Жирардо Н. Ж., 1983, II— Girardot N. J. Myth and Meaning i Early Taosim: the Theme of Chaos (hun-tun). Berkley, 1983.

Зайдель А. К., 1969 — Seidel A. K. La divinisation de Lao tseu dans taoisme des Han. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1969, vol. 71.

Зайдель А. К., 1969—1970 — Seidel A. K. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung. — History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

Зайдель А. К., 1970 — Siedel A. K. A Taoist Immortal of the Ming Dinasty: Chang San-feng. — Self and Society in Ming Thought. N. Y. & London, 1970.

Зайдель А. К., 1979 — Seidel A. K. Le Fils du Ciel et le Maître Céleste: Note à propos des цRegistresц. — Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo, 1979, № 24.

Идзуцу Тосихико, 1967 — Izutsu Toshihiko. A Comparative Study of the Key Philosophical Consepts in Sufism and Taoism. — Ibn'Arabi and Lao-tsu and Chuang-tzu, vol. 2. — Studies in Humanities and Social Relations. Tokyo, 1967, vol. 10.

Идзуцу Тосихико, 1976 — Izutsu Toshihiko. Mythopoteic «Ego» in Shamanism and Taoism. — Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1976, vol. 2, № 2.

Исикава Такаси, 1984 — Ishikawa Takashi. The Mysteries of the Ancient Japanese Religions. — The East. 1984, vol. 20, № 6.

Йонас Х., 1958 — Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

Йонас Х., 1967 — Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Кальтенмарк М., 1948 — Kaltenmark M. Le Dompteur des flots. — Hah-hiue (Peking). 1948, vol. 3.

Кальтенмарк М., 1960 — Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de taoism religieux. — Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Paris, 1960, t. 2.

Кальтенмарк М., 1979 — Kaltenmark M. The Ideology of the T'aip'ing ching. — Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.

Кандель Б., 1980 — Kandel B. A Visit to the China Taoist Association. — Society for the Study of Chinese Religious Bulletin. 1980, № 8.

Карлгрен Б., 1946 — Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 1946, № 18.

Кимура Эйити, 1974 — Kimura Eiichi. Taoism and Chinese Thought. — Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture). 1974, vol. 27.

Кирклэнд Дж. Р., 1984 — Kirkland J. R. Chang Kao-Noteworthy T'ang Taoist? — T'an Studies. 1984, № 2.

Кирклэнд Дж. Р., 1986 — Kirkland J. R. — The Last Taoist Grand Master of the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuantsung. — Tang Studies. 1986, № 4.

Китли Д. Н., 1978 — Keightley D. N. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Конзе Э., 1967 — Conze E. Buddhism and Gnosis. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Крил Г. Дж., 1929 — Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.

Крил Г. Дж., 1937 — Creel H. G. The Birth of China. N. Y., 1937.

Крил Г. Дж., 1970 — Creel H. G. What is Taoism? and other Studies in Chinese Cultural History. Chicago, 1970.

Кролл П. В., 1986 — Kroll P. W. Spreading Open the Barrier of Heaven. — Asiatische Studien (Etudes Asiatiques). 1986, vol. 40, № 1.

Кубо Норитада, 1968 — Kubo Noritada. Prolegomena on the Study of the Controversies between Buddhists and Taoists in the Yuan Period. — Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library). Tokyo, 1968, № 26.

Кубо Норитада, 1974 — Kubo Noritada. Taoist Beliefs in Okinawa — With Special Emphasis on the Kitchen God Belief. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Легг Дж., 1881 — Legg J. The Religions of China. N. Y., 1881.

Лёве М., 1979 — Loewe M. Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality. London, 1979.

Линк А. Э., 1969/1970 — Link A. E. The Taoist Antecedents of Taoan's Prajna Ontology. — History of Religions, vol. 9, 1969/1970, № 2—3.

Лэй У., 1976 — Lai W. W. Towards a Periodization of the Taoist Religion. — History of Religions. 1976, vol. 16, № 1.

Лу Цунь-янь, 1970 — Liu Ts'un-yan. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought. — Self and Society in Ming Thought. N. Y.; London, 1970.

Масахару Одзаки, 1981 — Masaharu Ozaki. The Taoist Priesthood: from Tsai-chia to Ch'u-chia. — Religion and the Family in East Asia. — Senri Ethnological Studies. Osaka, 1981, № II.

Масперо А., 1937 — Maspero H. Le Procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne. — Journal Asiatique. 1937, vol. 228.

Масперо А., 1950 — Maspero H. Le taoisme. — Melanges Posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. Paris, 1950.

Масперо А., 1971 — Maspero H. Le taoisme et les religions chinoises. Paris, 1971.

Мэджор Дж. С., 1978 — Major J. S. Research Priorities in the Study of Ch'u Religion. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Мэтер Р. Б., 1969—1970 — Mather R. B. The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties. — History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

Мэтер Р. Б., 1979 — Mather R. B. K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 423—451. — Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.

Мендельсон Э. М., 1967 — Mendelson E. M. Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Миякава Хисаюки, 1974 — Miyakawa Hisayuku. Legate Kao P'ien and Taoist Magician Lu Yung-chih in

the Time of Huang Ch'ao's Rebellion. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Миякава Хисаюки, 1979 — Miyakawa Hisayuku. Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Мураками Ёсими, 1974 — Murakami Yoshimi. Affirmation of Desire in Taoism. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Нидэм Дж., 1954–1983 – Needham J. Science and Civilization in China, vol 1—5. Cambridge, 1954—1983.

Нго Ван Суэт, 1976 — Ngo Van Xuet. Divination, magie et politique dans la Chine Ancienne. — Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Chinoises. Sciences Religeues. Paris, 1976, vol. 78.

Никкила П., 1982 — Nikkila P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1: The Terms in Shu Ching and Shih Ching. — Studia Orientalia. Ed. by the Finnish Oriental Society. Helsinki, 1982, vol. 53.

Офути Ниндзи, 1979 — Ofuchi Ninji. The Formation of the Taoist Canon. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Пелльо П., 1912 — Pelliot P. Autour d'une traduction sanskrite du Tao to-king. — T'oung Pao. 1912.

Пелльо П., Вигер Л., 1912 — Pelliot P. Wieger L. Le taoisme (review). — Journal Asiatique. 1912.

Покора Т., 1961 — Pokora T. On the Origin of Notions T'ai-P'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy. — Archiv Orientàlný. 1961, vol. 29.

Поре-Масперо Э., 1952—1969 — Porée-Maspero E. Etude sur les rites agraires des Cambodiens. Vol. 1—3, Paris, 1952, 1964, 1969.

Райт А. Ф., 1969/1970 — Wright A. F. Historian's Reflections on the Taoist Tradition. — History of Religions. 1969/1970, vol. 31. Leiden, 1988.

Робине И., 1979, I — Robinet I. Meditation taoiste. Paris, 1979.

Робине И., 1979, II— Robinet I. Metamorphosis and Deliverance from the Corps in Taoism. — History of Religions. 1979, vol. 19, № 1.

Руегг Д. С., 1963 — Ruegg D. S. The jo nan pas: a School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha'sel gyi me Ion. — Journal of American Oriental Society. 1963, № 1, vol. 83.

Сасаги Арай, 1967 — Sasagi Arai. Zur Definition der Gnosis in Rupsicht auf die Frage nach ihren Urspung. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Сивин Н., 1968 — Sivin N. Chinese Alchemy: Preliminary Studies. — Harvard Monographs in the History of Science. № 1, Cambridge, Mass., 1968.

Сивин Н., 1978 — Sivin N. On the Word «Taoist» as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Скиппер К. М., 1965 — Schipper K. M. L'Empereur Wou des Han dans la légende taoiste. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1965, vol. 58.

Скиппер К. М., 1974 — Schipper K. M. The Written Memorial in Taoist Ceremonies. — Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.

Скиппер К. М., 1975, I — Schipper K. M. Concordance du Taotsang. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1975, vol. 102.

Скиппер К. М., 1975, II — Schipper K. M. Le Fen-teng. Rituel taoiste. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1975, vol. 103.

Скиппер К. М., 1978 — Schipper K. M. The Taoist Body. History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Скиппер К. М., 1982 — Schipper K. M. Le corps taoiste. Corps physique — corps sociale. Paris, 1982.

Скиппер К. М., 1985 — Schipper K. M. Vernacular and Classical Ritual in Taoism. — Journal of Asian Studies. 1985, № 1, vol. 45.

Стейн Р. А., 1963 — Stein R. A. Remarques sur Ies mouvements du taoism politico-religueux du 11-e siècle ap. J. C. — T'oung Pao, vol. 50, 1963, № 1.

Стейн Р. А., 1979 — Stein R. A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Стрикман М. Э., 1977— Strickmann M. A. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy. — T'oung Pao. 1977, vol. 63, № 1.

Стрикман М. Э., 1978, I — Strickmann M. A. The Longest Taoist Scripture. — History of Religions. 1978. Vol. 17, № 3—4.

Стрикман М. Э., 1978, II— Strickmann M. A. Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism. — Journal of American Oriental Society. 1978, vol. 98, № 4.

Стрикман М. Э., 1979 — Strickmann M. A. On the Alchemy of T'ao Hung-ching. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Стрикман М. Э., 1980 — Strickmann M. History. Anthropology and Chinese Religion. — Harvard Journal of Oriental Studies. 1980, vol. 40, pt. I.

Стрикман М. Э., 1981 — Strickmann M. Le taoisme du Mao-Chan: chronique d'une revelation. Paris, 1981.

Тиль Й., 1969 — Thiel J. Schmanismus im alten China. — Sinologica. 1969, vol. 10.

[*Тимьеничка А. Т.*], *1984* — Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosphy. Ed. By A. T. Tymieniecka. Dordrecht; Boston; Lancaster, 1984.

Уэйли А., 1955 — Waley A. The Heavenly Horses of Ferghana: a New View. — History Today. 1955, vol. 5, № 2.

Уэлч Х. Х., 1957— Welch H. H. The Parting of Way: Lao tsu and Taoist Movement. Boston, 1957.

Уэлч Х. Х., 1969/1970 — Welch H. H. The Bellagio Conference on Taoist Studies. — History of Religions. 1969/1970, vol. 9, № 2—3.

Уэйр Дж. Р., 1966 — Ware J. R. Alchemy, Medicine and Religion in China of 320 A. D. Cambridge, Mass., 1966.

Феллиоза Ж., 1969 — Felliozat J. Taoisme et Yoga. — Journal Asiatique. 1969, t. 157.

Хендришке Б., 1984 — Hendriscke B. Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution. — Asiatische Studien (Etudes Asiatiques). 1984, vol. 38, № 1.

Хоу Цзин-лан, 1975 — Hou Ching-lang. Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise. Paris, 1975.

Хэ Дин-жуй, 1971 — Ho Ting-jui. A Comparative Study of Myths and Legends of Formosian Aborigenes. Taipei, 1971.

Чжэн Чжун-ин, 1983 — Cheng Chung-ying. Metaphisics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Interrelationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li. — Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1983, vol. 10, № 3.

Чжэнь Э. М., 1974 — Chen E. M. Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy. — History of Religions. 1974, vol. 14, № 1.

Ши В., 1956 — Shih W. Some Chinese Rebel Ideologies. — T'oung Pao. 1956, vol. 44.

Шэфер Э. Х., 1985 — Schafer E. H. The Princess Realised in Jade. — T'ang Studies. 1985, № 3.

Эберхард В., 1968 — Eberhard W. The Local Cultures of South and East China. Leiden, 1968.

Эйкхорн В., 1954 — Eichhorn W. Description of Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions. — Mitteilungen des Institut für Orientforschung. 1954, Bd. 2, № 1.

Элиаде М., 1958 — Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. N. Y., 1958.

Элиаде М., 1970 — Eliade M. Alchemy and Science in China. — History of Religions. 1970, vol. 10, № 2.

Элиаде М., 1974 — Eliade M. Shamanism. Archaique Techniques of Extasy. — Bollingen Series, vol. 76. Princeton, 1974.

Юй Ин-ши, 1964 — Yu Yung-shih. Life and Immortality in the Mind of Han China. — Harward Journal of Asiatic Studies. 1964—1965, vol. 25.

Ян Цин-кунь, 1957 — Yang C. K. The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion. — Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.

Ян Лянь-шэн, 1957 — Yang Lien-sheng. The Concept of «Pao» as a Basic for Social Relations in China. — Chines Thought and Institutions. Chicago, 1957.

СОДЕРЖАНИЕ:

ДАОССКИЕ ПРАКТИКИ

Введение..... 5
Дао — истина и метод..... 5
Немного теории. О жизненной силе и природе сущего..... 8
Бессмертие и бессмертные..... 11
Даосское тело..... 19
Космология..... 22
ГЛАВА I. Даосские практики: регуляция *ци* и «хранение Одного» (от чуских шелков до «канонов бессмертных»)..... 31
«Искусства пути» в «философских» текстах раннего даосизма: Лао-цзы и Чжуан-цзы..... 31
Гимнастика *даоинь*..... 45
Регуляция *ци* (*син ци*) — даосские дыхательные упражнения..... 54
«Искусство внутренних покоев» — сексуальная практика в даосизме..... 66
«Хранение Одного», «сосредоточение мысли» и «создание мыслеобразов» — созерцательная практика в даосизме..... 84
Ритуалы, посты и амулеты..... 112
ГЛАВА II. Даосская алхимия: от тиглей и реторт к «бессмертному зародышу» (внешнее и внутреннее Пути золота и киновари)..... 131
Даосская алхимия, ее основные принципы и направления..... 131
Очерк истории даосской алхимии..... 148
Внутренняя алхимия..... 175
Вместо заключения..... 191
Возрождение традиции *цигун* в современном Китае..... 191
Рекомендуемая литература..... 200

ПЕРЕВОДЫ

Эротологический трактат «Десять вопросов» («Ши вэнь»)..... 204
Предисловие..... 204
Десять вопросов..... 206
Комментарии..... 222
Речи о Высшем *Дао*-Пути Поднебесной (Тянь Ся Чжи Дао Тань)..... 241
Речи о Высшем Дао-Пути Поднебесной..... 241
Комментарии..... 252
«Иньфу цзин»..... 260
Книга о единении сокрытого..... 265
Примечания..... 268
«Гуань инь-цзы»..... 272
Глава 1. Мироздание (*Дао*-Путь)..... 277
Глава 2. Опоры (создание Неба и Земли)..... 284
Глава 3. Предел (совершенномудрый человек).. 288
Глава 4. Амулет (сперматическая эссенция, дух, мыслящие и животные души)..... 296
Глава 5. Зеркало (зеркало — это сердце)..... 306
Глава 6. Пища..... 314
Примечания..... 320

ГЛАВЫ О ПРОЗРЕНИИ ИСТИНЫ

Введение..... 326
Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения..... 326
Даосская психотехника: методы обретения бессмертия..... 352
Предисловие..... 397
Примечания к предисловию..... 405
Часть первая..... 417
Часть вторая..... 485
Часть третья..... 663
Послесловие..... 715
Библиография..... 723