

2.3.

□ .
□ □ -□ □ .

ВВЕДЕНИЕ

Глава I. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ДАОСИЗМА

Часть 1. Проблема единства даосизма

Часть 2. Даосизм — национальная религия Китая?

Часть 3. Даосизм и народные верования

Часть 4. Даосизм и государство

Часть 5. Закономерности развития: даосизм «философский» и даосизм «религиозный»

Часть 6. Даосизм и алхимия в традиционном Китае

Часть 7. Общая характеристика даосского учения

Часть 8. Космогония и космология в даосизме

Глава II. ОЧЕРК ИСТОРИИ ДАОСИЗМА

Часть 1. Проблема происхождения даосизма

Часть 2. Даосизм предимперии и ранней империи (Чжань-го, Цинь, Ранняя Хань)

Часть 3. Небесные наставники и даосская «церковь» (II—III вв.)

Часть 4. Даосизм в смутное время «распадения Поднебесной» (IV—VI вв.)

Часть 5. Даосизм эпох Тан и Сун: синтез и трансформация

Часть 6. Даосская «реформация» и ее последствия

Часть 7. Поздний даосизм (XIV—XIX вв.). Даосизм и современный Китай

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные выводы. К вопросу о периодизации истории даосизма

ПРИМЕЧАНИЯ

БИБЛИОГРАФИЯ

Книга кандидата исторических наук Е. А. Торчинова посвящена первому в отечественной науке монографическому описанию даосизма — одного из ведущих направлений религиозно-философской мысли традиционного Китая. Автор рассматривает такие проблемы, как единство даосской традиции, связь между религиозным и философским уровнями даосизма, анализирует основные положения даосской космогонии и космологии, подробно останавливается на важнейшем из даосских искусств “обретения бессмертия” — алхимии.

Основная часть книги представляет собой очерк истории даосской религии от ее формирования в древнем Китае до настоящего времени. Автор описывает и анализирует малоизвестные факты истории даосизма и выдвигает свою концепцию закономерностей развития даосизма.

Издание рассчитано на специалистов-востоковедов, историков религии, культурологов и всех интересующихся духовной культурой Востока.

Светлой памяти моего учителя Виктора Васильевича Петрова посвящается

👉👈GB👉

Что такое даосизм? Этот вопрос отнюдь не нов, и ответить на него пытались по-разному на протяжении всего существования синологической науки. Пытаются разрешить этот вопрос и современные ученые, но в их мнениях тоже нет единства. Для одних даосизм — философское учение, «выродившееся» в начале нашей эры в религию, не имевшую с первоначальной доктриной ничего общего. Для других, напротив, именно даосская религия является собственно даосизмом, а предшествовавшие ее возникновению и оформлению этапы становления традиции вообще выносятся за скобки. Одни исследователи прежде всего подчеркивают даосские утопические идеи, провозглашая даосизм оппозиционным и вольнодумным направлением, а другие указывают на связь ортодоксального духовенства с императорскими властями и имперской идеологией, а также на их оппозиционность (а то и просто враждебность) по отношению к народным верованиям и культам. Можно привести и другие примеры подобного рода антиномий, хорошо известных любому историку китайской мысли. В чем же причина подобного явления? Можно ли все объяснить неизученностью предмета, односторонностью отбора источников, узким кругом последних — короче говоря, субъективным фактором? Не следует ли предположить, что противоречия заложены в самом объекте исследования — в даосизме? Утверждение о необычайной трудности изучения и понимания неевропейских культур (в том числе и китайской) стало уже тривиальным и тем не менее оно справедливо. Кроме того, изучение даосизма связано и с особыми трудностями, определяемыми спецификой самой ментальности этого направления. Вместо логической четкости дискурсивного анализа — совершенно сознательная установка на «туманное и смутное», вместо логоса—хаос. Последнее слово, быть может, и является одним из ключевых для проникновения в суть даосизма, ибо хаос—*хунь дунь* — одно из центральных понятий даосизма, и отпечаток этого лежит на всей системе (или «антисистеме») даосского мировоззрения, что дало повод Н. Жирардо говорить о даосском идеале «хаотического порядка и благого беспорядка» (Н. Жирардо, 1978). В этом смысле весьма показателен один из мифов, приведенный в «Чжуан-цзы» (гл. 7). В нем рассказывается, что некогда императоры Северного и Южного морей (взаимодополняющие противоположности типа *инь* и *ян*) были соединены в первозданном Хаосе (*хунь дунь*). Однако императоры (кстати, их имена — Опрометчивость и Безрассудство) захотели превратить Хаос в человеческое существо. Тогда они просверлили в нем семь отверстий (по числу «отверстий» в человеке — глаза, ноздри, рот, уши), в каждый день по отверстию. На седьмой день Хаос умер. В этой истории, которую можно с полным правом назвать космогоническим мифом, типологически близким известному мифу о Пань-гу, присутствует и весьма важная для даосизма идея гомоморфизма микро- и макрокосма, и идея хаоса как образца и парадигмы

всего сущего. И эта установка на хаотичность пронизывает даосизм на всех его уровнях и во всех аспектах. Понятно, что системы подобного типа поддаются анализу и даже описанию значительно хуже, чем учения, тяготеющие к дискурсивной стройности. И тем не менее любой честный исследователь даосизма должен пойти на риск и стремиться к восприятию даосизма как единого целого, каким бы противоречивым это целое ни казалось. И следует оговориться, что в даосизме следует искать прежде всего не архитектуру философской системы, а грандиозность нагромождений и смешений того Великого кома (*да куай*), о котором так любил рассуждать Чжуан-цзы. И тем не менее в синологии даосизм выступает как объект именно научного познания, а следовательно, от понимания его специфики необходимо переходить к «преодолению» ее путем ее осмысления, анализа и внесения в нее четкости и ясности. В результате даосизм из учения «загадочно-туманного» о «тайном и неявном» превратится в научно познанный аспект традиционной китайской культуры, выполняющий в традиционном социуме определенные функции и занимающий свое место в его структуре.

Каковы же основные направления изучения даосизма? Прежде всего, это историко-философский анализ его теоретического и доктринального содержания в аспекте построения его теоретической модели. Здесь имеется в виду исследование развитого даосизма, принимаемого за некоторую константу; в этом случае проблемой хронологии и временных интервалов, определяющих происхождение различных моментов этого целого, можно пренебречь. Другой проблемой является изучение диахронии. В этом случае познание объекта, т. е. даосизма, будет равнозначно изучению его истории. В значительной мере такой подход предпочтительнее первого, ибо в большей степени удовлетворяет принципу историзма и лишен недостатка излишнего абстрагирования от конкретно-исторических условий. Диахронный аспект предполагает также исследование функционирования даосизма на определенных конкретных синхронных срезах; выстроенные по вертикали, они и сконструируют диахронную модель даосской традиции. Далее, даосизм может и должен исследоваться в историческом и социологическом плане как один из важнейших факторов, детерминировавших своеобразие традиционной китайской культуры и, в свою очередь, обусловленный этой культурой, данным социумом и его социально-экономическим базисом. Будучи весьма значительным институтом, элементом структуры традиционного китайского общества, даосизм выполняет определенные¹ для каждого конкретного исторического этапа функции в данной структуре. Изучение этих функций во многом будет способствовать как определению места и роли даосизма в китайском обществе и китайской культуре, так и выяснению его специфики. Следует учесть также, что даосизм никогда не представлял некоего идеологического и организационного монолита, существуя в виде отдельных достаточно автономных направлений. Поэтому аспектом вышеуказанной проблемы является исследование структуры самого даосизма, функций, выполнявшихся как в обществе в целом, так и имманентно в рамках даосизма его отдельными направлениями и школами. С этим связано и исследование субструктур—самих течений и направлений даосизма как на доктринальном уровне, так и на сугубо организационном.

Отдельно можно выделить собственно культурологическое направление даологических исследований, т. е. проблему взаимодействия даосизма и духовной культуры традиционного Китая в целом.

Что касается более конкретного воплощения вышеуказанных направлений, то они могут весьма варьировать и полный или приблизительный их перечень вряд ли возможен. В качестве примера можно привести такие конкретные проблемы, как вопрос о единстве даосизма, о даосизме как национальной религии Китая, о соотношении даосизма и народных верований, даосизма и науки, даосизма и китайского искусства и т. п. (более

подробно о проблематике даологических исследований см.: Уэлч Х., 1969—1970, с. 133—136). Что касается настоящего исследования, то оно во многом носит предварительный характер, будучи первой в советской науке попыткой монографического исследования даосизма. О его конкретных задачах будет подробно сказано ниже. Пока же представляется логичным обратиться к краткому историографическому очерку.

Если еще 20 лет назад изучение даосизма находилось в зачаточном состоянии (на общем фоне выделялись только отдельные работы, прежде всего труды французского сиолога А. Масперо), то в настоящее время положение в значительной степени изменилось. Прежде внимание ученых привлекали в основном такие памятники, как «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы», которые переводились и парафразировались многократно как подлинными учеными, так и многочисленными дилетантами-любителями.

Кроме того, западная наука присвоила им статус «философских» в отличие от послеханьского религиозного даосизма, рассматривавшегося как суеверное искажение первоначальной доктрины, irrelevantной философии древней классики. Это положение приводило, с одной стороны, к отказу от анализа соотношения религиозного и философского аспектов даосизма (в том числе и в ранних памятниках), а с другой стороны, как бы выводило последние за пределы даосской традиции, существующей уже 2 тысячелетия.

В последнее время ситуация в значительной степени изменилась к лучшему и поздний даосизм стал предметом пристального изучения. Значительно расширился круг источников. Теперь никакое серьезное даологическое исследование уже невозможно без широкого привлечения материалов «Дао цзана» — «Даосского канона» — обширнейшего компендиума даосской литературы. Эти положительные изменения связаны с регулярным проведением, начиная с 1968 г., международных конференций по даологии (к настоящему времени прошло 3 таких конференции), деятельностью Дж. Нидэма, показавшего в своем фундаментальном труде «Наука и цивилизация в Китае» (Нидэм, 1954—1983) чрезвычайную важность даосской алхимии в китайской традиции, археологическими раскопками в Мавандуй, пролившими новый свет на историю религии в Китае в III—II вв. до н. э., и растущим интересом к общим проблемам истории религии в Китае, проявившимся в создании международного Общества изучения китайских религий (Society for the Study of Chinese Religions) и появлении новых периодических изданий по соответствующей проблематике (Journal of Chinese Philosophy, Journal of Chinese Religions, Early China и др.). Существенно и обращение ученых к изучению живой даосской традиции (на Тайване), причем этнографические полевые исследования подкрепляются изучением письменной традиции. Последний факт привел к лидированию на Западе французской даологической школы, ибо внимание к этнографии, изучению ментальности и проблем коллективного бессознательного (а, следовательно, и народной культуры) вообще отличало французскую историографию, начиная с таких корифеев медиевистики, как М. Блок и Л. Февр. В настоящее время уже совершенно ясна исключительная социальная и религиозная роль литургического даосизма в китайской традиции. Труды таких сиологов, как М. Кальтен-марк, К. М. Скиппер (Шиппер), А. К. Зайдель, Н. Сивин, М. Стрикман, И. Робинэ, Э. Шефер, М. Сазо, П. Андерсен, М. Поркерт, Н. Жирардо и другие, вместе с весьма существенным вкладом японских ученых (Офути Ниндзи, Есиока Ёситоё, Кубо Норитада, Исии Масако, Идзуцу Тосихико и др.), а также исследования китайских ученых конца 70—80-х гг. внесли весьма ощутимый вклад в изучение даосизма, во многом коренным образом изменив существовавшее представление об этой религии (см.: Прегадю Ф., 1981, с. 82—100; Жирардо Н., 1983, с. 169—172);

Методологические установки зарубежных исследователей даосизма сильно варьируют от позитивистских (А. Грэм) до экзистенциалистско-феноменологических (Чжан Чжунъюань). Однако ведущим в настоящее время считается социологический подход французской школы. Успехи синологической культурологии, связанные с деятельностью М. Гране, непосредственно восходившей к научно-теоретическим концепциям Э. Дюркгейма и оказавшей определенное воздействие на формирование структурализма (и в свою очередь испытывавшей его влияние), а также расцвет конкретных даологических исследований французских ученых, начиная с А. Масперо, способствовали лидерству этого направления в современных даологических исследованиях. Внимание приверженцев французской синологической школы к социальным функциям религии, рассмотрение религиозных феноменов в широкой социологической перспективе, безусловно, оказалось плодотворным для изучения даосизма, что признают и ученые (прежде всего американские), ранее стоявшие на иных позициях (позитивизма или теоретически не оформленного эмпиризма)

Традиционная китайская наука сделала чрезвычайно много для текстологического и филологического исследования даосских текстов, причем критика текста делалась учеными старого Китая блестяще. Однако в центре внимания китайских ученых находились прежде всего такие «классические» тексты, как «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы» и некоторые другие памятники («Цань тун цзи», «Баопу-цзы», «Гуань Инь-цзы»), входившие в круг чтения конфуцианской элиты, тогда как подавляющее большинство канонических текстов третировались как «суеверные», «пустые» и т. п. Это отношение отразилось на первых исследователях даосизма в Европе, получавших необъективные данные от китайских информаторов.

После революции 1911 г. в Китае появился целый ряд весьма ценных исследований даосизма, написанных с учетом достижений европейской науки. Это труды Фу Цзиньцзя, Сюй Дишаня, Жун Чжаоцзу, Вэнь Идо и др. Особо следует отметить блестящую монографию Чэнь Гофу «Очерк истории Даосского канона» (Даоцзан юаньлю као—Чэнь Гофу, 1947, 1963)—исследование, которому нет равного в китайской науке до сих пор.

После образования КНР даологические исследования в Китае вступили в новую фазу, прежде всего следует отметить постепенное овладение китайскими учеными марксистской методологией. Однако исследованиям 50-х—начала 60-х гг. присущи многие недостатки, прежде всего склонность к вульгарному социологизаторству. Преимущественно издавались общие труды по истории китайской мысли (Хоу Вайлу, 1957) и статьи по частным вопросам (прежде всего, проблема соотношения материализма и идеализма в даосской классике и вопрос о связи даосизма с идеологией крестьянских восстаний). В годы «культурной революции» никаких даологических исследований вообще не было (за исключением публикаций о результатах археологических раскопок в Чанша Мавандуй — например, Чэн У, 1974, с. 43—52; Тан Лань, 1974, с. 48—52).

В настоящее время в КНР опубликовано значительное число исследований по даосизму. Однако в целом объектами этих исследований являются такие классические философские тексты, как «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы», тогда как вся религиозная даосская традиция, выраженная в текстах Дао цзана, остается, за редким исключением, вне поля зрения исследователей. Кроме того, китайские ученые зачастую недостаточно четко придерживаются научного историзма и в своих трудах занимаются определением содержания тех или иных категорий даосской мысли, оторвав их от исторического и социально-культурного контекста. Тем не менее ряд исследований китайских ученых представляют значительный интерес. Весьма плодотворным представляется, например, подход Тан Ицзе к изучению даосской доктрины психофизического единства и взглядов

на жизнь и смерть (Тан Ицзе, 1981, с. 50—59) и анализ отношения Цао Цао к школе «Небесных наставников» Чэнь Шоуши (Чэнь Шоуши, 1979, с. 81—90).

Что касается других (помимо ранних) даосских памятников, изучаемых ныне в КНР, то это прежде всего «Баопу-цзы» Гэ Хуна и «Тайпин цзин». Первый текст привлекает внимание из-за его связи с историей науки, а второй — из-за его утопических идей и связи с идеологией крестьянских восстаний. Эти исследования в целом еще остаются на уровне китайской науки 60-х гг..

Следует, однако, отметить (прежде всего из-за филолого-текстологических достоинств) труд Ван Мина (Ван Мин, 1980), содержащий новое критическое издание «Баопу-цзы» с ценными терминологическими комментариями.

Интересно и приложение, содержащее перечень фрагментов памятника, сохранившихся лишь в цитатах.

Исследования «Тайпин цзина» связаны с утопическими идеями текста. К сожалению, китайские ученые зачастую строят свою систему аргументации на отдельных вычлennенных из контекста фрагментах памятника. Основная цель — доказательство наличия идей абсолютного равенства в «Тайпин цзине» и его «еретического» характера. Однако в настоящее время доказано, что идеальное общество «Тайпин цзина» имеет иерархизованную структуру (Кальтенмарк М., 1979, с. 31—45). Ведущие исследователи «Тайпин цзина» — Сюн Дэцзи, Цин Ситай и Фэн Давзнь.

Цин Ситаю принадлежит также монография по даосизму «Очерки истории даосской идеологии в Китае» (Цин Ситай, т. 1, 1981, издание продолжается). Несмотря на многочисленные достоинства, монография не свободна и от определенных недостатков. Автор без какой-либо аргументации отказывается считать даосские тексты историческими источниками из-за их религиозного характера. Почти ничего не говорится о маошаньском даосизме, мало внимания уделяется датировке и авторству анализируемых текстов. Цин Ситай подчеркивает связь раннего даосизма с моизмом, но совершенно игнорирует более существенную связь с легизмом, особенно в свете находок в Мавандуй (Цин Ситай, 1981, с. 49).

В настоящее время в КНР существует два центра даологических исследований — Институт изучения религий мира при Академии общественных наук КНР и Институт религиоведческих исследований при Сычуаньском университете в Чэнду. Некоторую исследовательскую работу ведет и Китайская Ассоциация даосов (возглавляемая Ли Юйханом)². Институт в Чэнду уже опубликовал первые два тома монографии Цин Ситая (см. выше; т. 2 вышел в 1985 г.) и занимается написанием разделов по даосизму для новой Китайской Энциклопедии. Институт при АОН КНР изучает несколько даосских текстов и составляет индекс к «Дао цзану», в целом следует ожидать дальнейшего развития и значительного повышения уровня даологических исследований в КНР³ (подробный обзор современных китайских исследований даосизма см.: Хендришке Б., 1984, с. 25—42).

Изучение даосизма в нашей стране имеет превосходную старую традицию, идущую от Палладия (Кафарова) и В. П. Васильева, взгляды которых на даосизм (особенно это относится к В. П. Васильеву) во многом повлияли на развитие изучения даосизма в нашей стране.

Огромную роль в исследовании даосизма сыграли труды В. М. Алексеева, основателя советской синологической школы и его учеников: К. К. Флуга, А. А. Петрова и особенно

Ю. К. Шуцкого, которого можно с полным правом назвать первым в нашей стране историком даосизма. В настоящее время традиция изучения даосизма продолжается плеядой советских ученых-синологов: Л. С. Васильевым, Ю. Л. Кролем, И. С. Лисевичем, В. В. Малявиным, Л. Е. Померанцевой, Е. Б. Поршневой, Э. С. Стуловой, автором настоящих строк и др.

Большое значение для исследования даосизма в нашей стране имеет и возросший интерес к общим вопросам теории и методологии китайской философии, о чем свидетельствуют прежде всего труды А. И. Кобзева (в первую очередь см.: Кобзев А. И., 1983, I).

Свидетельством перехода даологических исследований на новый уровень является выход в свет в 1982 г. сборника статей «Дао и даосизм в Китае», первого издания такого рода в нашей стране. И тем не менее изучение даосизма в отечественной науке в целом отстает от исследований в других областях синологии и религиоведения. Одна из причин тому — отсутствие монографического исследования даосизма, особенно необходимого в силу того, что многие проблемы истории даосизма не только не решены отечественной наукой, хотя она и располагает всем необходимым для этого, но даже, к сожалению, зачастую и не поставлены вовсе. Этот пробел в меру возможности и стремится восполнить предлагаемая вниманию читателя книга.

Она состоит из двух частей. В первой части анализируются основные проблемы изучения даосизма: проблема единства даосизма, вопрос о даосизме как о национальной религии Китая, проблема соотношения религиозного и философского аспектов даосизма и отношение даосизма к традиционным государственным институтам, отношение даосизма к китайским народным верованиям и культурам, а также проблемы изучения даосской космологии и алхимии.

Вторая часть целиком посвящена историческому очерку даосизма от его возникновения до настоящего времени. Разумеется, обсуждаемый в монографии круг вопросов далеко не полон, да это и вряд ли возможно в пределах одного исследования, представляющего собой предварительное обобщение современных научных данных.

Автор надеется на благосклонность читателей и выражает глубокую признательность всем помогавшим ему в работе над книгой.

1 Следует также отметить влияние на современную даологию религиоведческой методологии М. Элиаде (см., например, труды Н. Ж. Жирандо).

2 В настоящее время Ассоциация готовит издание «Очерки истории даосизма в Китае», план-проспект которой был опубликован в журнале «Чжунго чжэсюеши яньцзк» (1983, № 1, с. 41—49).

3 Об этом свидетельствует выпуск в 1985 г. номера (№ 5) журнала «Вэнь ши чжиши», целиком посвященного изучению даосизма. В статьях журнала заметен интерес и к теоретическим проблемам даологии, что само по себе является признаком быстрого развития изучения даосизма в КНР. О весьма значительном повышении теоретического уровня китайской даологии свидетельствуют и публикации в журнале «Чжэсюеши яньцзю» (1988, № 1, с. 52—66) статей Цин Ситая, Чэнь Вина и Лю Чжунъюя. Особенно хотелось бы отметить выход в свет книги молодого китайского ученого Гэ Чжаогуана «Даосизм и китайская культура» (1987), не только чрезвычайно богатой по фактическому материалу, но и демонстрирующей решительное обращение китайских ученых к теоретико-методологическим проблемам изучения даосизма.

Из сборников последних лет следует упомянуть сборники статей Цин Ситая «Новое рассмотрение даосской культуры» (1988) и Тан Ицзе «Конфуцианство, даосизм и буддизм в традиционной китайской культуре» (1988), также свидетельствующих о быстром развитии даологических исследований в КНР.

1. Проблема единства даосизма

Проблема единства даосизма является одной из наиболее сложных и запутанных в современной даологии.

Следует отметить, что она тесно связана с вопросом об отношении раннего (“философского”) и позднего (“религиозного”) даосизма. Эта проблема специально рассматривается ниже, пока же необходимо одно предварительное замечание. Резкое противопоставление этих типов даосизма привело к настоящему времени к подлинной методологической путанице, ибо разные ученые, принимающие данную концепцию, но в остальном исходящие из различных установок, приходят подчас к диаметрально противоположным выводам.

В целом взгляды современных ученых на данную проблему можно резюмировать следующим образом: 1) “религиозный” и “философский” даосизм — принципиально различные явления, практически не сводимые друг к другу. Они целиком автономны и не синхронны (Г. Крил). 2) Даосизм—это религия средневекового Китая, возникшая в начале новой эры. “Философский даосизм”—фикция западной синологии, поскольку “Дао-дэ цзин” или “Чжуан-цзы” просто философские тексты эпохи Чжань-го и не представляют собой единого направления; в лучшем случае это протодаосизм (М. Стрикмэн и отчасти Н. Си-вин). 3) Ранний и поздний даосизм континуальны и представляют собой различные фазы единой традиции. В философских текстах присутствует религиозный пласт (К. М. Скиппер). 4) Даосизм представляет собой единую традицию, развертывающуюся на различных уровнях (религиозном, философском), — точка зрения, характерная для японских ученых. (Подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, II, с. 155—168; 1985, II, с. 157—161).

Так, для Г. Крила (Крил Г., 1977) подлинным был лишь философский даосизм периода Чжань-го и Ранней Хань, тогда как появившаяся в начале нашей эры даосская религия не имеет с ним ничего общего, кроме названия, и ни в какой преемственности с “первоначальным” или “истинным” даосизмом не находится.

С другой стороны, для такого авторитета в области даологии, как М. Стрикмэн (Стрикмэн М., 1979, с/ 164—167; 1980, с. 207—208), напротив, собственно даосизмом является лишь даосская религия, возникшая первоначально в форме основанной Чжан Даолином школы “Пути истинного единства” (чжэн и дао) во II в. н. э., тогда как все предшествующие этапы относятся М. Стрикмэном к “протодаосизму” и выносятся таким образом за скобки. Несмотря на кажущуюся противоположность взглядов М. Стрикмэна и Г. Крила, в одном (и самом главном) они единодушны: даосизм не был единой традицией, между “ранним” и “поздним” даосизмом лежит пропасть. Взгляды Г. Крила будут подробно анализироваться ниже. Что же касается М. Стрикмэна, то его точка зрения заслуживает рассмотрения здесь, поскольку им непосредственно ставится (и решается, как мы видим, отрицательно) вопрос о единстве даосской традиции. М. Стрикмэн утверждает, что пора отказаться от употребления таких терминов, как “философский” или “религиозный” даосизм, и говорить просто о даосизме без каких-либо поясняющих дефиниций, причем под “даосизмом” следует понимать национальную китайскую религию, сформировавшуюся во II в. н. э. Начало ей положил Чжан Даолин, получивший якобы откровение от обожествленного Лао-цзы и право быть его “наместником” на земле с титулом “Небесного наставника” (тянь ши). К Чжан Даолину и его откровению возводят

традиции все даосские школы, в том числе и не признающие религиозного авторитета его потомков — “Небесных наставников” из рода Чжан, возглавивших школу “чжэн и дао”.

Что касается философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, а также других учений, традиционно считающихся даосскими (алхимия Ли Шаоцзюня и Луань Да и т. п.), то М. Стрикмэн всецело, как уже говорилось, относит их к так называемому “протодаосизму”. Это обосновывается и тем, что ни Лао-цзы, ни Чжуан-цзы не пользуются самоназванием “даосизм” (дао цзяо), которое первоначально означало просто “учение Пути” и прилагалось в период Чжань-го к самым разным учениям: категория “дао” является универсальной для китайской культуры в целом (см. подробно Кобзев А. И., 1982, I; К проблеме категорий традиционной китайской культуры, 1983). Так Мо-цзы (кн. 39) называет раннее конфуцианство “дао цзяо”, т. е. “как бы даосизмом”.

До периода Поздней Хань традиции, впоследствии слившиеся в единый поток даосизма по принципу их родственности и взаимотяготения, еще существовали как автономные учения (философия Дао-Дэ, представленная Лао-цзы и Чжуан-цзы, натурфилософы “иньян цзя” и “у син цзя”, маги “фан ши” и т. д.).

М. Стрикмэн справедливо предлагает раз и навсегда отказаться от перевода сочетания “дао цзя” словами “даосская философия” и вернуть ему первоначальное значение библиографической рубрики, существовавшей с правления Ранней Хань. Под ней составители династийных историй помещали те сочинения, которые, по их мнению, относились к даосизму, независимо от того, шла ли в них речь о “самоестественности” и “недеяний” или об алхимии и “обретении” бессмертия. Таким образом, Лао-цзы и Чжуан-цзы приобрели свой статус даосских по преимуществу философов только вместе с появлением в начале нашей эры самого даосизма, т. е. религии, в которой их учение стало выполнять функции религиозной философии. Взятые же обособленно, изъятые из “стихий” даосской религиозной традиции представителями “внецерковной” интеллектуальной элиты (например, представителями “мистологии”, сюань сюэ Ван Би или Го Сяном), они сразу же теряли свой даосский (в понимании М. Стрикмэна) характер, становясь просто философскими текстами периода Чжань-го. Понятно, что даже увлечение такими сочинениями так же мало делало человека даосом, как сочувственное изучение блаженного Августина, например, не делало христианином человека, не знакомого с христианским вероучением и не “приобщившегося” посредством крещения (религиозного таинства) к церкви.

В этих рассуждениях М. Стрикмэна чрезвычайно много верного (например, его подчеркивание важности первых веков нашей эры для формирования даосизма или наблюдения по поводу значения терминов “даоцзя” и “дао цзяо”).

И тем не менее с его концепцией, разрушающей исходное и фундаментальное единство даосской традиции, вряд ли можно полностью согласиться. Как справедливо отмечает Н. Жирардо (Жирардо Н., 1983, I, с. 170), независимо от проблем, стоящих перед исследователем древних текстов, нельзя не признать эти тексты важным фактором формирования китайской цивилизации. Следует также отметить, что “даосизм”, отраженный в древних текстах, был принципиально плюралистичным и вряд ли может рассматриваться как некое систематизированное и единое целое. Даосские же движения, возникшие в первые века нашей эры (кроме “чжэн и дао” — II в., это традиция Маошань, или “шан цин” — Высшая чистота; традиция “линбао” — Духовная драгоценность — IV в. и др.), были организованными институционализированными школами. По-видимому, относительно этого периода более справедливо сказать, что здесь даосизм вступает в эпоху организованного оформления, чем просто говорить о его возникновении. Однако

нельзя не отметить и ассоциацию даос-ской традиции в самосознании носителей традиционной китайской культуры с тем письменным наследием, которое возводится даосами к Чжан Даолину и его школе. Игнорирование этого факта приводит к другой односторонности, не менее нежелательной, чем односторонность М. Стрикмэна.

Реальным противовесом идеям, отрицающим историческое и доктринальное единство даосизма, является концепция крупнейшего французского даолога К. М. Скиппера (Шиппера). Этот ученый в отличие и от Г. Крила, и от М. Стрикмэна утверждает “замечательную преемственность” двойкой традиции, даосского видения жизни, представленного в древних памятниках, поисков бессмертия и литургической традиции (Скиппер К. М., 1982, с. 29).

И Скипперу успешно удастся обосновать свой тезис анализом повседневного функционирования и литургического, и классического даосизма в даосских общинах от периода Лю-чао (III—VI вв.) до современных даосских организаций на Тайване. Кстати, этот анализ мало что оставляет от ставших уже устойчивыми клише, декларирующих исключительно индивидуалистическую, антисоциальную и антиномичную природу даосской традиции.

К. М. Скиппер отмечает, что само понятие нового откровения (имеется в виду откровение, “данное” Лао-цзы Чжан Даолину) предполагает наличие доктрины предшествовавшего ему “старого” откровения, каковым для даосов и являлся “Дао-дэ цзин”. Следовательно, возникновение школы “Небесных наставников” не может считаться исходной точкой отсчета истории, даосизма. (Скиппер К. М., 1982, с. 22—23). Заслуживают внимания и весьма основательные попытки К. М. Скиппера обнаружить религиозную направленность и собственно “философских” памятников, для понимания исходного смысла которых ранние религиозные комментарии типа ортодоксального для “чжэн и дао” “Лао-цзы Сян эр чжу” (I—II вв.?—см. Жао Цзунъи, 1956; Скиппер К. М., 1978, с. 364) значительно существеннее конфуцианских спекуляций мыслителей типа Ван Би, представляющих скорее интерес для изучения общественной мысли периодов Троецарствия (III в.) и Шести династий, чем древних даосских текстов (Скиппер К. М., 1982, с. 245, 251; Болтц У. Г., 1982, с. 95—117).

Вопрос о единстве даосизма находился в центре внимания и на Первом и на Втором даологических конгрессах, а также всесторонне освещался в публикациях, появившихся после этих конференций. Весьма интересное решение этой проблемы принадлежит известному американскому историку китайской культуры А. Ф. Райту (Райт А. Ф., 1969—1970, с. 248—255). А. Ф. Райт не только перечислил основные черты даосского мировоззрения, присущие в той или иной степени всем направлениям даосизма, но и выделил даосские “субтрадиции”, попытавшись указать и на связь между ними.

А. Ф. Райт выделяет следующие, важнейшие с его точки зрения характеристики даосского мировоззрения.

1. Для даоса все явления (включая человека) сплетены в единую суть взаимовлияющих сил как видимых, так и невидимых. С этим связана даосская идея “потока” — всеобщего изменения, становления.
2. Примитивизм, т.е. представление о том, что индивидуум и общество улучшатся, если вернуться к первозданной простоте с ее минимумом дифференциации, учености и целенаправленной активности.

3. Вера, что люди посредством различных методов — мистического созерцания, диеты, сексуальных практик, алхимии — могут достичь совершенства, которое проявляется в долголетьи (бессмертии), сверхъестественных способностях, харизме, в возможности познать силы природы и овладеть ими.

Далее А. Ф. Райт рассматривает “субтрадиции” даосизма, выделяя следующие:

1. Философско-спекулятивное направление, адепты которого стремятся достичь совершенства через единение с Дао. Эта традиция восходит к Чжуан-цзы и находит яркое выражение в сочинениях “нео-даосов”, последователей школы “сюань-сюэ” III—IV вв. Это направление нашло также выражение в литературе, живописи, отшельничестве и повлияло на становление чань (дзэн)-буддизма.

2. Алхимия, в свою очередь распадающаяся на два направления: 2а) тесно связанная с философско-спекулятивным направлением “внутренняя” алхимия (нэй дань), развившая технику для обретения совершенства и бессмертия, дыхательную гимнастику, сексуальную гигиену, режим диеты и т. д. и 2б) “внешняя” алхимия (вай дань), связанная с внутренней алхимией общей терминологией, символикой и многими методиками, но занимающаяся в основном трансмутацией металлов и изготовлением “эликсира бессмертия”.

Именно с субтрадицией 2б) многие ученые, прежде всего Дж. Нидэм, связывают развитие естественнонаучных знаний в Китае и совершенствование различных технологических процессов (Нидэм Дж., 1956; 1974; 1976).

3. Политическая субтрадиция, прилагавшая даосские идеи к политической и социальной жизни. Она, по А. Ф. Райту, берет начало у Лао-цзы, точнее в тех идеях, которые нашли свое выражение в “Дао-дэ цзине”. Эта субтрадиция, в свою очередь разделилась при династии Хань на два направления: 3а) ортодоксальный политический даосизм, представленный в Хуайнань-цзы” и 3б) еретический политический даосизм.

Направление 3а) разрабатывало учение о правлении, основанном на “недеянии”, развивало концепцию монарха как “совершенного человека” (*чжэнь жэнь*). Это направление оправдывало и поддерживало неограниченную власть монарха, причем оно было связано с направлениями 2а) и 2б), поскольку император в соответствии с существовавшими в традиционном Китае представлениями понимал мир природы и повелевал его силами уже “по долгу службы”.

Направление 3б) было тесно связано народными движениями старого Китая (через уравнилельное и антиэтатистские установки), хотя некоторые его лидеры и принадлежали к элите общества. Для этого направления характерен мессианизм (вера в лидеров как в новые проявления и воплощения Лао-цзы), миллениаризм (вера в установление “царства справедливости”), вера в лидеров как в “бессмертных”, “святых”, признание их сверхъестественных способностей и т. п. (Зайдель А. К., 1969; 1969—1970; с. 216—247; Хисаюкй Миякава, 1979; Стейн Р., 1979; Поршнева Е. Б., 1972; 1981, с. 29—40).

4. Общинный религиозный даосизм. Эта субтрадиция возникла в поздних ханьских теократических государствах, в особенности в государстве “Небесных наставников”. Она обслуживала локальные общины, практически не затронутые конфуцианской пропагандой. Эта субтрадиция проявляется в экзорцистских ритуалах, очищении местности от вредоносных влияний, погребальных обрядах, ритуалах “обновления” общины.

5. Монастырский даосизм. А. Ф. Райт, следуя за К. М. Скиппером, относит его зарождение к IV—V вв. и связывает его со школой Маошань. По существу, это форма “буддизированного” даосизма и, вместе с тем, своеобразная реакция на проникновение буддизма в китайское общество (см. Жерне Ж., 1956). Но существовали и внутренние тенденции в самом даосизме, также способствовавшие укреплению монастырского даосизма. Их А. Ф. Райт видит в существовании религиозных общин и обожествлении Лао-цзы.

Совершенно по-другому подходит к проблеме единства даосизма Н. Сивин (Сивин Н., 1978, с. 303—328).

Н. Сивин указывает на то, что в ряде научных работ можно заметить злоупотребление терминами “даосизм” и “даос”, причем даосизмом зачастую называют все собственно китайские религиозные верования и практики (алхимия, магия, прорицания, геомания и т. п.), не затронутые (или мало затронутые) конфуцианским влиянием. Соответственно, понятие “даосизм” становится расплывчатым и по существу бессодержательным.

Поэтому Н. Сивин ограничивает круг феноменов, называемых “даосизмом”, следующими рамками: 1) философский даосизм и 2) религиозный даосизм. При этом он понимает под ними отнюдь не традиционное деление на “дао цзя” (даосская школа) и “дао цзяо” (даосская религия). Н. Сивин, как и М. Стрикман, справедливо указывает, что понимание “дао цзя” как даосской философии, а “дао цзяо” как даосской религии и выведение отсюда противоположности между ними явилось плодом непонимания этих терминов первыми европейцами-синологами, а вслед за ними и европеизированными китайцами. В действительности же эти термины означают соответственно библиографическую рубрику, в которую входили работы по алхимии, гигиене, магии и религиозному ритуалу. Интересно, что в период Шести династий и иногда позднее представители даосского духовенства также назывались “даоцзя”: так Гэ Хун употребляет выражение “дао цзя чжи цзяо”—Гэ Хун, 1954, гл. 10, с. 41).

Начиная с периода “Шести династий”, “даоцзяо” назывался даосизм любого типа, но не в смысле противопоставления (или сопоставления) его философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, а в смысле отмежевания от конфуцианства и буддизма (Сивин Н., 1978, с. 304—305). Н. Сивин Под “философским даосизмом” понимает содержание “Дао-дэ цзин” и некоторых других сочинений, которые библиографы связывают с ним.

Однако этот термин не прилагается и к людям, изучавшим эти книги в целях нравственного совершенствования или обретения мистического вдохновения, за исключением тех случаев, когда подобная установка была определяющей для их деятельности и творчества. Кроме того, Н. Сивин указывает, что “Дао-дэ цзин” и “Чжуан-цзы” в разные эпохи и в разных местах понимались неодинаково, что также необходимо учитывать при исследовании.

Под “религиозным даосизмом” Н. Сивин понимает то, что обычно называется “ортодоксальным” даосизмом, неотъемлемой чертой которого является наличие литургии, направленной на Дао как абсолютное божество или на его эманации (*тянь цзунь* и т.п.), которые открывают или проявляют для людей Дао. Единство ортодоксальной традиции было связано с эзотерическими обрядами передачи традиции, с наличием линии преемственности, не включавшей в себя людей, не посвященных в почитание Дао. Другими словами, религиозный даосизм был учением достаточно “замкнутым” и ревниво оберегаемым от “профанов”. Кроме этого, последователи ортодоксального даосизма (за исключением основателей новых школ, в отдельных случаях подвергавших сомнению

“легитимность” иных традиций) признавали Чжан Даолина основателем истинного даосизма, получившим откровение от обожествленного Лао-цзы и ставшего вместе со своими потомками его “наместником” на земле — “Небесным наставником” (*тяньши*).

Н. Сивин указывает, что хотя “Дао-дэ цзин” признавался священной книгой всеми направлениями даосизма, однако он никогда не играл такой исключительной роли, как Новый завет в христианстве. И на значимость “Дао-дэ цзина” в даосской традиции гораздо больше влияло его особое изотерическое (“гностическое”) прочтение, чем непосредственное философское содержание, доступное “профанам”, не посвященным в “тайное” значение текста. Кроме того, даосизм признавал и другие “писания Откровения” как приписываемые Лао-цзы, так и “исходящие” от других божеств — эманации Дао, передававших учение земному основателю традиции. Следовательно, даосизм не является только “религией Книги” (“Дао-дэ цзина”).

Н. Сивин указывает, что для действительного понимания даосской традиции исследователь должен отказаться от понимания канонических книг (*цзин*) только как философских произведений, без учета их роли в религиозном ритуале и созерцании, т. е. здесь должны применяться те же методы, что при изучении медитативного буддизма и христианского мистицизма ¹.

К приверженцам религиозного даосизма также следует причислить людей, посвященных в линию преемственности учения (священного текста), которая отделилась от ортодоксальной группы вне зависимости от того, принимали ли они участие в общинных религиозных обрядах. Одной из отличительных черт ортодоксального даосизма является совершение литургии на литературном языке, что резко отличает даосизм от народных культов (Сивин Н., 1978, с. 307; Скиппер К. М., 1974, с. 309— 324).

Таким образом, Н. Сивин, соглашаясь с А. Ф. Райтом по ряду принципиальных вопросов, значительно по сравнению с ним сужает содержание понятия “даосизм”, ограничивая его по существу даосской философией, ортодоксальными даосскими организованными направлениями и лицами, посвященными в линию преемственности, но не являющимися членами какой бы то ни было даосской школы. В действительности понимание Н. Сивин даосизма еще уже, так как и в религиозных практиках ортодоксальных школ он считает собственно даосскими лишь литургику и пантеон (в той его части, в какой он не является заимствованным из народных культов: различные эманации Дао—*тянь цзунь* и т. п.). При этом Н. Сивин относит алхимию, магию, гимнастическую и сексуальную практику к даосским заимствованиям из сферы общекитайского культурного наследия.

Иначе подходят к проблеме даосизма японские ученые.

Один из ведущих специалистов по даосизму, в особенности по учению “Дао-дэ цзина”, Кимура Эйити (президент японского общества изучения даосизма “Ниппон доке гаккай”) подобно Н. Сивину настаивает на точном разграничении философского и религиозного даосизма. Однако понимает он эти стороны даосизма совершенно иначе. Для Кимура Эйити и большинства других японских ученых-даологов философский даосизм — это учение Лао-цзы и Чжуан-цзы (“лао-чжуанизм”), а религиозный даосизм — вероучение всевозможных даосских школ и направлений, возникавших на протяжении веков, начиная с первых столетий новой эры (Кимура Эйити, 1974, с. 1—18).

Однако японские ученые столь же мало склонны принимать взгляд на религиозный даосизм как на продукт дегенерации, вырождения философского даосизма. Так как японские ученые обычно рассматривают даосизм как национальную китайскую религию,

отразившую в полной мере особенности этнопсихологии китайского народа, то для них религиозный и философский даосизм по существу, являются двумя иерархически неравнозначными проявлениями единого даосского (или “китайского религиозного”) мировоззрения. Другими словами, для них единое даосское мировоззрение, пребывает (“развертывается”) как бы на двух уровнях. Поэтому Кимура Эйити говорит не столько о религиозном и философском даосизме, сколько о даосизме в религии и даосизме в философии. Кимура Эйити склонен подчеркивать “прагматическую” и “посюстороннюю” направленность даосизма (как и всей китайской культуры) в отличие от “буддийского трансцендентализма” и “западноевропейского интеллектуализма”. Он пишет: “В то время как конфуцианство занимается политической и нравственной проблематикой в рамках правящих Классов, даосизм отдает предпочтение жизненным проблемам, общим для всех людей, надеющихся на умиротворение и процветание потомства и полагающихся на даосизм для достижения освобождения от болезни, горестей, старости и, наконец, от всех тревожащих жизни и смерти” (Кимура Эйити, 1974, с. 11). И еще несколько выше: “Общей характеристикой китайской мысли является ее направленность на антропоцентрический прагматизм, и даосизм отнюдь не является исключением” (Кимура Эйити, 1974, с. 11). Ту же мысль развивает и другой крупнейший японский специалист по даосизму Есиока Ёситоё: “... в простейшем буквальном смысле Лао-цзы является воплощением Дао, а “Дао-дэ цзин” представляет собой учение Дао. Народные массы восприняли эту элементарную логику и претворили ее в действие. Таково происхождение организованного даосизма... Вообще же говоря, связь между ортодоксальным даосизмом и китайским народом, а также между ортодоксальным даосизмом с одной стороны и Лао-цзы и “Дао-дэ цзином” с другой, следует искать именно здесь. Если мы проигнорируем эту важнейшую взаимосвязь и будем предвзято рассматривать различные формы даосских верований, то мы никогда не сможем достичь правильного понимания даосизма” (Есиока Ёситоё, 1970, с. 23—24).

К этому японскому исследователю присоединяется и американский ученый У. Лэй, написавший рецензию на книгу Есиока Ёситоё. Он говорит: ““Дао-дэ цзин” кажется воплощением даосского ощущения, что одухотворенный человек, шэнь жэнь, не имеет самости, так как эта книга полностью безличностна (Лао-цзы не присутствует в ней) и похожа на голос самой пустоты”. А также: “Для всех практических целей изучение даосской религии начинается с достоверного восприятия Лао-цзы как посредника Дао или как самого воплощенного Дао”. (Лэй У., 1976, с. 75, 78).

С Есиока Еситоё и У. Лэем категорически не согласен Н. Си-вин, указывающий на то, что “Дао-дэ цзин” в даосской традиции отнюдь не считался единственным откровением Лао-цзы (Сивин Н., 1978, с. 313). Об откровениях Лао-цзы см. Скип— пер К. М., I, 1975, с. 67; Зайдель А. К., 1969.

Однако, думается, аргумент Н. Сивина частично бьет мимо цели, так как не отвергает тезиса его оппонентов относительно даосского учения о Лао-цзы как воплощении Дао, а скорее корректирует его, отмечая первостепенную важность для религиозного даосизма и других “текстов откровения”.

Вообще же вопрос о единстве Даосизма крайне осложняется из-за различных определений даосизма, а они, как видно из вышесказанного, колеблются от признания наименования “даосизм” фактически “*nomina odiosa*” у Н. Сивина до растворения даосизма во всей сумме традиционных китайских верований небуддийского характера при традиционном некритическом подходе.

Если определение Н. Сивина чрезвычайно сужает понятие даосизма, но вместе с тем и максимально конкретизирует его, то в противоположном случае слово “даосизм” вообще становится бессодержательным. Даосизм превращается в аморфный конгломерат верований, а даосом признается и философ-мистик, и наследственный священнослужитель, независимо от того, является он членом школы “Небесных наставников” или же нет, глава той или иной ортодоксальной школы, монах, мирянин, чтущий Дао и его эманации, посвященный в традицию преемственности адепт, а также всякий жрец, целитель, медиум, шаман или служитель народных культов, всякий, практикующий “окультирные науки”, шарлатан и вообще всякий небуддист, особенно если он находится в оппозиции конфуцианской феодально-бюрократической системе (Сивин Н., 1978, с. 316—317).

Естественно, встает вопрос, какое же определение даосизма следует признать адекватным? Воздерживаясь пока от формулирования какой-либо дефиниции (ибо таковая должна родиться в результате всего исследования), отметим, что она должна удовлетворять ряду условий:

1) историческому критерию. Только после анализа исторических корней, социальных функций и места в социальной структуре тех или иных традиций, относимых различными учеными к даосизму, можно четко решить вопрос о единстве даосизма и положить ответ в основу дефиниции;

2) конкретно-историческому анализу уровней функционирования даосских (предположительно) направлений. Центральная проблема — соотношение институциализированных направлений и народных культов с аморфной структурой;

3) необходимо учитывать результаты анализа доктринального уровня даосизма как в его субъективном (интерпретация верования самими даосами), так и объективном (его реальное содержание и социальная роль, т. е. какие объективные общественные потребности оно удовлетворяло) аспектах. Для методики исследования удобнее принять вначале в качестве рабочего варианта максимально общее определение даосизма (даосизм-синизм, где “синизм” означает совокупность традиционных китайских верований; этим термином Г. Крил обозначал артохтонные древнекитайские религиозные представления — Крил Г., 1929). Это определение в дальнейшем при необходимости (которую, впрочем, нетрудно предвидеть) будет сужаться и конкретизироваться, что даст возможность двигаться от общего и абстрактного к особенному и конкретному благодаря анализу единичного.

Пока же за исходное определение примем следующее: “Даосизм — совокупность традиционно китайских религиозных верований, культов и религиозно-философских концепций неконфуцианского и небуддийского характера”. Однако уже употребленное выражение “традиционно китайские верования” ставит вопрос о даосизме как национальной религии Китая².

1 Таким образом Н. Сивин справедливо указывает на идеологически неоднородный характер учения ранних даосских памятников.

2 О национальной религии здесь говорится в рамках общепринятого в отечественном религиоведении деления религий на национальные (т. е. получившие распространение или исключительно, или преимущественно у одного народа, в пределах одной культуры) и мировые (транснациональные).

Еще в 1927 г. выдающийся китайский ученый и Писатель Сюй Дишань высказал мнение о том, что для понимания китайской культуры знание конфуцианства дает меньше, чем знание даосизма, так как, “если посмотреть с точки зрения повседневной жизни и религиозных верований китайцев, то удельный вес даосизма окажется значительно превосходящим удельный вес конфуцианства. Если бы мы могли проанализировать жизнь и идеалы какого бы то ни было китайца, то мы прежде всего увидели бы даосские идеи; конфуцианство же среди них занимало бы только незначительное место” (Сюй Дишань, 1927, с. 249).

В настоящее время эта мысль Сюй Дишаня, как, собственно, и вообще взгляд на даосизм как на национальную религию китайского народа, всесторонне разработана японскими учеными. Понятно, что эта концепция находится в тесной связи с их общим представлением о даосизме как едином общеазиатском мировоззрении. Этот взгляд на даосизм постоянно подчеркивается Кимура Эйити, утверждающим, что конфуцианство в основном было связано только с верхушкой китайского общества, в то время как основная часть всего общества — крестьяне, ремесленники и торговцы были всецело в сфере влияния даосизма (Кимура Эйити, 1974, с. 4—5).

Естественно, что даосизм оказывает огромное влияние и на китайскую чиновную бюрократию и интеллигенцию. Причем это относится не только к даосской философии, но и к чисто религиозным аспектам даосизма. Так, на международной даологической конференции в Италии (Белладжиио, 1968 г.) указывалось, что, например, Су Чэ, брат великого поэта Су Ши (XI в.), кстати, тоже увлекавшегося даосской алхимией, не только написал комментарий на “Дао-дэ цзин”, но и занимался алхимией.

На конференции также была подчеркнута необходимость изучения эстетической роли даосизма (в поэзии, живописи, керамике, музыке и т. д.), см.: Уэлч Х., 1969/1970, с. 127; 134.

Эту точку зрения значительно уточняет и конкретизирует Кубо Норитада (Кубо Норитада, 1974, с. 100—104).

Японский ученый исходит из следующего определения национальной религии: это религия, которая по своему характеру неразрывно связана с определённым народом или государством и которая поэтому не может распространиться в других регионах. Такая религия неотделима от культуры, мифов и обычаев исповедующего ее народа. Мировая религия, напротив, обращается к людям независимо от их национальности, пола или социального положения, и цель ее может считаться универсальной (“спасение всех живых существ” в буддизме, “царствие божие” в христианстве и т. п. — *Е. Т.*). Такие религии получают распространение в самых различных странах и регионах (Кубо Норитада, 1974, с. 100). Кубо Норитада находит в даосизме элементы, свойственные и той, и другой группе религиозных верований. Так, религиозный даосизм неотделим от культуры традиционного Китая и ее особенностей и вместе с тем он содержит в своем учении “универсальную идею” (бессмертие как центральное понятие даосской сотериологии). Кроме того, даосизм приобрел многие черты, присущие мировой религии—буддизму, в результате чего сложился своеобразный даосско-буддийский синкретизм (на Тайване и сейчас многие верующие поют Сукха-вати сутру перед изображением даосского божества (Кубо Норитада, 1974, с. 100).

К точке зрения Кубо Норитада об элементах универсальности, заключающихся в даосском учении, горячо присоединяется Н. Сивин: “В этом аспекте (литургическом. — *Е. Т.*) даосизм был столь же католичен (имеется в виду буквальное значение слова “католический” — “всеуниверсальный”, “универсальный”. — *Е. Т.*), как и те, кто создавал буддийские секты³ и конфуцианские доктрины в течение Последних двух тысячелетий” (Сивин Н., 1978, с. 307). Н. Сивин имеет в виду своеобразную “открытость” даосизма: его способность воспринимать и “ассимилировать” моменты вероучения и культа других религий (буддизма, народных верований и т. д.).

Далее Кубо Норитада рассматривает, реализовал ли даосизм (и если да, то в какой степени) присущие ему черты, роднящие его с мировыми религиями, т. е. ученый решает проблему распространения даосизма за пределами Китая. Даосизм получил определенное распространение в Японии, Корее, Вьетнаме и Камбодже. Однако во Вьетнаме сохранились только элементы даосизма в не-даосских культах, и там никогда не было даосского духовенства (*дао ши*). В Камбодже были и дао ши, и даосские монастыри (*дао гуань*), но в этих монастырях не было изображений даосских божеств, а только почитаемые священными камнями. В Корею (царство Когурё) даосизм проник в VII в. (школа Пути Небесных наставников). В даосских храмах почитали даосские божества и священнослужители проповедовали учение “Дао-дэ цзина”.

В Японии периодов Нара и Хэйан (VIII—XII вв.) было распространено учение о “бессмертии” (*шань-сянь*), изучались алхимические сочинения (*цзинь дань дао*), практиковались даосские оккультные приемы (“юевы шаги”, гимнастика “дао инь”, глубокое дыхание “тяо си”, сексуальные практики — “искусство внутренних покоев” и т. д.) (Игнатович А. Н., 1982, с. 179—206). Однако в Японию не прибыл ни один даосский священнослужитель, не было построено ни одного храма, не появилось ни одной даосской школы. Поэтому Кубо Норитада считает, что в полном смысле можно говорить о распространении даосизма только в Корее и Японии, тогда как в Камбодже и Вьетнаме даосизм был известен только фрагментарно⁴ (Кубо Норитада, 1974, 1961, 1964, с. 100—103; см. также Фу Циньцзя, 1937, с. 179—196).

Следует отметить, что мысли, высказанные японским ученым, весьма ценны и в известном смысле точно отражают реальное положение дел. Однако здесь следует сделать одну оговорку, развивая некоторым образом соображения Н. Сивина о “католичности” даосизма. Дело в том, что можно выделить национальные религии двух типов.

Религии первого типа рассматривают национальную принадлежность и сопутствующую ей социальную организацию как существенный или даже определяющий аспект своей конфессии (в том числе и на доктринальном уровне). К этим религиям относятся иудаизм (вера в богоизбранность иудеев и замкнуто-общинный характер этой религии, смягчавшийся лишь в краткий период прозелитизма в эпоху раннего эллинизма и резко усилившийся в талмудический период), индуизм (в строгом смысле быть индуистом == принадлежать к определенной варне и касте, т. е. родиться в Индии, в индийской семье)⁵ и синтоизм, ориентированный исключительно на Японию даже в своей “священной географии”.

Национальные религии второго типа не связаны так жестко с национальной принадлежностью и социальными институтами общества своего происхождения и теоретически при определенных условиях могли бы стать мировыми. Причины, не приведшие к этому, как правило, имеют субъективный характер: историческая обстановка в данное время и в данном месте, отсутствие миссионерской деятельности, конкуренция со стороны мировой религии.

Для примера можно привести джайнизм, зороастризм и манихейство (последнее весьма успешно распространялось в III—IV вв. в Римской империи, но не выдержало конкуренции с христианством).

Не касаясь причин возникновения религий данного типа (возможно, что они в чем-то близки причинам, породившим и мировые религии), отметим, что даосизм относится к этому же роду. Здесь следует отметить прежде всего полиэтнический характер генезиса даосизма, впитавшего в себя представления различных народов южного Китая (древнее царство Чу). При всем своем национально-китайском характере даосизм никогда не отличался китаецентризмом (начиная с мифа о путешествии Лао-цзы на запад и кончая социальными утопиями, помещавшими идеальное общество за пределами Китая — в Да Цинь и др.), будучи скорее китайской антитезой китаецентризму. Правда, в отдельные эпохи, особенно в период соперничества с буддизмом, положение несколько менялось (Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979), с. 179, 187).

Однако универсалистские потенции даосизма так и остались в основном нереализованными. Причин тому немало. Во-первых, это доктринальная и организационная аморфность и рыхлость. Здесь уместно заметить, что подобно индуизму даосизм является религией, не имеющей исторического или квазиисторического основателя. Лао-цзы считается таковым скорее европейскими синологами, чем даосами, в крайнем случае относящих первые явления Лао-цзы как воплощенного Дао к эпохе мифической древности.

Во-вторых, это тесная связь с сельской общиной, конкуренция более “опытного” в данном отношении буддизма, отсутствие ярко выраженной склонности к прозелитизму. Последняя черта очень характерна для современного даосизма. Если на рубеже XIX—XX вв. даже такая национальная религия первого типа, как индуизм, стала проявлять склонность к миссионерству (в форме так называемого “неоиндуизма” — буржуазной редакции традиционной религии), то даосы (в том числе и на Тайване) практически воздерживаются от какой-либо проповеди, ограничиваясь обслуживанием своих традиционных общин — “приходов”.

Таким образом, с учетом вышесказанного представляется вполне правильным говорить о даосизме как об одной из национальных религий Китая. Если же учесть, что конфуцианство по своему характеру заслуживает скорее определения “этико-политическое учение”, то даосизм можно считать даже собственно национальной религией Китая, бывшей в качестве таковой одним из факторов этнической самоидентификации китайского этноса.

Однако существуют некоторые возражения против данного определения. Прежде всего возражение (его высказывали японские ученые, занимавшиеся анкетированием китайского населения во время Второй мировой войны — Малявин В. В., 1985, I, с. 163), основанное на том, что даосизм не является религией большинства китайского населения. По этому поводу следует

24
отметить, что здесь происходит подмена понятий “национальная религия” и “наиболее распространенная религия”. Во-вторых, сам метод анкетирования и основанные на нем статистические данные не адекватны китайскому традиционному отношению к религии и его данные не показательны. Не исключено, что при анкетировании и конфуцианство с буддизмом оказались бы религиями меньшинства. К тому же ситуация может варьировать в разные исторические периоды и у разных классов и слоев общества. Даосизм проявлял свой “национальный” характер не столько как институциализированная религия, сколько

как определяющий конституирующий элемент самой “ментальности” китайского народа, весьма активный элемент складывания этнопсихологии ханьцев.

Что же касается распространения даосизма среди других (не ханьских) этносов Китая, то это лишь свидетельствует как о наличии отмечавшихся выше универсалистских потенций даосизма, так и о безусловном преимущественном влиянии культуры ханьцев на культуры иных народов Китая как определяющем факторе (что, разумеется, не отменяет гетерогенности культуры самих ханьцев).

Противникам же взгляда на даосизм как на национальную религию Китая (ханьского этноса) предлагается ответить на один вопрос. Почему все национальные китайские династии в той или иной степени в целом покровительствовали даосизму, тогда как не-китайские династии, как правило, преследовали даосизм (запрещение и приказ о сожжении всех даосских сочинений, кроме “Дао-дэ цзина” в 1281 г. при монгольской династии Юань и полулегальное положение даосизма при маньчжурской Цин)? В этой связи знаменателен тот факт, что национальные династии Китая в критические моменты борьбы с иноземцами (например, Сун во время войн с чжурчжэнями и монголами) начинали активно использовать даосизм в качестве идеологической и “националистической” поддержки.

Характерно, что для этой цели не подходили ни имперская идеология, ни конфуцианство с их псевдоуниверсалистскими чертами (эта особенность ярко проявилась в идеологическом обосновании установления маньчжурской династии Цин). Любопытно и приписываемое Чингиз-хану изречение: “Если завоеватель будет уважать даосизм, то китайцы подчинятся” (Скиппер К. М., 1982, с. 27—28). Видимо, следует согласиться с М. Стрикманом, утверждавшим, что “даосизм—это потенциально ясный, недвусмысленный технический термин, обозначающий исконную высшую религию Китая, и его не следует затемнять, используя для обозначения всего китайского, что по нашим собственным понятиям не соответствует буддизму или (еще хуже) ‘конфуцианству’” (Стрикман М., 1979, с. 166).

Правда, вывод о даосизме как о национальной религии Китая нуждается в двух уточнениях.

Во-первых, слово “национальный” здесь следует понимать не в качестве прилагательного от слова “нация”, о которой применительно к традиционному Китаю говорить не приходится, а как общепринятый эквивалент прилагательному “этнический”, т. е. даосизм квалифицируется как специфическая религия ханьского (китайского) этноса, элемент созданной им духовной культуры.

Во-вторых, первоначально многое в даосских верованиях, представлениях, религиозной практике восходило к верованиям не-китайских народов, впоследствии китаизированных и включённых в состав китайской империй территорий (прежде всего, народов Центрального и Южного Китая — царства Чу и, возможно, отчасти У и Юэ, предположительно наньманей, предков современных мяо и яо). Однако эти иноэтнические мотивы были ассимилированы китайской культурой еще в эпоху Хань и задолго до периода окончательного складывания китайского этноса в XIII—XV вв. (Решетов А. М., 1985) они уже воспринимались как исконно китайские⁶.

3 Н. Сивин употребляет слово “секта”, хотя правильнее было бы говорить о школах или направлениях, поскольку в буддизме отсутствует проти.-вопоставление различных его течений по принципу “ортодоксия

— ересь”, а сама буддийская (как и даосская) традиция только и существует в виде отдельных направлений.

4 Но в любом случае даосизм не вышел за рамки региональной дальневосточной культуры, сформировавшейся на основе цивилизации традиционного Китая. Более того, даже распространяясь за пределами Китая (Корея, Япония), он воспринимался именно как пришедшая туда китайская религия.

5 Факт относительного распространения иудаизма среди других народов (хазары, керaitы) также не превращает его в мировую религию. Это справедливо и относительно индуизма, получившего некоторое распространение за пределами Индии (Бирма, Тямпа, Индонезия), поскольку такого рода явления имели спорадический характер и не сыграли решающей роли в истории как иудаизма, так и индуизма.

6 Особо следует оговорить вопрос, связанный с культом предков, как важный элемент религиозных представлений китайцев. В силу своей ав-тохтонности и непрерывности традиции китайская культура в ходе своего развития не ликвидировала стадиально ранние культурные феномены” а сохраняла их, надстраивая новые явления над пластами архаики.

Кроме того, традиция часто обращалась к архаическому комплексу, переосмысливая его элементы и используя их в трансформированном виде. В частности, такое отношение характерно для конфуцианской традиции в ее обращении к культу предков. Как таковой, однако, культ предков относится (типологически) к народным верованиям и никак не может рассматриваться в качестве рядоположной даосизму (организационно оформленной развитой религии) национальной китайской конфессии.

Культ предков — религия в смысле принадлежности его к религиозной форме общественного сознания, но это лишь одно из народных верований (хотя и чрезвычайно важное для Китая) при его рассмотрении в этнологической перспективе (оппозиция “религия—верования”). Кроме того, религиозный статус этого культа (поскольку культ и религия понятия далеко не тождественные) значительно понижается в системе рационализирующего воздействия этических интерпретаций в рамках конфуцианства.

3. □ □ □

Вопрос об отношении даосизма к народным верованиям и культам исключительно важен для определения даосизма. Можно ли, исходя из квалификации даосизма как национальной религии Китая, включить в него и весь конгломерат весьма разнородных нерелигиозных представлений, бытовавших в разных слоях китайского общества, в том числе и в его низших классах и стратах, или же народные верования обладают собственной спецификой? Каковы механизмы взаимодействия между даосизмом и народными верованиями? И, наконец, от решения этого вопроса зависит дефиниция не только даосизма, но и народных верований. Прежде чем приступить к ответу на эти вопросы, посмотрим, как они решаются в современной мировой науке.

Для японской науки характерно рассмотрение народных верований Китая как одного из проявлений даосского мировоззрения. Для японских ученых даосизм и собственно китайские религиозные верования — понятия практически равнозначные, тогда как западноевропейские и американские синологи склонны отличать даосизм от народных культов (другая сторона этой проблемы—отношение даосской ортодоксии к даосским “ересям”).

Наиболее четко сформулировал различие между даосизмом (*дао цзяо*) и народными культами (*шэнь цзяо*) выдающийся специалист по современному даосизму и даосской богослужбной практике К. М. Скиппер, сам проведший несколько лет в даосском монастыре на Тайване (Уэлч Х. Х., 1969/1970, с. 125—127). Согласно К. М. Скипперу, для даосизма характерны следующие черты: почитание небесных божеств (*тянь цзунь*); богослужение на литературном языке; проведение предписанных традицией покаяния и постов (*чжай*) и общинных ритуалов (*цзяо*); наличие наследственного духовенства; возведение традиции к школе “Истинного Пути” ханьских “Небесных наставников”;

даосизм получил наибольшее распространение на юге Китая (на Тайване—также в южной части этого острова); даосизм более связан с городской жизнью, нежели с сельской; он официально признавался правительством; существовала бюрократизированная иерархия духовенства.

Напротив, популярным культам свойственны следующие характеристики: почитание “светоносных духов” (*шэнь-мин*); богослужение на разговорном языке; наличие шаманских и медиумических приемов (одержимость, общение с духами и т. п.);

духовенство не является наследственным; происходят эти верования от школы Маошань или с ней связаны; более распространены на севере Китая; характерна более тесная связь с сельской жизнью, нежели с городской; исторически бывали связаны с тайными обществами или восстаниями; духовенство полностью неорганизовано.

Несмотря на четкость и ясность формулировок К. М. Скиппера, некоторые из них не могут не вызвать недоумения. Прежде всего, это явное отождествление даосизма вообще со школой “Небесных наставников”, а также вынесение вполне ортодоксально даосской (в смысле вероучения) школы Маошань в сферу “популярных культов” (*шэнь цзяо*). Впрочем, Н. Сивин утверждает, что Х. Уэлч не совсем точно воспроизвел основные моменты сообщения К. М. Скиппера на конференции в Белладжио. Так, утверждение “духовенство в системе народных культов полностью неорганизовано” не показывает, что речь шла об отсутствии единой организации, существовавшей только в рамках отдельных школ. То же самое касается и вышеуказанного соображения относительно школ “Небесных наставников” и Маошань (Сивин Н., 1978, с. 207).

Однако недоумение значительно уменьшается, если мы предположим, что под “народной религией” К. Скиппер подразумевает “даосские ереси”, “неортодоксальный даосизм”.

Тогда понятно, что школа “Небесных наставников” оказывается эталоном даосской ортодоксии, признаваемой конфуцианским государством и, в свою очередь, поддерживающей его; школа Маошань—ортодоксальным даосским направлением, питавшим, однако, в известной мере “еретические” течения, как школа с менее четко очерченной иерархической лестницей, чем у “Небесных наставников”, как школа, с большим вниманием относящаяся к харизме и не столь непосредственно связанная с государственной властью. Таким образом, мы имеем следующие родственные (и вместе с тем в известной степени автономные) пласты: ортодоксальный даосизм (у К. М. Скиппера “дао цзяо”), даосские “ереси” (*шэнь цзяо*) и китайские народные верования (локальные культы, храмовый синкретизм и т. д.).

Принципиально иную позицию занимает по этому вопросу Н. Сивин (Сивин Н., 1978, с. 318—323). Под “даосизмом” этот исследователь понимает только “высокий”, организованный ортодоксальный даосизм, ограниченный к тому же лишь культом, пантеоном и традицией преемственности. Поэтому ясно, что народные верования и культы выходят за пределы собственно даосизма; Н. Сивин безоговорочно настаивает на их четком разграничении.

Весьма важными являются взгляды Н. Сивина на социальную роль ортодоксального даосизма, на его отношения с государственной властью. Он пишет: “Даосские ортодоксальные секты были далеки от революционности и после периода Хань не играли никакой активной роли в восстаниях мессиански окрашенных или же иных и никогда не считали восстание “желательным” (так как некоторые “даосские” идеалы были в значительной степени рассеяны в народе, некоторые группы восставших свободно

приспосабливали их для своих целей). Напротив, Даосские религиозные организации... пользовались поддержкой правительства и строили свои отношения по образцу отношений внутри чиновничьей бюрократии империи” (Сивин Н., 1978, с. 323).

К этой точке зрения всецело присоединяется и А. Зайдель, автор монографии об обожествлении Лао-цзы при династии Хань, посвятившая проблеме концепции божества—спасителя в народных даосских сектах — главу этой книги (Зайдель А., 1969, с. 58—84). Кроме того, А. Зайдель является также автором статьи, подробно раскрывающей проблему отношения даосизма к государственной власти и роли “мессианских” и эгалитарных концепций в “низовых” пластах даосизма (Зайдель А., 1969—1970, с. 216—247). А. Зайдель отмечает, что ортодоксальные даосские школы (прежде всего школа “Пути Небесных наставников”) никогда не были оппозиционными по отношению к властям и в высшей степени неодобрительно относились к мессианским и эгалитаристским устремлениям таких “еретических” школ, как “Путь Великого благоденствия” (*тайтин дао*). Даже образование автономного государства Небесных наставников А. Зайдель объясняет прежде всего географической изолированностью Сычуани, а не династийными устремлениями Чжан Лу (II—III вв.), кстати, получившего свой титул от ханьского правительства. Чжан Лу отказался вступить на престол, а в 215 г. совершенно добровольно признал Цао Цао основателем новой законной династии Вэй, благословленной Лао-цзюнем.

Да и сам Лао-цзы (Лао-цзюнь) для Небесных наставников был лишь небесным божеством, носителем высшего откровения, ниспосланного Чжан Даолину, и покровителем практик “внутренней” алхимии, а отнюдь не вдохновителем восстаний во имя “всеобщего единения” и “Великого Благоденствия”. Подобная “проэтатистская” установка характерна для всех ортодоксальных школ даосизма и позднее (см.: Стрикман М., 1978, с. 331—351; Миякава Хисаюки, 1974, с. 75—99). Но можно ли из вышесказанного делать вывод, что неортодоксальные, антиэтатистские и мессианские течения вовсе не являются даосскими? А. Зайдель этого вывода не делает, и, думается, что она права. Действительно, ясно, что идеология этих течений в конечном итоге восходит к даосской утопии Лао-цзы, Чжуан-цзы и Ле-цзы (во всяком случае эти утопии типологически и генетически близки), к даосскому “натурализму”— к доктрине “опрощения”. Вспомним также, что и крестьянские восстания в средневековой Европе зачастую происходили под эгалитаристскими лозунгами той или иной ереси, христианский характер которой никто не думает отрицать на том основании, что Ортодоксальная церковь всецело стояла на стороне господствующих классов. Поэтому представляется вполне правомерным говорить о даосской ортодоксии и даосских ересьях.

Японские ученые, как это следует из данной выше характеристики их подхода к проблеме единства даосизма, склонны рассматривать и даосскую ортодоксию, и даосские ереси, и китайские народные верования как разные формы одного и того же даосского мировоззрения. Правда, иногда они называют “народным даосизмом” религиозный даосизм в отличие от “высокой” философии Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Так, Мураками Есими, например, относит к народному “даосизму” наряду с культом бога очага Цзао-вана, культом богатства и долголетия, и учение такого даосского классического текста, как “Баопу-цзы” Гэ Хуна (Мураками Есими, 1974, с. 72—74). Мураками Есими особое внимание уделяет “посюсторонней” направленности даосизма, в более “утонченных” формах реализующейся в бессмертии как следствии причастности к Дао и “одухотворении желаний”, а в более “грубых” - в культах богатства, долголетия, земного счастья. Подобное сближение представляется некорректным, поскольку в таком случае теряется разница между ортодоксальными религиозными школами

организованного даосизма и народными религиозными культурами и верованиями, что, конечно, вряд ли правомерно. Но здесь перед нами встает уже другая сторона проблемы единства даосизма: вопрос о соотношении философского и религиозного даосизма (о ней ниже).

В советской науке весьма яркая и оригинальная концепция народной религии и ее соотношения с официальной культурой предложена В. В. Малявиным (Малявин В. В., 1981, с. 171—179). Согласно В. В. Малявину, народная культура (и религия) оказывается синонимичной локальной культуре (“ориентация вовнутрь и презумпция враждебности внешнего окружения”—там же, с. 173) и локальным культам, под которыми, в свою очередь, понимаются “непристойные” (“избыточные”, “эксцессивные”) культы (*инь сы*), и ее “народность” выражается “в стремлении освободиться от имперской цивилизации” (там же). “Непристойные культы” с их кровавыми жертвоприношениями, насилием и поклонением злобным демонам оказываются своеобразной квинтэссенцией народной культуры—культуры “застывшей, консервативной и, однако же, совершенно лишенной традиции”, “находящейся в процессе постоянного распада, вечного умирания” (там же, с. 179). “Крестьянская культура, — заключает В. В. Малявин, — голос отчаяния и страха, неуверенности и бессилия униженных и неправых” (там же). Следовательно, между народными культурами и даосизмом (равно как буддизмом и государственной религией) пролегает резкая и непреодолимая грань.

Концепция В. В. Малявина весьма интересна, особенно если учесть, что в отечественной науке он первым четко сформулировал данную проблему, хотя вопросом соотношения “большой” и “малой” традиций занимались и раньше (Поршнева Е. Б., 1972, 1978; Стулова Э. С., 1979). Тем не менее предложенное им решение не убеждает полностью по некоторым причинам, хотя В. В. Малявин (и в этом его безусловная заслуга) подчеркнул специфику народной религии по сравнению” с институционализированными “имперскими” культурами.

Не говоря уже о том, что психологически трудно объяснить столь долгое существование и удивительную стабильность традиционного китайского общества, если подавляющее большинство его членов жили в состоянии постоянного стресса и глобального психологического дискомфорта, можно отметить два уязвимых пункта в теории В. В. Малявина.

Первый—социологически неточное отождествление понятий:

“народная религия” и религия низов общества (и тем более— маргинальных элементов). Как справедливо пишет Р. А. Стейн (Стейн Р. А., 1979, с. 54), понятие “народная религия” обозначает все верования и культы, не принадлежащие к институционализированным религиям, и характерна для всех слоев общества, включая императорский двор.

Второй. Также не совсем убедительно отождествление народных культов вообще с локальными и “непристойными” культурами. Хорошо известно (кстати, об этом вскользь упоминает и В. В. Малявин—Малявин В. В., 1981, с. 174), что существовало весьма значительное число народных (*минь сы*) и даже локальных (*ту сы*) культов, вполне признававшихся правительством. Ряд народных культов (в позднем Китае это культы Цай-шэня, Шоу-сина, Лю Хара и др.) имели всекитайский и отнюдь не локальный характер и были лишены специфических черт “непристойных культов”. Естественно, что” культы долголетия, счастья, многодетности и т. д. просто не могли по определению иметь того мрачного колорита, которым обладает китайская народная культура согласно В. В. Малявину. Таким образом, само понятие “народная религия” оказывается

достаточно полисемантическим, а его некритическое употребление приводит ко многим методологическим сложностям⁷.

Как минимум, можно выделить два уровня в “народной религии” (в указанном выше социологическом смысле): общеитайская народная религия, отношение которой к даосизму особенно сложно, и локальные культы, которые, в свою очередь, будут делиться на “непристойные” (*инь сы*) и просто местные (*ту сы*). Их можно отделить от даосизма, хотя и здесь много проблематичного (см. Стейн Р. А., 1979, с. 53—81; Миякава Хисаюки, 1979, с. 83—101).

Весьма специфична и оппозиция “свои-чужие”, существенная для определения и “непристойных культов”. Классическое их определение находится в “Ли цзи” (Ли цзи, 1957, с. 227):

“Приносить жертву тем, кому не должно приносить жертву,— это и называется „непристойный культ”, непристойный культ не приносит счастья” (фэй ци со цзи эр цзи чжи, 'мин юэ инь сы; инь сы у фу). Это определение расшифровывается в “Цзо чжуани” (Си-гун, 10-й год): “Божества не радуются (тем, кто) иного рода, народ не совершает жертвоприношений (тем), кто не из их клана” (шэнь бу синь фэй лэй, минь бу цзи фэй цзу).

Примечательно, что еще Конфуций называл лицемерием (льстивостью) жертвоприношения чужим предкам (Лунь юй, 11,24).

Отсюда становится понятным, почему “непристойные культы” так названы. Собственное значение иероглифа “инь” — “отношения между полами, не соответствующие принципу Ли”, “неупорядоченные отношения”. И применительно к культам также на первом плане оказывается именно эта “неупорядоченность”. В “Истории Хань” Бань Гу (гл. 25) говорится: “Каждый (культ) занесен в реестры [официальных книг по] ритуалу, а неупорядоченные (неклассифицированные, “непристойные”) культы запрещаются” (гэ ю дянь ли эр инь сы ю цзинь)—Ханьшу, 1964, т. 4, с. 1194). Все классы населения имеют свои объекты культа: император — Небо и Землю, чжухоу—четыре стороны света, горы и реки, простой народ— своих предков и т. д. (Ханьшу, 1964, т. 4, с. 1193; Стейн Р. А., 1979, с. 78), божества же “непристойных” культов ничьи, они изгой, “маргиналисты пантеона”, и в этом их “непристойность”. Именно поэтому они чужаки, чужие божества (*та шэнь*). В этом выражении не локус противопоставляет себя универсуму, внешнему миру, а культовые табели о рангах империи — не вошедшим в них номенклатурным единицам локальной теологии.

Каковы же основные черты “непристойных культов”? Выделим их вслед за Р. А. Стейном (Стейн Р. А., 1979, с. 57).

1. Чрезмерные и разорительные расходы.
2. Молитвы, кровавые жертвоприношения, песни и танцы.
3. Использование шаманов и шаманок, занимающихся предсказаниями.
4. Искупительные ритуалы для исцеления болезней.
5. Пантеон малых неканонизированных местных божеств, большей частью зловредных и нуждающихся в умиловлении.

Однако не следует думать, что только кровавые или оргиастические культы считались “непристойными”. Отнюдь нет. Поклонение чужим предкам или божествам чужой местности квалифицировалось точно так же по принципу “свои-чужие” (Поршнева Е. Б., 1982, с. 262). Так, в даосском тексте “Кодекс проведения постов” (Чжай цзе лу; Дао цзан, т. 207, с. 9а); говорится: “Если совершать поклонение и жертвоприношение предкам в 5 праздничных дней-ла, то это называется сыновней почтительностью, приносящей неизмеримое счастье, а если в остальные дни—то это будет “непристойный культ” (у ла жи дан сы сян сян ван, мин юэ вэй сяо цзы, дэ фу у лян; юй жи цзе ши инь сы). Чтобы не задерживать внимание читателя на этих подробностях, приведем пример ясного осознания даосами достаточно четкой грани между даосизмом и народными культурами.

В опубликованных Тао Хунцином (456—536), лидером даосизма Маошань, записках его ученика Чжоу Цзыляна говорится, что в 515 г. он видел серию сновидений, беспокоивших его благочестивую тетку. Семья Чжоу до его обращения в даосизм традиционно поклонялась народным (“вульгарным”) божествам (Чжоу цзя бэнь ши су шэнь), и тетка Чжоу Цзыляна боялась, что в сновидениях ему являются не “истинные” даосские божества, а один из “вульгарных” богов. Далее Тао Хунцин объясняет, что тетка Чжоу Цзыляна со стороны матери обратила в даосизм отца и его самого, но все время боялась, что он окажется в наваждении от этих “бесовских божеств” (Чжоу ши мин цзи, “Дао цзан”, т. 152; Стейн Р. А., 1979, с. 54—55).

Здесь четко выражено отношение даосов к божествам народной религии, которые для них были нечистыми душами умерших, заслуживающими изгнания, а не поклонения. Объектами поклонения могут быть эманации или ипостаси Дао и в определенные дни (пять ла)—собственные предки.

Чрезвычайно резкие филиппики против народных верований, квалифицируемых как “культ нечисти” (*яошу, яо дао*), можно найти в “Баопу-цзы” Гэ Хуна, особенно в главе 9 “внутренней части” (см. Гэ Хун, Баопу-цзы, с. 37—39; Торчинов Е. А., 1982, III, с. 77—78).

Казалось бы, все ясно, и следует безоговорочно провести демаркационную линию между даосизмом и народной религией. Однако не все так просто. Дело в том, что трудно выделить какой бы то ни было критерий, согласно которому можно было бы объяснить, почему из двух, скажем, однотипных культов один признается, а другой подвергается гонениям со стороны даосского организованного духовенства в союзе с конфуцианскими чиновниками.

Кроме того, ряд народных культов практиковался даосским духовенством (включая культы духов некоторых гор, рек, деревьев и т. д.; примеры см. Стейн Р. А., 1979, с. 68—81), не говоря уже о бытовой обрядности мирских последователей даосизма.

В целом надо отметить, что даосы, как правило, признавали культы, восходящие к государственной религии Чжоу (культы Неба, Земли, пяти священных гор, рек, местности и домашнего очага) и к религиозным верованиям “верхнего пласта” Южного Китая периода Чжань-го и Хань (например, культ Си ван-му).

Отношение же к околошаманским культурам (составлявшим как раз ядро “непристойных культов”) было значительно сложнее, ибо генетически именно они во многом были субстратом даосской религии. Они были для даосизма как бы “язычеством”, из которого он вышел, но сознавал скорее свое отличие от него, чем сходство с ним. С появлением организованного даосизма эти верования начинают рассматриваться чуть ли не как

противоположные даосизму. Интересно, что если при Ранней Хань шаманы еще участвовали в дворцовых церемониях, то при Поздней Хань это уже было реже, а позднее (с V в.) шаманские культы безоговорочно начали преследоваться.

Вместе с тем даосизм охотно черпал “материал” из народных верований, которые зачастую в даосизированном виде возвращались в исходную среду своего бытования, иногда такая “вульгаризация” происходила и с чисто даосским персонажем (например, превращение уважаемого алхимика Лю Хай-чаня (X в.) в отрока Лю Хара из свиты бога богатства (см.: Алексеев В. М., 1966, с. 191—203).

Таким образом, народная религия и прежде всего околошаманские культы превратились в своеобразную “дополняющую противоположность” даосизму (и наоборот, см. Скиппер К. М., 1982, с. 18). Даосизм с самого начала оказался в пограничном, срединном положении между элитарной имперской и народной культурами, выполняя подобно платоновскому Эросу функцию моста между этими мирами, что позволило ему и позднее, в средние века, стать основным синтезирующим фактором в складывании системы религиозного синкретизма (Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1984, с. 181). В конечном итоге даосизм и народная религия поделили сферы влияния, и сейчас на Тайване даосы совершают основные ритуалы и играют ведущую роль в религиозной жизни населения, а “колдуны” (“красноголовые”, *хунтоу*) совершают параллельные обряды на низшем уровне. Религиозный даосизм вобрал в себя почитание многочисленных народных божеств и многое из народной религиозной практики, но и народная религия приспособляла к себе даосские формы (Стейн Р. А., 1979, с. 81).

И этот диалектический процесс был константой взаимодействия даосизма и народных верований на протяжении всей истории. В двух словах отличие между даосизмом и народными культами *in toto* сводится к отличию организованной институционализированной религии и верований, лишенных четкой организационной структуры, и соответствующей этой структуре систематизированной конфессиональной доктрины.

Таким образом, даосизм не может быть растворен в народной религии, в свою очередь, обладавшей собственной спецификой и несводимой к даосизму.

Здесь интересна аналогия с Тибетом. Подобно тому как синологи, зачастую игнорируя специфику народных верований, вводят все небуддийские или неконфуцианские культы под рубрику “даосизм”, тибетологи и современные ламы так же поступают с народными культами и религией бон (любопытно, что ламы часто называют даосизм китайским бон— см.: Стейн Р. А., 1979, с. 53), которая становится как бы средоточием всего небуддийского в Тибете.

В действительности же организованная религия (даосизм или поздний бон) активно впитывает в себя народные верования и культы (сказанное в полной мере справедливо и для буддизма в период его адаптации в Китае и Тибете), которые могут впоследствии вновь вернуться в среду своего первоначального функционирования в трансформированном виде (даосизированными, буддизированными и т. д.), воспринимаясь отныне в качестве элементов организованной религии.

И в этом смысле бон, по меньшей мере так же, как и даосизм, нельзя просто свести к народным культам, отличавшимся собственной спецификой. Необходимо учитывать диалектику взаимодействия различных форм религиозной традиции и учитывать такой

важный социологический критерий, как степень институционализации в той или иной религиозной традиции при решении вопроса о ее соотношении с народными верованиями.

Даосизм и народные верования — понятия далеко не тождественные, но постоянно взаимодействующие, как бы присужденные быть врагами-близнецами. Из всех китайских (и пришедших в Китай иноземных, как, например, буддизм) религий только судьба даосизма так тесно переплелась с народными верованиями, поскольку во многом он вышел из их недр, что еще раз подтверждает справедливость квалификации даосизма как национальной религии Китая.

Сказанное выше о соотношении даосизма и народных верований в основном относится к периоду складывания даосской религиозной традиции в раннее средневековье. Позднее начался период, когда даосизм вступает в отношения синкретизации с другими религиозными учениями Китая, следствием чего в значительной степени стали многочисленные общекитайские народные культы позднего средневековья. О даосизме и китайском средневековом синкретизме подробнее говорится ниже (ч. II, даосизм школы цюань чжэнь цзяо).

7 Следует отметить, что последние исследования В. В. Малявина в значительной степени устранили указанные слабые места его концепции, что способствовало более глубокому пониманию специфики китайских народных верований в советской синологической науке (см.: Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1987, с. 151—180).

4. □ □□

Ввиду сложности проблемы отношения даосизма и государства, а также вследствие того, что ее рассмотрение удобнее осуществить при анализе конкретного исторического материала, здесь будут лишь сформулированы основные вопросы, связанные с взаимодействием даосизма, государственных институтов и государственной идеологии традиционного Китая. В частности, встает вопрос, почему при возрастании авторитарных тенденций двора на сцену выступают даосские советники, стремящиеся заменить конфуцианскую бюрократию. Каково место даосских доктрин “тянь ши” (“Небесного наставника”), равно как и представления о даосском мудреце как учителе монархов в системе китайской идеологии? Более того” древние идеи “Высшего императора” (Шан-ди) и “августейшего императора” (хуан-ди), возрожденные в вере в даосские рай царства Тайпин и в образе Юй-хуан шан-ди (Верховном нефритовом императоре) позднего даосизма, отнюдь не были навеяны даосам конфуцианской или имперской идеологией, но были непосредственно взяты из доконфуцианской религиозно-политической традиции. Это тем более очевидно, что в ранних империях (прежде всего при Хань) границы между государственным конфуцианством, имперской идеологией и религиозно-политическим даосизмом были очень расплывчаты (Кроль Ю. Л., 1977, с. 131—157; Малявин В. В., 1983, с. 158—160).

Даосская концепция совершенного правления не была почерпнута из конфуцианства, а была параллельна ей, причем вера в “мандат Неба” (*тянь мин*) для добродетельного монарха была органической частью народного религиозного даосизма (Зайдель А., 1969—1970, с. 246—247). Сакрализация монарха столь же мало может считаться прерогативой конфуцианства, сколь и учение о “небесном мандате”, ибо и для даоса первообразом священнослужителя был не маг и не алхимик, а личность миродержавного монарха (Зайдель А., 1979).

И конфуцианство, и даосизм в конечном итоге внесли свой вклад в формирование имперской идеологии, оборотной стороной которой (как и оборотной стороной даосской ортодоксии) были царистские мессианские утопии даосского характера.

В связи с вышесказанным сформулируем некоторые проблемы изучения политического аспекта даосизма.

1. Концептуальный аспект.

Необходимо проанализировать даосские идеи “совершенного правления” и рассмотреть их влияние на реальную политическую практику.

Заслуживают анализа такие термины, как “тянь ши” и “го ши”. Первый из них означает даосского мудреца, выполняющего функции монарха в период междуцарствия, второй — советника, “наделенного мандатом Неба”, легитимного правителя. Фигура “го ши” весьма характерна для средневекового Китая. Достаточно вспомнить Чжан Лу и Цао Цао, северовэйского императора Тай У-ди и даоса Коу Цяньчжи (см.: Мэтер Р. В., 1979, с. 103—122), военного диктатора Гао Пяня, подавившего восстание Хуан Чао, и даосского мага Люй Юнчжи, сунского императора Хуэй-цзуна и даоса Линь Линсу, Чингиз-хана и монаха Цю Чанчуня.

Эта доктрина восходит к ханьскому учению об обожествленном Лао-цзы как учителе и советнике правителей.

2. Взаимодействие даосизма и конфуцианства. Оба эти учения отнюдь не правильно рассматривать только как противоположные; неоднократно на протяжении своей истории даосизм впитывал в себя многочисленные конфуцианские идеи, а взгляды некоторых даосских мыслителей могут просто квалифицироваться как даосско-конфуцианский синтез, причем конфуцианскими были прежде всего их социально-политические взгляды (например, Гэ Хун).

3. Даосизм и другие социально-политические доктрины. Особенно интересна связь даосизма и легизма. Археологические раскопки в Мавандуй (1972—1974) и обнаружение неизвестного до тех пор текста “Четыре книги Хуан-ди” (Хуан-ди сы цзин) легистско-даосского характера проливают новый свет на данную проблему, причем все более ясным становится, что основные понятия даосизма и легизма коррелировали (например, дао-фа).

4. Даосизм и имперская идеология.

5. Влияние даосизма на политическую жизнь Китая в отдельные исторические периоды.

6. Даосские ереси, утопии и идеология крестьянских движений.

Этот вопрос наиболее изучен и в отечественной, и в зарубежной науке. В настоящее время практически ясно, что нельзя рассматривать тесно связанный с империей ортодоксальный даосизм чуть ли не как революционную антиимперскую и антиконфуцианскую идеологию. Начиная с династии Хань, “Небесные наставники” копировали государственные институты и были оппозиционны и враждебны “еретическим” даосским движениям. Даже при династиях Мин (1368—1644) и Цин (1644—1911) “Небесные наставники” пользовались правом “определять” бога-покровителя (*чэн хуан*) для любого китайского города. Многие конфуцианцы писали тексты даосских литургий “для блага

императорской семьи”, причем среди авторов текстов для ритуалов-цзяо был даже такой суперконфуцианец, как Оуян Сю.

Весьма консервативно и современное даосское духовенство на Тайване. По словам К. М. Скиппера, оно предпочло *бы* иметь императора, а не президента и не желает иметь ничего общего даже с Гоминьданом (Уэлч Х. Х., 1969/1970, с. 125— 126).

Особой проблемой является также влияние даосизма на формирование этнопсихологии китайского народа, во многом осуществлявшееся через общинные формы даосской религии, процветающие на Тайване и в настоящее время. Этому аспекту роли даосизма в традиционном китайском социуме ныне уделяется большое внимание в КНР.

Таковы основные проблемы, связанные с социальной ролью даосизма. Их более подробный анализ будет предпринят в ч. II.

5. □ □ : □ “□ ” □ □ “□ ”

Еще в конце прошлого века сформировалась концепция, де утратившая полностью своего влияния и в настоящее время, рассматривающая историю даосизма как постепенную деградацию первоначального “чисто философского учения” и превращение его в религиозно-мистическую доктрину, наполненную “мистикой и суевериями”. У ее истоков стоят такие выдающиеся ученые, как Дж. Легг, Л. Вигер (Легг Дж., 1888; Вигер Л., 1911—1913; 1927), а из отечественных синологов— В. П. Васильев (Васильев В. П., 1888, с. 89—184).

Эти ученые (и целая плеяда синологов вслед за ними) полагали, что даосизм в VI—V вв. до н. э. начался с философии Лао-цзы, получил развитие и завершение у Чжуан-цзы и начал склоняться к упадку у Ле-цзы. Ко времени Поздней Хань (I—II в.в. н. э.) он окончательно выродился, превратившись в смесь суеверия, демонологии, анимизма, алхимии, магии и колдовства.

Однако зачастую ученые, последователи этой концепции, не могли прийти к единому мнению относительно того, что следует считать философским, а что — религиозным даосизмом. Одни выделяли в философский даосизм “Дао-дэ цзин”, “Чжуан-цзы” и “Ле-цзы”, а другие—только “Дао-дэ цзин”.

Так, Дж. Легг утверждал “чистоту” только “Дао-дэ цзина”, в котором, по его мнению, нет ничего, напоминающего суеверия или религию. “В произведениях Ле-цзы и Чжуан-цзы... мы в изобилии находим гротескное суеверие, хотя мы никогда не можем быть уверены в том, насколько эти авторы искренне верили в то, о чем писали...” (Легг Дж., 1888, с. 159—160).

Эта концепция имеет ряд уязвимых мест. Прежде всего, достаточно странен сам факт “вырождения” философии в религию с теологией весьма невысокого уровня, так как обычно, напротив, религия в процессе своего развития создает для себя теоретический фундамент в виде системы более или менее жесткой догматики и богословских спекуляций, часто граничащих с религиозной философией.

Действительно, религия и философия представляют собой разные, хотя и зачастую взаимодействующие формы Общественного сознания, редукция же одного к другому попросту игнорирует их специфику. Можно возразить, сославшись на влияние античного

идеализма на христианство, что отражено в известном высказывании Ф. Энгельса о Филоне и Сенеке как “отце и дяде христианства”.

Однако высказывание Ф. Энгельса фиксирует лишь несомненное влияние античного идеализма на формирование богословско-спекулятивного аспекта христианства, отраженного в апологетике и особенно патристике, т. е. достаточно поздних по сравнению с первоначальными формами христианства явлениях. Изначальное же доктринальное ядро христианства (вера в искупительную жертву Христа, его Воскресение, и, особенно, Второе Пришествие и Страшный Суд) вообще иррелевантно-философии, ее проблематике, категориальному аппарату и т. д. и относится всецело к области религиозного сознания. Именно такова проблематика “Апокалипсиса”, с полным основанием рассматривавшегося Ф. Энгельсом в качестве эталонного репрезентанта первоначального христианства.

Можно также указать на неоплатонизм, в котором религиозная проблематика и практика (магия, теургия) постепенно занимала все большее место. Однако неоплатонизм с самого начала был религиозной философией, мыслившей себя в качестве теоретико-методологического основания и интегрирующего фактора языческой религиозной традиции вообще. Две же его стороны — логико-дискурсивная и магико-теургическая — отнюдь не сводятся друг к другу, оставаясь разными уровнями единой традиции. Вообще же вполне можно было поклоняться Зевсу и Афродите не будучи неоплатониками. При этом сами неоплатоники, безусловно, воспринимали подобного почитателя эллинских богов в качестве своего единоверца несмотря на его непричастность к их философии (или философскому знанию вообще).

Поэтому вышеуказанная теория развития даосизма нуждается в очень четком обосновании с доскональным изучением причин столь странной эволюции. Между тем до сих пор убедительного обоснования она не получила. Поэтому представляется возможным саму эту концепцию сделать объектом научного рассмотрения и проанализировать причины, приведшие к ее возникновению. Эта задача была в значительной степени выполнена французским синологом Н. Ж. Жирардо (Жирардо Н. Ж., 1976, с. 289—318).

Вкратце причины появления такой точки зрения, согласно Н. Ж. Жирардо можно свести к трем группам: 1) стремление миссионеров (в особенности сторонников протестантского рационализма) усмотреть в ранних даосских памятниках элементы “прамонотеизма” и “единого откровения”, которое, понятно, не может иметь ничего общего с “языческой” мифологией вообще и позднедаосскими оказаниями в частности— “миссионерский фантазм”, по выражению В. М. Алексева;

2) позитивистские установки ряда светских сиологов, презрительно толковавших миф и его символику в противовес “чистой”, “высокой”, “научной” философии. Здесь же сказался и определенный европоцентризм, точнее, желание смотреть на все китайское глазами “позитивно мыслящего” европейца конца XIX в. и (для английской и американской синологии) определенная викторианская чапорная стыдливость там, где речь шла о сексуальной символике, образе и т. п.;

3) конфуцианский пуризм многих “высокообразованных” (в китайском смысле) начетчиков-информаторов европейских ученых. Н. Ж. Жирардо приводит очень интересный факт критики анонимного автора в адрес сиолога Мак-Клатчи, который “осмелился” писать на такие “оскорбляющие нравственное чувство” темы, как роль “мужских и женских энергий” в космогонических мифах древних китайцев, фаллический

культ в китайских религиях и т. д. Причем автора интересовала не столько правота действительно часто заблуждавшегося Мак-Клатчи, сколько забота о “нравственном” воздействии его публикаций (Жирардо Н. Ж., 1976, с. 308—309),

Таким образом, причины игнорирования роли мифологии и религии в древнедаосской философии были в основном не научного или вне научного характера. Однако, несмотря на это, некоторые крупные ученые-синологи и сейчас придерживаются концепции “вырождения” даосизма или даже отрицают наличие преемственности между ранним и поздним даосизмом. Прежде всего это Дж. Крил и А. Ч. Грэм (Крил Г. Дж., 1970; Грэм А. Ч., 1960).

Согласно этим ученым, Лао-цзы и Чжуан-цзы учили смотреть на жизнь и смерть как на компоненты природного цикла перемен, в то время как поздние даосы проповедовали обретение бессмертия. Однако А. Ч. Грэм предложил и свою концепцию единства даосизма: он предполагает, что каждая составляющая даосизм доктрина имеет по крайней мере один элемент, родственной другим составляющим. Так, “А” будет иметь общее с “В”, “Б”—с “В”, “В”—с “Г”, но “А”, “Б”, “В” и “Г”, взятые вместе, не будут иметь между собой ничего общего. Такой род целого, по его мнению, очень трудно поддается определению (Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 127)⁸.

Но следует отметить, что ведущую роль в современной даологии играет другая теория соотношения религиозного и философского даосизма: теория, впервые выдвинутая А. Масперо и развитая в настоящее время такими учеными, как К. М. Скиппер, Н. Сивин, М. Кальтенмарк, Дж. Нидэм, Н. Ж. Жирардо, Идзуцу Тосихико и др.

А. Масперо был первым ученым, решительно отказавшимся от противопоставления раннего и позднего даосизма и указавшим на то, что, с одной стороны, религиозная практика, традиционно считавшаяся позднедаосской, в действительности предшествовала философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, осмысливших ее и философски интерпретировавших стихийно уже сложившиеся представления, а с другой — что все памятники “философского” даосизма пронизаны указаниями на существование даосской религиозной практики и методов “обретения Дао”.

Для А. Масперо даосизм — религия личностная в отличие от “общинных” форм религии, ничего не говорящих о спасении (конфуцианство). Истоки даосизма скрыты в незапамятной древности, а школа Лао-цзы и Чжуан-цзы отнюдь не является “исходным” даосизмом и единственным представителем “раннего” даосизма, а только лишь течением или направлением в общем потоке становящейся даосской традиции, школой с философской тенденцией (Масперо А., 1950). Здесь интересно отметить, что еще раньше, в 1927 г., аналогичную точку зрения на роль философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в формировании:

даосской традиции высказал Сюй Дишань, считавший их учение (Дао-дэ цзя) лишь моментом в становлении даосизма (Сюй Дишань, 1927, с. 259).

А. Масперо впервые указал, что образы “Чжуан-цзы”, обычно считающиеся просто аллегориями, весьма значимы для понимания философии этого мыслителя. Это тем более справедливо, ибо при традиционном подходе оказывается непонятным, почему все-таки Чжуан-цзы пользовался чуждыми ему по духу образами для иллюстраций своих идей (Масперо А., 1950, с. 201—218).

В этой связи интересна мысль И. С. Лисевича: "...образность древнекитайского произведения не всегда можно рассматривать только как поэтический прием, ибо образ оставался для древних формой восприятия мира, а то, что представляется нам только образом, зачастую имело глубокие мировоззренческие корни" (Лисевич И. С., 1978, с. 38).

Несмотря на весьма значительные достоинства исследования А. Масперо, не утратившего своего научного значения и в настоящее время, следует отметить, что иногда он в пылу полемики подменяет вопрос о преемственности вопросом о тождестве раннего и позднего даосизма. Это, конечно, неправомерно, ибо древнейшие практики и концепции безусловно претерпели серьезные изменения, пройдя через призму философской рефлексии и теоретического осмысления. И в этом смысле (прежде всего в этом) поздний даосизм отличен от "протодаосизма", дофилософского даосизма. К тому же, как отмечает У. Лэй, "Чжуан-цзы" был включен в Дао цзан как "Наньхуа чжэнь цзин" лишь к концу VI в., т. е. его каноничность была определена достаточно поздно.

Видимо, книга "Чжуан-цзы", почитавшаяся многими поколениями даосов, не включалась долгое время в канон из-за оппозиционности Чжуан-цзы "искусственным" попыткам продлить жизнь. Впрочем, речь шла не столько о методах, сколько об установке адепта (см.: Лэй У., 1976, с. 77).

С другой стороны, такое отношение к "Чжуан-цзы" со стороны ортодоксальной традиции подтверждает точка зрения А. Масперо о том, что нельзя Лао-цзы и Чжуан-цзы считать единственными представителями "раннего" даосизма. Видимо, вообще более корректно говорить не о "философском" даосизме, а о "даосской философии", ибо в противном случае часть принимается за целое и возникает псевдопроблема "пропасти" между ранним и поздним даосизмом.

Но в принципе труды А. Масперо являются основополагающими для современной даологии.

Точка зрения А. Масперо получила серьезную поддержку на международной даологической конференции в Белладжио. Ее развили на конференции Дж. Нидэм, К. М. Скиптер и Н. Сивин. Они еще раз подчеркнули, что Лао-цзы и Чжуан-цзы выдвигали те же положения, что и поздние даосы: так, например, позднедаосская концепция "сяня" — "бессмертного" (этимологически — пернатое существо, вознесшееся ввысь, а также танцующий священнослужитель; возможно и глагольное употребление этого слова — возноситься вверх, иероглиф, состоящий из графем "человек" и "гора", — позднейшее написание) непосредственно связана с "истинным человеком" (*чжэнь жэнь*) Чжуан-цзы. К. М. Скиптер настойчиво отрицал, что "поздний" даосизм был действительно "поздним".

Согласно его концепции, алхимия, гигиена, сношения со сверхъестественным, литургия и теократические государства не появились из ничего, но возникли из верований и обрядов, существовавших во время написания "Дао-дэ цзина" и "Чжуан-цзы". "Если читать „Чжуан-цзы” глазами даосского адепта,— отметил он,—то на каждой странице можно найти указание на технику транса" (Уэлч Х. Х., 1969/1970, с. 109).

К. М. Скиптер, несмотря на выделение им "шэнь цзяо" как недаосских верований, сделал сильнейший акцент на тезисе о единстве даосизма. Объединяющим моментом, по его мнению, является учение о "иерогамии" сил инь-ян Неба и Земли, дающих начало "бессмертному зародышу". Он также процитировал фразу из ритуала даосского священнослужителя гао-гуна—"высокий почтенный": "Даосские обряды везде и всегда в основе своей одинаковы, они подобны природе связи северных и южных звезд".

К. М. Скиппер пояснил, что это верно для всякого даосизма, будь то мистицизм отшельника, физиологическая практика взыскующего бессмертия или литургическая традиция народа (Уэлч Х. Х., 1969/1970, с. 127—128).

Весьма интересное обоснование общности раннедаосских и позднедаосских концепций дал и Дж. Нидэм. Он указал, что поиски бессмертия отнюдь не противоречат таким фундаментальным даосским понятиям, как “у вэй” (недеяние) и “цзы жань” (самоестественность). Если “у вэй” означает непротиводействие природе, то ведь и поиски бессмертия можно рассматривать как использование самой природы и природных процессов для достижения совершенства. Например, даосский алхимик стремится использовать “естественные” (по его мнению) качества минералов и “естественные” тенденции их “развития”, взаимодействия между ними и т. д. Таким образом, даос использует “естественную закономерность”, “плывет по течению природы в нужном ему направлении”.

Как уже отмечалось выше, многие даосы к тому же занимались одновременно и философией и оккультными практиками. Так, Чжан Чжань (320—400) был издателем книги “Ле-цзы” (и, вероятно, автором части ее) и вместе с тем— автором сочинения по “внутренней” алхимии и сексуальной гигиене (Нидэм Дж., 1974, с. 83—84; см. также Жирардо Н. Ж., 1972, с. 319—337).

В этой связи любопытны приводимые Дж. Нидэмом (Нидэм Дж., 1983, с. 292) даосская поговорка и цитата из “Гуань-цзы”: 1) Моя судьба заключена во мне, а не в Небе (во мин цай во, бу цай юй тянь); 2) Совершенномудрый благодаря тому, что следует [за вещами], может овладеть ими (шэн жэнь. ииь чжи, гу нэн чжан чжи).

Отсюда следует, что довольно распространенное представление о том, что даосские классики исходили из аксиологического приоритета “не-бытия”, отсутствия (*у*), а поздние даосы— “бытия”, “наличия” (*ю*), является не более чем недоразумением. Во-первых, *у* никогда не обозначало небытия как смерти, а скорее воспринималось как некое потенциальное бытие, предшествующее оформленному наличному бытию и порождающее его. Следовательно, *у* выступает не как отрицание, а как источник жизни, а оппозиция *у—ю* имеет смысл оппозиции “неоформившееся—оформившееся” (Григорьева Т. П., 1979, с. 69; подробное и исчерпывающее обсуждение содержания категорий *у—ю* см.: Кобзев А. И., 1983, I, с. 99—107).

Если бы ранние даосы противопоставляли “у” как небытие и смерть долголетию и вечной жизни, отдавая предпочтение первому (т. е. не просто бы говорили о неизбежности смерти, а считали ее аксиологический статус выше статуса жизни), то они заслуживали бы названия онтологических самоубийц, что в данном случае явно абсурдно.

В связи с этим можно заметить, что цель многих даосских медитаций — возвращение в “материнскую утробу” дао-отсутствия (*у*), чтобы обрести новое рождение в качестве бессмертного и совершенного человека. Из бездны “хаотического и смутного” (*хуанху*) творится “свет просветления” (*мин*) и новая жизнь (Чжэнь Э. М., 1974, с. 52—53; Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 104), и в этом смысле “небытие”—отсутствие так же ставится выше “бытия” поздними даосами, как и ранними.

Вообще же на формирование ложного противопоставления между ранними и поздними даосами по этому признаку определенное влияние оказали философы школы “сюань-сюэ” (III—IV вв.), действительно абстрагировавшие философское учение даосизма от других его аспектов и поэтому заслужившие в Европе наименование “неодаосов”, “возродителей”

Лао-цзы и Чжуан-цзы. Однако это название является некорректным, как это блестяще показано Э. Цюрхером (Цюрхер Э., 1957, с. 87), а современные китайские ученые вообще склонны рассматривать “сюань-сюэ” как конфуцианское учение “в одеждах Лао-цзы и Чжуан-цзы” (Янь Бэймин, 1982, с. 45).

Значительную роль в появлении некорректной оппозиции “дао цзя” — “дао цзяо” (см. выше) сыграли и христианские миссионеры, активно противопоставлявшие древнее (“истинное”) конфуцианство неоконфуцианству, ранний даосизм — позднему, причем их взгляды оказали некоторое влияние и на конфуцианскую элиту китайского общества XVII—XVIII вв.

И тем не менее замечательна преемственность между ранним и поздним даосизмом, проявившаяся, в частности, и в обожествлении Лао-цзы, и в терминологической континуальности. Например, показательно, что термин “Небесный наставник”, так прочно ассоциируемый с даосской религией, по преимуществу впервые был употреблен в 24-й главе “Чжуан-цзы” “Сюй Угуй”.

Здесь уместно добавить, что и многие другие “позднедаосские” понятия восходят к глубокой древности. Так, почитавшееся в даосизме до VI в. божество Тянь хуан (Небесный августейший) восходит к “Чжоу ли”, где оно выступало как воздающее награды и наказания воплощение Небесной воли (*тянь чжи*). Даосское учение о небесной бюрократии “святых-бессмертных” (*шэнь сянь*) с их небесными “девятью дворцами Полярной звезды” (*тай-цзи цзю гун*) восходит к “И-цзину”. Одно из прозвищ Чжан Цзюэ, вождя “Пути Великого благоденствия”, имеет прецедент в “Шуцзине” и т. д. (Фукунага Мицудзи, 1980, с. 3—9; Малявин В. В., 1985, с. 162). К тому же сами тексты “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы” содержат достаточно много материала, чтобы увидеть в них те доктрины и религиозную практику, которые будут эксплицированы несколькими столетиями спустя.

Несостоятельны и попытки противопоставить “ранний” к “поздний” даосизм по принципу “логической несовместимости”, ибо помимо обычно сильного преувеличения этой “несовместимости” нельзя не согласиться с Н. Ж. Жирардо (Жирардо Н. Ж., II, 1983, с. 277), что религия вообще не может быть адекватно представлена в качестве логически упорядоченной или замкнутой системы имманентно последовательных положений. Здесь же следует отметить, что при всем различии сотериологии “раннего” и “позднего” даосизма сам интерес к проблеме “спасения” был одинаково интенсивен (Жирардо Н. Ж., 1983, II, с. 277).

То, что проблема жизни и смерти является одной из центральных тем “Дао-дэ цзина”, отмечалось многократно, однако об исключительном сходстве ряда мест памятника с основными положениями даосской религии известно значительно меньше. Здесь имеется в виду непосредственное, “открытое” значение текста Лао-цзы, а не его эзотерическое и “гностическое” толкование адептами позднего даосизма, видевшими содержание, совершенно неожиданное для непосвященного (об этом см.: Торчинов Е. А., 1983, I, с. 114—120). Вот некоторые примеры:

1) Дух ложбины бессмертен. Называют его Сокровенной Женственностью [*сюань пинь*, § 6).

2) Если объять, воедино соединить “по” — души земные и “лин” (вариант — “ин”. — Е. Г.) — дух небес, то им больше вовек не расстаться. Если сосредоточить пневму-ци и мягкость этим обрести, тогда возможно уподобиться дитяти (§ 10).

3) Кто причастен Дао-Пути, тот нескончаем. Не гибнет самость, умирая (§16).

4) Поэтому я слышал, что могущий жизнь питать не встретит на земле тигра, носорога, а в бою он не страшится лат и: оружия. Носорогу некуда свой рог вонзить, тигру некуда когтями своими вцепиться, оружию некуда свой клинок всадить. По какой причине это? Для него не существует сферы смерти (§50).

Пример 1) интересен прежде всего употреблением сочетания “бу сы” (бессмертие), постоянно используемого в поздних даосских текстах, в особенности в сочетании “чан шэн бу сы” — “долголетие без смерти”. Интересно, что в данном тексте речь идет о бессмертном Дао, причем иероглифы “бу сы” употреблены вместо обычного в “Дао-дэ цзине” иероглифа “чан” (постоянный, вечный, неизменный).

В отрывке 2) имплицитно содержится даосская концепция бессмертия как вечной жизни всего психофизического комплекса человеческого существа. Именно бессмертие тела делает возможным бессмертие душ, ибо для даоса тело является как бы нитью, связывающей воедино души, разъединяющиеся по смерти тела. Поэтому вслед за первой фразой § 10 о единении “лин” и “по” следует фраза о пути, ведущем к этому единению: это “регуляция пневмы” (*син ци*) позднего даосизма.

Отрывок 3) повествует о мировоззренческой основе учения и о “продлении жизни” — обретении единства с Дао и достижении посредством этого долговечности.

Отрывок 4) в особых разъяснениях не нуждается, так как даже фразеологически необычайно близок поздним текстам. Симптоматично употребление здесь словосочетания “шэ шэн” (“хватать жизнь”), которое такой авторитетный комментатор “Дао-дэ цзина”, как Хэшан-гун (Господин с берегов реки, II в. до н. э.?) разъясняет как широко известное даосское “яншэн” — “питание жизненности”, под которым понимаются обычно даосские приемы продления жизни (Гао Хэн, 1959, с. 107).

Что касается “Чжуан-цзы”, то следует оговориться, что в этом тексте попытки простого продления физического существования порой осуждаются, а “истинное” бессмертие воспринимается как бессмертие единотелесной с изменениями мира “преображенной личности” совершенного человека (*чжэнь жэнь*).

Приведем весьма любопытный фрагмент из шестой главы “Чжуан-цзы” (Да цзун ши — “Великий предок-учитель”):

“[Дао] существует прежде Великого Предела, но не высоко, существует после “шестерицы мира” (т. е. верха, низа и четырех сторон света.—*Е. Т.*), но не низко. Оно родилось прежде Неба и Земли, но не является древним, длится со времен глубокой древности, а не старо. Чжу Вэй обрел его и проник к матери ци-пневмы, Большая Медведица обрела ее и не бывает не точной, солнце и луна обрели его и с древности не знают отдыха. Кань-пэй обрел его и взошел на Куньлунь, Фэн И обрел его и отправился по великому потоку. Хуан-ди обрел его и вознесся на облака. Чжуан-суй обрел его и поселился в Темном дворце. Юй Цян обрел его и поселился на Полярной звезде. Си ван-му обрела его и воссела на горе Шао-гуан... Фу Юэ вознесся к востоку от Млечного пути и, оседлав Стрельца и Скорпиона, утвердился на звездах”.

Этот фрагмент интересен не только тем, что содержит много типично даосской религиозной фразеологии и астральных образов, но прежде всего тем, что эксплицитно говорит о признании авторами (или автором) “Чжуан-цзы” даосского идеала бессмертия.

Интересно, что этому фрагменту предшествует, казалось бы, совершенно противоположная по смыслу фраза: “Мудрец видит благо и в ранней смерти, и в старости, и в начале, и в завершении”.

Обратимся к “Дао-дэ цзину”:

1) Утратил, он (совершенномудрый.—Е. Г.) вовсе личность, поэтому совершенной может сделать личность” (§ 7).

2) Я потому в беде великой пребываю, что телом-самостью (*шэнь*) я обладаю. Если б я телом-самостью не обладал, в какой тогда беде я мог бы пребывать?! Поэтому лишь на того, кто чтит, как тело-самость свою, Поднебесную всю, может положиться Поднебесная. Поэтому лишь тому, кто печется о теле-самости своей, как о Поднебесной всей, может довериться Поднебесная (§ 13).

Иначе говоря, доктрина “уравнивания сущего” (*ци у*) требует отказа от взгляда на субъект как на некое самодовлеющее бытие (*цзы шэнь*), отказа от ограниченности и замкнутости. Но эта “жертва индивидуальностью” должна “привести” к восстановлению единства с миром и Дао, к истинному бытию “совершенного человека”, бессмертию. В таком случае человек смотрит на весь мир как на свое “я” и таким образом приводит свое “я” к совершенству (“Дао-дэ цзин”, § 7). Понятно, что здесь речь идет не о деперсонализации, а о снятии самодовлеющей субъективности, об устранении оппозиции “субъект” — “объект”, но не об уничтожении субъекта и объекта как таковых.

Безусловно, было бы большой ошибкой ставить знак равенства между ранним и поздним даосизмом и игнорировать качественные различия между ними. Речь идет об устранении ошибочного взгляда на две ступени развития даосизма как на противоположные, чуть ли не взаимоисключающие, тогда как континуальность, преемственность и взаимосвязь представляются достаточно самоочевидными.

Отсутствие же детального описания методов обретения бессмертия, четкого изложения их теории, словом, всего того, что хорошо известно по поздним памятникам, можно объяснить, во-первых, иными задачами авторов “классических” текстов— попытками дать более или менее систематическое изложение теоретически осмысленной даосской модели мира, социума и личности, а во-вторых, тем, что все относящееся к “практическому” даосизму считалось, видимо, эзотерическим, не подходящим для письменной фиксации и разглашения (до периода введения в систему теоретически осмысленного мировоззрения). Поэтому оно табуировалось, существовало самостоятельно, передаваясь от учителя к ученику из уст в уста (*коу цзюэ*).

Здесь показательна беседа Наньбо Цзыкуя с мудрой женщиной Нюй-юй в гл. 6 “Чжуан-цзы”, в которой Нюй-юй не только описывает ступени созерцания, но и перечисляет всю линию преемственности своих наставников, восходящую к лицам с именами, обозначающими космические сущности — Сокровенному мраку, Пустоте и Изначально Безначальному, что является характерной чертой подобных линий преемственности эзотерического знания (Чжуан-цзы *ци цзе*, с. 42, перевод см.: Позднеева Л. Д., 1969, с. 164—165).

В связи с этим можно попытаться предложить следующую схему становления даосизма (от его зарождения до появления организованных направлений и институционализации при Поздней Хань):

1) Период древних протодаосских религиозных верований шаманского и околосаманского типа, формирование религиозной практики и стихийного складывания мировоззренческих моделей (до IV—III вв. до н. э.);

2) Период “рационализации” мировоззрения, подведения под него философской базы и письменной фиксации этой философии в текстах; возникновение философских направлений, имеющих определенные родственные черты: школа дао-дэ Лао-цзы и Чжуан-цзы, натурфилософы “инь-ян цзя” и “у син цзя”, “академия Цзися” (рационализировавшая традицию магов фан ши царства Ци и соединившая в “учении Хуан-Лао”, т. е. Хуан-ди и Лао-цзы, вышеупомянутые направления); методы “обретения бессмертия” и медитативного созерцания существуют параллельно и не фиксируются письменно (с IV—III вв. до н. э. до II—I вв. до н. э.);

3) Сближение и синтез вышеперечисленных направлений и включение в них элементов других течений (традиций “Ицзина”, легизма и отчасти конфуцианства), письменная фиксация древних и протодаосских и даосских методов религиозной практики, эксплицитное введение их в систему даосской доктрины, формирование целостного даосского мировоззрения. Это и создает иллюзию появления в даосизме чего-то принципиально нового, чуть ли не противоположного старым концепциям (I в. до н. э.—V в. н. э.);

4) Параллельно этому процессу происходит институционализация даосизма, появляются первые организованные даосские направления и школы, как “ортодоксальные” (чжэн и дао, II в.; шанцин пай; линбао—IV в.), так и “еретические” (тай-пин дао).

Последующие процессы в даосизме относятся уже к истории сформировавшейся религии (см. также Торчинов Е. А., 1982, I, с. 153—160)⁹.

Однако, прежде чем перейти к очерку истории даосизма, попытаемся сформулировать определение даосизма, вытекающее из предшествующего обсуждения.

В дальнейшем под даосизмом будет пониматься национальная китайская религия, обладающая собственной спецификой и отличная как от других организованных религий, получивших распространение в Китае, так и от народных верований и культов, с которыми она, однако, тесно связана, возникшая в середине I тыс. до н. э. на основе религиозных верований шаманского типа и окончательно сформировавшаяся в первые века нашей эры.

8 Нетрудно заметить методологические основания теории А. Ч. Грэма — это, конечно, концепция “родственного сходства” Л. Витгенштейна.

9 О проблемах историографии даосизма подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, II, с. 155—167; 1985, II, с. 157—161.

6. □ □ □ □ □ □*

Китайская алхимия представляет собой весьма существенный аспект традиционного китайского природознания, изучение которого весьма важно для понимания специфики науки в древнем и средневековом Китае.

В настоящее время в области изучения китайской алхимии достигнут значительный прогресс, что стало возможным во многом благодаря трудам таких ученых, как Дж. Нидэм и Н. Сивин (Нидэм Дж., 1956, 1974, 1976, 1980; Сивин Н., 1968, 1976).

Н. Сивин рассматривает алхимию в ряду выделенных им “качественных наук” (наряду с медициной, астрологией, геомантией и физикой). В плане социальной значимости для традиционного китайского общества алхимия может быть отнесена к так называемым неортодоксальным, или маргинальным наукам, поскольку не входила в число официально одобряемых и высоко ценимых с точки зрения господствующего конфуцианства наук, что, впрочем, отнюдь не мешало заниматься ею людям весьма высокого социального статуса.

По своему предмету алхимия может быть определена как наука о бессмертии, близкая к макробиотике и разделяющаяся на “внешнюю” (*вай дань*) и “внутреннюю” (*нэй дань*). Первая предполагала изготовление эликсиров бессмертия в лаборатории в ходе моделирования сжатых во времени естественных процессов универсума. Вторая— создание эликсира в самом теле адепта, рассматривающемся как микрокосм в рамках традиционной концепции гомоморфизма микро- и макрокосма. По мнению Н. Сивина, “внешняя” (лабораторная) алхимия является скорее предшественницей физики, нежели химии, поскольку алхимики стремились к моделированию космического процесса, а не к исследованию химических реакций (С. В. Зинин, 1987, с. 64).

Н. Сивин определяет, таким образом, китайскую алхимию как “континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса, с одной стороны, и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия и т. п.” (Сивин Н., 1968, с. XV).

Китайская алхимия (впрочем, как и другие области традиционного знания в Китае) рассматривается Н. Сивином не как протонаука, а как традиционная форма науки, исторически столь же переходящая, как и современные нам формы научного знания. Вместе с тем, если собственно под наукой понимать ту специфическую форму получения и организации знания со своей определенной методологией, которая возникла в Европе после Галилео Галилея и И. Ньютона, то все традиционные формы науки могут относительно нее рассматриваться как протонаука или преднаука.

С другой стороны, взгляд на эти региональные традиционные формы протонауки как лишь на предшественников науки Нового времени недопустим, поскольку он игнорирует их специфику и качественное отличие от европейской науки XVII— XX вв. и по существу предполагает их оценку с помощью чуждых им критериев. И в этом смысле Н. Сивин совершенно справедливо протестует против рассмотрения алхимии не в качестве специфического историко-научного явления, а лишь как некоего “предка” научной химии.

В связи с этим Н. Сивин отмечает также, что ряд китайских руководств по “внешней” алхимии ближе к современному лабораторному руководству, чем что-либо другое в древней литературе. Он считает, что речь идет именно о традиционном типе науки, т. е. китайская алхимия не ограничивает себя поисками эмпирического или теоретического знания, а, напротив, направлена на достижение практической пользы, причем значительно выходящей за пределы прагматики современной науки: это достижение здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, бессмертие и совершенство (Сивин Н., 1968, с. 50, 142). Для алхимии и других традиционных наук характерен аксиологический и прагматический подход к знанию, что резко отличает ее от науки Нового времени, начало которой можно маркировать высказыванием Галилея по поводу движения планет по

эллипсу о том, что он изучает движение как таковое и его поэтому не интересует, какие формы движения являются совершенными, а какие — нет.

Н. Сивин также настаивает на том, что китайская алхимия является частью медицины, будучи с самого своего появления ятрохимией, медицинской химией. С другой стороны, она тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью (Сивин Н., 1968, с. 19). Таким образом, китайская алхимия может быть определена как область традиционной китайской науки, имеющая в качестве своего предмета достижение адептом бессмертия и оперирующая веществами, добытыми лабораторным путем через моделирование космического процесса в сжатые временные интервалы в соответствии с распространенными в Китае космологическими представлениями. Эта область знания в плане дисциплинарной принадлежности непосредственно связана с медициной и обладает высокой степенью идеологизированное. Китайская алхимия делится на “внешнюю” (лабораторную) и “внутреннюю” (психофизиологическую), к рассмотрению которых и следует теперь обратиться.

Как уже говорилось, “внешняя” алхимия основана на лабораторной деятельности, в ходе которой алхимик из ряда веществ (прежде всего из киновари, а также свинца и ртути) создает некое вещество, которое рассматривается алхимиком как эликсир бессмертия (*дань*; этот же иероглиф обозначает и киноварь). Иногда в данной роли может выступать и “трансмутационное” золото, получаемое путем трансформации неблагородных металлов, причем само это “искусственное” золото наделяется также трансмутирующими свойствами. В основе “внешней” алхимии лежит представление, широко известное и за пределами Китая, о том, что все металлы суть незрелое золото, постепенно созревающее в земных недрах. Алхимик моделирует в своей реторте космос и искусственно, при помощи нагревания, ускоряет процесс созревания. Так, в природе для: созревания золота нужно 4320 лет, а алхимик получает его за год—360 дней (при этом каждый год приравнивается китайскому часу—страже, составляющей 1/12 суток—см. Сивин.Н., 1976, с. 523, А. М. Карапетьянц, Е. А. Торчинов, 1987, с. 166). С другой стороны, золото как металл, не подверженный коррозии, в своей алхимической ипостаси наделяется способностью" делать столь же нерушимым и нетленным и тело принимающего его алхимика (ср. “Попадая в рот, перегнанная киноварь чрезвычайно продлевает жизнь, но золото, по своей природе не гибнущее и не ржавеющее, считается по этой причине драгоценнейшим из всего сущего. Когда маги принимают его, то их жизнь становится вековечной.—см. Вэй Боян, 1937, с. 11).

Символизм киновари имеет другое происхождение. Во-первых, алхимикам в процессе перегонки киновари было хорошо известно, что при нагревании из нее выделяется ртуть (формула киновари HgS), а при дальнейшем нагревании происходит новое соединение ртути и серы и восстановление киновари. Сочетание 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. Во-вторых, из андрогинной природы киновари делался вывод о гармоническом сочетании в ней инь и ян, причем семя ян (ртуть) как бы содержится в утробе инь.

Позднее роль киновари в алхимии несколько снизилась, уступив место другой паре металлов: свинцу (*инь*) и ртути (*ян*), символика которых и была унаследована “внутренней” алхимией.

“Внутренняя” алхимия (*мэй дань*) по существу является алхимией только по общим с “вай дань” методологическим основаниям своей практики и общему языку описания. В

действительности она представляет собой форму своеобразного йогического психофизического тренинга, направленного на радикальную трансформацию психосоматических характеристик адепта, или, в ее собственной терминологии, на создание бессмертного тела и соответствующего ему просветленного сознания. Последний момент играл все большую роль и постепенно (не без влияния буддизма) психотехнический элемент “внутренней” алхимии стал ведущим.

Исходя из принципа подобия универсума и человеческого тела, сторонники “нэй дань” сделали вывод о ненужности химического моделирования космоса, поскольку алхимическая модель вселенной может быть с успехом заменена собственным телом адепта, пневмы и соки которого и являются микрокосмическими аналогами металлов и минералов. При этом сами приемы “внутренней” алхимии (дыхательные упражнения, техника созерцания и т. п.) были разработаны в ходе предшествовавшего развития религиозной практики даосизма, причем по своему происхождению они зачастую были значительно древнее алхимических операций “внешней” алхимии. Но “внешняя” алхимия дала им принцип объединения, интегрировала их на основе своей методологии и систематизировала, предоставив также терминологию да и весь язык описания процессов. Таким образом, из конгломерата разрозненных методов медитации и психофизического контроля образовалась стройная система своеобразного “духовного делания”, к тому же постоянно рефлектирующая на себя и свои теоретические основания. Эта традиция в конечном итоге вытеснила “вай дань”, интерпретировав к тому же наименование “внешняя” как “профаническая”, “экзотерическая”, хотя исторически это совершенно неверно, поскольку, по замечанию Н. Сивина; “внешняя” алхимия первоначально считалась столь же эзотеричной, как и ее йогический аналог. К тому же в раннее средневековье, о чем свидетельствуют материалы “Баопу-цзы” (см. описание методов “хранения Одного”, шоу и в гл. 18 этого памятника) и практика маошаньского даосизма, оба типа методов “обретения бессмертия” зачастую сочетались в деятельности, одного и того же алхимика (Сивин Н., 1968, с. 15, А. М. Карапетьянц, Е. А. Торчинов, 1987, с. 161). Однако подобного рода интерпретация обозначения “внешняя” и “внутренняя” закрепились, а содержание авторитетных для традиции “нэй дань” текстов “внешнеалхимического” характера было истолковано в духе “внутренней” алхимии, чему способствовал их методологический изоморфизм и общность терминологии.

Поэтому после краткого обзора видов китайской алхимии представляется необходимым обратиться к ее методологии.

В методологических основаниях алхимии можно выделить два основных пласта: 1) общенаучные методологические принципы традиционного Китая в специфическом преломлении в связи со спецификой алхимии и 2) положения даосской философии, существенные для формирования алхимии и во многом специфицирующие ее в ряду других форм традиционной китайской науки. Следует оговориться, что эти методологические принципы эксплицируются достаточно поздно, когда уровень развития алхимии стал таковым, что возникла возможность рефлексии ее теоретиков на принципы алхимии, что привело к формированию алхимической теории. Это произошло не раньше II в. н. э. (а возможно, что и позднее, если поставить под сомнение традиционную датировку методологического классика алхимии—трактата Вэй Бояна “Цань тун ци”, “О Единении триады”). Что касается своеобразного приложения к “Хуайнань-цзы”, представляющего собой трактат по теории алхимии, то его неаутентичность несомненна, что делает его неким китайским псевдо-Демокритом.

Обратимся вначале к теоретическим положениям второго уровня, как более специфически алхимическим. Они имеют в основном космологический характер и сводятся к признанию

субстанциального единства мира и универсальности перемен. Из этих положений делается вывод о возможности направленных трансформаций веществ (трансмутации) вплоть до получения нужного результата. Естественно, что реальные и воображаемые связи при этом не разграничивались, чему способствовали и классические даосские тексты, декларирующие возможность самых невероятных превращений на основе субстанциального единства сущего. Натуралистический гилозоизм традиционной китайской мысли проявился в алхимии в том, что, согласно ее теории, алхимик оперировал не столько веществами, сколько их энергетической (пневменной, *ци*) природой, “одухотворявшейся” в ходе трансмутации, что приводило к получению одухотворенного, божественного киноварного эликсира (*шэнь дань*, *лин дань*), нуминозность которого была как бы гарантом эффективности.

В процессе алхимического действия алхимик и дело имел прежде всего с космологическими сущностями, как бы скрытыми “под грубою корою вещества”. Обратная этой установка оценивалась алхимией как вульгарная и пошлая. Не обыденные свинец и ртуть были субстанциями алхимических превращений, а силы инь-ян, первоначальный хаос (*хунь дунь*), пять первоэлементов (собственно, пять фаз самого процесса циркуляции инь-ян в реторте — универсуме) и т. п. Эта “принципиальность” алхимического сырья близка к тому, что имели в виду в Европе, когда говорили о “философской” сере или ртути.

Вот как говорит об этом трактат средневекового (X в.) даоса Чжэнь И-цзы (Пэн Сяо), приведенный в 70-м цзюане компендиума “Дао цзана” (“Сокровищница Дао”) “Семь грамот облачного хранилища” (“Юнь цзи ци цян”):

“Ведь тигр раствора черного свинца — корень таинственных превращений Неба и Земли. Он лишен качественной телесности, но обладает пневменностью. Это и есть сокровенно-таинственная, истинно единая сперматическая эссенция (*цзин*), мать Неба и Земли, корень инь-ян, прародитель солнца и луны, корень воды и огня, праотец пяти первоэлементов, первоначало вселенской триады (*саньцай*)... Совершенные мудрецы, дабы выделить его именем, назвали его “истинным свинцом” (*чжэнь цян*), который и суть корень Неба и Земли, мать всего сущего... Черный свинец—не простая вещь (*чан у*). Это сокровенный небесный божественный раствор (*шуй*), родившийся прежде Неба и Земли”. Данный пассаж можно было бы значительно продолжить.

Отметим только, что в данном тексте “черный свинец” (видимо, одно из соединений свинца; “желтый свинец”, хуан дань — массикот, общее обозначение окислов свинца) выступает по существу символом чего-то другого, онтологически первого. Таким образом, он как бы репрезентирует весь классификационный ряд соотношенных с ним понятий (о репрезентации см. А. И. Кобзев, 1986, с. 43—52) и маркирует его. “Черный свинец”—это и Дао, и изначальное ци, и хаос (*хунь дунь*) и т. п. И только в последнюю очередь это металл, вещество. То же справедливо и для других ингредиентов “киноварного эликсира”. А отсюда высокая знаковость, семиотичность алхимии, язык которой остается совершенно темным для человека, не знающего этой знаковой системы. Это, кстати, роднит алхимию с искусством, например с китайской живописью, высокая семиотичность которой хорошо известна.

В соответствии с традиционным китайским классификационизмом (коррелятивностью) алхимия не разработала и концепцию причинности, но, поскольку функционально концепция такого типа была необходима, ее заменило представление о “сродстве видов” (*тун лэй*), аналогичное учению об универсальной симпатии в средневековой европейской алхимии. При этом менялось представление о характере симпатического влечения:

согласно одним концепциям родственное притягивалось, согласно другим — притягивалось полярное. К сунской эпохе (X—XIII вв.) было разработано учение о ситуативнойTM полярности: одно и то же вещество могло играть и роль “инь”, и роль “ян” с различными реагентами. К этому же времени относится и связанное с заменой киновари свинцом и ртутью предпочтение к парам веществ “одного рода”, но разной полярности (Е. А. Торчинов, 1988, с. 225). Развитие концепции “тун лэй” в алхимическом контексте внесло некоторые ограничения в доктрину универсальности трансформаций. Так, один из методологических принципов алхимии, провозглашенный в таком авторитетном тексте, как “Цань тун ци”, запрещает использование в ходе алхимической операции неродственных:

веществ: “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. Используя принцип 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. Близкие роды следуют друг за другом, а из разнопородных вещей не выйдет 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” (Вэй Боян, 1937, с. 12).

Сам подход Вэй Бояна вполне рационален, однако “сродство видов” определялось на основе традиционного классификационизма и нумерологии. К тому же, функционально заменяя представление о причинности, учение о “тун лэй” никоим образом не могло способствовать ее формированию.

Здесь же следует указать на концепцию гомоморфности (подобия) микро- и макрокосма. Особенно важную для “внутренней” алхимии, и связанное с ней представление о возможности моделирования универсума и управления созданной моделью. В этом отношении китайская алхимия типологически близка таким явлениям китайской культуры, как садово-парковое искусство и создание миниатюрных пейзажей в особенности, и пейзажная живопись: все эти культурные феномены объединяет стремление к конструированию макрокосма, причем макрокосма совершенного.

Казалось бы, что в алхимии, в отличие от искусства, господствует прагматическое и утилитарное отношение к созданной модели универсума. Однако это не совсем так, поскольку, как будет показано ниже, в алхимии получило достаточно широкое распространение представление о том, что уже само созерцание космического процесса в алхимическом рукотворном космосе поднимает адепта по ступеням совершенства и ведет к одухотворению и обретению бессмертия (о китайской концепции гомоморфности макрокосма и микрокосма см. А. И. Кобзев, 1987, с. 189—190).

К специфически алхимическим представлениям относится и признание тезиса о возможности искусственно ускорять процесс трансмутации (совершающийся согласно алхимии и в природе) через нагревание. Отсюда значительное внимание к огню и его роли в ходе сжимания временных циклов алхимического макрокосма. Во “внутренней” алхимии учение о “периоде нагревания огнем” (*хо хоу*) превратилось в теорию применения дыхательных упражнений (по аналогии с кузнечными мехами) в ходе психофизиологического тренинга “нэй дань”.

Обращаясь к общеметодологическим основаниям алхимии как части традиционной китайской науки, следует сразу же сказать, что роль таковых играла нумерология. А следовательно, алхимия как часть традиционного природознания оказывалась основанной

на комплексе представлений и связанных с ними операций по классификациям, упорядочиванию материала и т. д., восходящих исходно к логико-ритуальной деятельности (см. А. И. Кобзев, 1988), что способствовало дополнительной идеологизации алхимии.

Интересно, что нумерологическая методология достаточно рано стала в алхимии объектом теоретической рефлексии и фактом самосознания самой традиции. Об этом свидетельствует появление таких текстов, как “Цань тун ци” (II или X в., подробнее ниже), “У чжзнь пянь” (“Главы о прозрении истины”) Чжан Бодуаня (XI в.) и др.

Нумерологическая методология алхимии представлена в этих текстах в своем концентрированном выражении — как теории “Канона Перемен” (“Чжоу и”, “И цзин”). Весь алхимический процесс описывался через определенные операции с триграммами (*гуа*), гексаграммами и их чертами (ян). Так, например, согласно даосскому учению тело бессмертного состоит из чистой пневмы ян. Ее создание поэтому может быть описано через операции с триграммами “кань” (“вода”) и “ли” (огонь), символизирующими “апостериорные” (*хоу тянь*) пневмы инь и ян: триграмма “кань” соответствовала “ян” первостихии “дерево” (средняя черта—ян, появившееся в глубинах инь), а триграмма “ли” — инь “металла” (аналогичная символика). Создание “бессмертного зародыша” (*сянь тай*) описывалось через “обмен” этих триграмм средними чертами. В результате триграмма “кань”, получив недостающую ей среднюю прерывистую черту, становилась триграммой “кунь” (земля), состоящей из одного инь, и отбрасывалась, а триграмма “ли” обогащалась третьей непрерывной линией, превращаясь в триграмму “цян” (небо), символизирующую чистое “априорное” ян первостихии огня нового бессмертного тела адепта. Подобного рода ицзиновский инструментарий, возникнув в традиции “внешней” алхимии, получил особое развитие во “внутренней”; возможно, это связано с тем, что расцвет “нэй дань” пришелся на XI—XII вв., когда шла интенсивная осознанная разработка нумерологической проблематики в неоконфуцианстве.

Важным представляется тот факт, что нумерология в алхимии выступала методологией в чистом виде, минимально связанной с алхимической эмпирией: например, “Цань тун ци” выступал как описание инструментария и методологии как “внутренней”, так и “внешней” алхимии, что иногда ставило в затруднение комментаторов (см. Вэй Боян, 1937, с. 12, комментарий: “Здесь говорится о „внутренней” алхимии, но вместе с тем утверждается, что эликсир кладут в рот. Непонятно, каков смысл этого”). Эта же абстрагированность трактата от алхимической практики, методологию которой он представлял, позволила даже Чжу Си (ИЗО—1200 г.) издать и отчасти прокомментировать этот текст как сочинение по доктрине “Чжоу и”.

Проиллюстрируем нумерологичность алхимической методологии еще одним примером из “У чжэнь пянь” Чжан Бодуаня: “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” (Чжан Бодуань, 1965, I часть, стих 14).

Три, пять и один здесь — “творящая триада” (*сань цай*), “пять первостихий” и “единая пневма” (*и цзи*), впоследствии образующая и пятерицу, и триаду. Три, кроме того, символическое число стихии дерева, а два — число стихии огня, соответственно незрелое ян “хоу тянь” и зрелое “априорное” ян (*сянь тянь*). Их сумма (сила ян-ци. вообще) равна

пяти. Но пять—число стихии “почва” (земля; единение инь и ян, центр). Дереву же и огню соответствуют восток и юг.

Один—число стихии воды (зрелое инь, север), четыре— стихии металла (зарождающееся инь “хоу тянь”, запад). Их сумма опять-таки дает число “почвы” — пять. Таким образом получаются “три семьи” (*саньцзя*), “три пятерки” (*сань у*; см. А. И. Кобзев, 1980): сумма ян-ци, сумма инь-ци и их гармония — “почва”. Знаки “у цзи” — еще одно название “почвы” как центральные циклические знаки десятиричного и двенадцатеричного набора; ими же обозначаются те восемнадцать дней в году, когда по традиционному китайскому календарю господствует стихия “почва”.

В процессе “внутренней” алхимии эти “три семьи” соединяются, став триединой пневмой бессмертного зародыша (“истинная пневма”, *чжэнь ци*). Созревание зародыша уподобляется Чжан Бодуанем созреванию плода в материнском лоне—отсюда и упоминание о десяти лунных месяцах “беременности”.

В результате соотношение 3:5 стало рассматриваться в алхимии как ключ к “тайным” методам обретения бессмертия: оно определяет ритм дыхания при упражнении “тай хэ” (“великая гармония”) и цикл увеличения или уменьшения огня в процессе нагревания эликсира.

Интересно, что нумерологический подход отразился и в самой структуре текстов по методологии алхимии: они часто содержат нумерологически значимое число стихов, строк; отдельные иероглифы употребляются в определенной позиции и т. д. (подробнее см. Торчинов Е. А., 1983; он же, 1988, с. 214).

С проблемой нумерологии как методологии алхимии тесно связано и использование календарной символики: поскольку алхимический цикл соотносился (моделировал) с природными циклами, то естественно его уподобление году, а его отдельных фаз — месяцам и сезонам, в свою очередь соотносимым с графическими символами “Канона перемен”. Рассмотрим, например, происхождение числа 4320 — количество лет, необходимых для “естественного” созревания эликсира, которому в алхимическом процессе приравнивается редуцированный год — 360 дней. В качестве источника используем алхимический раздел “Юнь цзи ци цянь” (цзюань 70). Логика текста такова: в году 360 дней, в месяце 360 часов (китайский час, “стража”, равен двум европейским); вместе с тем в каждом месяце, состоящем из 30 дней и 360 часов, можно каждый день разделить надвое: на дневное и ночное время. Это дает число 60, соответствующее числу гексаграмм (за вычетом четырех фундаментальных и порождающих—субстанциальных, *ти*: *цянь* и *кунь* и функциональных, юн: *ли* и *кань*). 360 черт этих гексаграмм (60 X 6) соответствуют числу дней в году.

Далее, в пяти днях 60 часов, что уподобляет эту “пятидневку” месяцу с его 60 днями и ночами. Месяцу же по тем же причинам подобны и два с половиной дня с их 30 часами (по числу дней в месяце). Каждый день и каждая ночь соответствуют одной гексаграмме, 360 совокупных черт которой являют образ года, представляющего собой, таким образом, полный цикл гексаграмм. И, наконец, 15 дней месяца (от новолуния до полнолуния и наоборот) соответствуют половине часов в двух с половиной сутках (т. е. 15). Эта цепь соответствий переносится, далее на циклические знаки. В результате получается, что год начинается с гексаграммы “фу” (первая, нижняя черта ян, остальные — инь), его середина соответствует “цянь” (все черты—ян), вторая половина (с солнцестояния летом) начинается с гексаграммы “гоу” (первая черта инь, остальные—ян) и заканчивается перед зимним солнцестоянием гексаграммой “кунь” (все черты—инь). Остальные гексаграммы

располагаются в промежутках между этими. За время года солнце проходит через двенадцать зодиакальных созвездий, соотносимых с циклическими знаками, гексаграммами, их чертами и т. д. С 360 чертами гексаграмм соотносятся и 360 градусов небосвода. И это число (360) объявляется “числом превращений Неба и Земли, рождения и формирования всего сущего” (тянь ди бянь хуа, вань у шэн чэн чжи шу). Но в 360 дней года содержится 4320 часов. При уподоблении каждого часа году получается 4320 лет — полный круговорот пневмы *ци* в универсуме. В алхимической же модели мира процесс сжимается до 4320 часов, т. е. до года. Но и этот год может интерпретироваться символически как один алхимический цикл (реально занимаемое им при этом время может игнорироваться), различные фазы которого будут приравняться к месяцам, двум с половиной суткам, пятнадцати дням до и после полнолуния (в свою очередь истолковываемому алхимически) и т. д., а все это, в свою очередь, описывается в терминах гексаграмм и их черт.

Во “внутренней” алхимии та же самая календарная символика переносится на циркуляцию *ци* в микрокосме организма в процессе практики “нэй дань”. Обратимся вновь к “Учжэнь пянь” (стих 18-й второй части, или 34-й при сквозной нумерации) : “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” создание внутреннего эликсира завершится”.

Согласно традиционному китайскому календарю в каждом месяце выделялось два периода по восемь дней в каждом, так называемые “сянь” (досл. “тетива лука”, имеется в виду форма лунного серпа). Это первые и последние восемь дней месяца. Первый имеет природу ян (луна растет), второй—инь. Между двумя “сянь” находится промежуток, когда луна имеет вид половины полного диска (или близкий к нему). Он соотносится со временем равновесия, гармонии инь и ян (ср. там же, стих 29/45: “В пятнадцатый день восьмого месяца жаба (т. е. луна.—*Е. Т.*) вверху ярко сияет”).

Следовательно, в первой строке четверостишия Чжан Бо-дуань указывает, что эликсир следует выплавлять только при полном равновесии инь и ян: самка—тигр (*инь-ци*) зовет самца—дракона (*ян-ци*), и он тоже отвечает ей призывным криком.

Третья строка конкретизирует эту тему, говоря о соотношении 2:8 (количество лянов — унций в китайском цзине — фунте; важный алхимико-нумерологический символ). Здесь это и дважды взятые по восемь “унций” (8 частей ян и 8 частей инь), составляющих “фунт” (целую единицу) эликсира, и два “сянь” (8 дней ян и 8 дней инь). Общий смысл строки: пневмы инь и ян, необходимые для рождения “бессмертного зародыша”, должны быть взяты в равной пропорции, они равно важны для алхимика. Последняя строка завершает тему, заверяя адепта в успехе. Срок, указанный здесь,—стража “чэнь” (7—9 часов утра), равно как и пятый месяц года имеет также символический смысл: это время роста ян, его возмужание. Поэтому оно и выбрано Чжан Бодуанем для обозначения родившегося от соединения пневм зародыша будущего бессмертного тела, состоящего, однако, только из ян-ци. Образ двух “сянь” присутствовал, впрочем, уже у Вэй Бояна (см. Вэй Боян, 1937, с. 16).

Рассмотрим еще более красноречивый стих 29/45.

Он гласит: “В пятнадцатый день восьмой луны жаба вверху сияет. Это поистине время расцвета и полноты семени металла. Когда возникает одна линия ян, вновь к жизни придет “возвращение”. Тогда не медли и не тьяни: время огня наступило”.

Данное 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 первый, аллегорический, уровень стиха.

В 15-й день 8-го месяца по лунному календарю происходит традиционный китайский праздник “чжун цю”—“середина осени”. Понятно, что этот праздник, приходящийся на полнолуние, связан с луной, о чем и говорится в стихе (жаба — традиционный эпитет луны). Стихия, соответствующая осени,— металл.

В 15-й день 8-го месяца стихия металла обретает максимальное развитие. Но праздник “середина осени”—преддверие 9-го месяца, который обозначается гексаграммой с единственной сильной чертой (верхней) Т. е. это время угасания ян, его минимального присутствия в природе и одновременного залога 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.

Теперь можно перейти к действительному “эзотерическому” содержанию стиха.

Как уже говорилось, 15-й день 8-го месяца—период максимального развития стихии металла. Переходя от космологии к пневмам “внутренней” алхимии, отметим, что под днем середины осени понимается та фаза алхимического процесса, когда апостериорное инь-ци (триграмма кань) — т.е. “свинец” (металл) окажется в наивысшей точке развития. Т. е. здесь речь идет о времени под циклическим знаком “гуй”, когда свинец следует использовать. Знак “гуй” (подробнее см. 7-й стих I части “У чжэнь пянь”)—последний из циклических знаков десятиричного набора. В алхимии символизирует минимальность ян в условиях доминирования инь. Но вместе с тем это и “сладкая роса” (*гань лу*)—плод соединения инь-ци и ян-ци в их “априорных” (Цянь и Кунь) формах (см. Е. А. Торчинов, 1988, с. 224—225).

Внутреннеалхимическое же “накаливание огнем” следует начинать позднее, когда сила ян достаточно разовьется, что маркируется гексаграммой “возвращение” (*фу*) с первой сильной чертой (зимнее солнцестояние). Делать это “осенью” в “полнолуние” — время господства “металла” — категорически нельзя. Интересно, что этот стих без какого-либо труда можно применить и к “внешней” алхимии, также оперирующей с овеществленными в металлах и минералах пневмами, что еще раз указывает на общность методологических оснований и “вай дань”, и “нэй дань”.

Таким образом, методология алхимии обуславливает и ее язык описания, основой которого является нумерологический язык “Канона перемен”, и язык сложившейся вокруг него литературы. Вторым пластом этого языка является собственно алхимическая терминология, связанная, однако, уже не с описанием процессов, не с методологией, а с названием конкретных веществ, используемых в алхимии. Говоря о данном аспекте терминологии, следует отметить ее символичность: киноварь могла именоваться “кроваво-красным младенцем” (*чжу цзы*), слюда—“облачной матерью” (*юнь му*), реальгар и аурипигмент— “мужской” и “женской” желтизной (*сюн жуан, цы хуан*), уксусная кислота, винегар — “цветочным прудом” (*хуа чи*), хлористая ртуть — “крепким снегом” (*гэнь сюэ*) и т. д., не говоря уже о знаменитых “драконе и тигре”. Возможны были и

трансформации иероглифов: так, например, свинец часто записывался иероглифом с ключом “металл” (слева) и иероглифом “господин”, “герцог” (*гун*) справа, что должно было подчеркнуть его положение “старшего” среди металлов.

И дело здесь не в стремлении скрыть “эзотерическое знание” от профанов, а сущностная семиотичность, высокая символичность алхимической терминологии, изоморфной символичности самого алхимического деяния, в котором металлы и минералы оказываются лишь знаками некоей стоящей за ними реальности — сил универсума, которыми и стремится овладеть, направив их действие в нужном ему направлении, алхимик.

В заключение рассмотрения вопросов алхимической теории обратимся к вопросу о делении алхимии на “теоретическую” и “практическую”, предложенному Н. Сивиню.

Н. Сивин предположил, что алхимические сочинения (все они включены в “Даосскую сокровищницу канонов”—Даоцзан;

их около ста) могут быть расположены в порядке убывания в них теоретического момента от “Цань тун ци” Вэй Бояна до “Баопу-цзы” Гэ Хуна, содержащего конкретные рецепты создания эликсиров бессмертия.

Алхимик-теоретик стремится к созданию действующей модели космоса, через созерцание которой он приобщается к Дао. Алхимик-практик стремится лишь к утилитарной цели, созданию эликсира. Напротив, для алхимика-теоретика опыт значим прежде всего духовно. Поэтому для него неприемлема вера в механическое действие эликсира, который становится эффективен только в контексте медитативного созерцания созданной модели универсума, само конструирование которой уже предполагает определенное “возвышенное” состояние духа и по сему сопровождается совершением литургических обрядов и постом. Для алхимика-практика же характерна вера в автоматическое действие эликсира на любого человека, в том числе и не совершавшего обрядов. Эта установка, по мнению Н. Сивина, делает алхимию частью медицины. Н. Сивин отмечает вклад алхимиков-практиков в фармакологию; отмечает он и их классификацию веществ: на лечащие, тонизирующие и приносящие бессмертие.

Вместе с тем теоретическая алхимия много сделала для классификации процессов и создания категориального аппарата алхимии (см. Уэлч Х., 1969/1970, с. 114—116). Ее ведущая тенденция—отождествление реагентов с инь и ян и отказ от принятия эликсиров внутрь. В конечном счете, даже само совершение алхимического акта могло просто заменяться его мысленным проигрыванием, представлением его. Отсюда прямой путь к практике “нэй дань”. Подобная установка включала в себя и эстетические импликации: примером могут служить опыты по созданию “золота” через окисление свинца. Цель их—наслаждение красивым зрелищем окисла, плавающего под воздействием сил поверхностного натяжения в расплаве свинца. Это “было золотом не для продажи и трат, а только для созерцания и удивления” (Сивин Н., 1976, с. 524; см. также А. М. Карапетьянц, Е. А. Торчинов, 1987, с. 166).

При том что Н. Сивин убедительно продемонстрировал сложный характер китайской алхимии и указал на разнородные тенденции в ней, его аргументация в настоящее время не представляется достаточно убедительной.

Вначале выдвинем контраргументы, а затем предложим иную интерпретирующую гипотезу.

Во-первых, реально, как правило, оба типа алхимии, о которых говорит Н. Сивин, тесно переплетались. Так, алхимики-практики не только совершали литургические ритуалы, но зачастую практиковали и методы типа “нэй дань” (ср. 4-ю “практическую” главу “Баопу-цзы” и 18-ю, где речь идет о близких к будущей “внутренней алхимии” приемах “хранения Одного”, *шоу и*).

Во-вторых, алхимик-практик в своей деятельности руководствовался все той же методологией, разработанной теоретиками, хотя в соответствующих текстах в силу самого их характера как практических руководств она не эксплицируется.

В-третьих, вера в автоматическое действие эликсиров свойственна не алхимии как таковой, а скорее популярной агиографической литературе. В самих алхимических текстах ничего подобного нет (за исключением идеологически, через конфуцианскую этику, детерминированного тезиса о распространении заслуг алхимика — создателя эликсира на его предков; впрочем, сам этот тезис свидетельствует и о высокой сакральности создания вполне “утилитарного” эликсира). Например, “Баопу-цзы”, избранный Н. Сивином в качестве примера классического “практического” текста, совершенно определенно утверждает, что без совершения очистительных обрядов, поста, жертвоприношений и уединения создать эликсир нельзя (примеры разбираются нами в статье: Торчинов Е. А., 1988, с. 204—206).

В-четвертых, крайне спорен тезис Н. Сивина о благотворном влиянии на возрастание “научности” (в современном смысле) алхимии, трудов ее “теоретического” крыла. Напротив, априорный нумерологизм данных текстов (а именно нумерология — сердцевина алхимической теории и методологии) скорее препятствовал данному процессу, тогда как эмпирические данные, накапливаемые “практиками”, могли бы ему способствовать, если бы не интерпретация этих данных в русле тех же нумерологических конструкций, “спускаемых” “теоретиками”.

В-пятых, в своей концепции Н. Сивин исходит из создания некоей модели китайской алхимии, практически игнорируя диахронный аспект, тогда как при рассмотрении алхимии в ее историческом развитии нельзя не заметить, что “теоретичность” алхимии нарастала постепенно и что более поздние тексты “теоретичное” ранних (исключение — “Цань тун ци”, но его датировка II в. вызывает сомнения, и более вероятной представляется X в. — □ . Фукуи Кодзюн, 1974, с. 19—32). Это, с одной стороны, отражает процесс самосознания алхимией собственной методологии, ее экспликацию, а с другой — совпадает с возрастанием роли и значения “внутренней” алхимии (*нэй дань*). Интериоризация (== теоретизации, поскольку Н. Сивин выделяет, по существу, два критерия теоретичности: 1. нумерологическую методологичность и 2. созерцательность) оказывается в этот период ведущей тенденцией развития алхимии.

Можно ли иначе, чем Н. Сивин, интерпретировать приводимые им факты? Думается, что да. И самый простой ответ на вопрос о причине различий между текстами “операциональными” и “методологическими” уже содержится в постановке самого вопроса. “Операциональные” тексты практичны именно постольку, поскольку они не методологичны, т. е. методологический уровень в них не эксплицирован, хотя и подразумевается в качестве того “органа”, который и делает алхимический акт именно алхимическим, а не теххимическим или ремесленно-прикладным. Лабораторное руководство не создает второй “практической” физики, так же как теоретическая физика не является антагонистом экспериментальной. Другое дело, что в алхимии сам процесс осознания собственных теоретических оснований занимает длительный период и,

завершаясь, производит сильнейший эффект ее интериоризации, приводящей к торжеству парафизиологической “нэй дань”.

Попутно отметим, что “нэй дань” следует рассматривать именно как алхимию благодаря наличию общей концептуальной базы, методологии и категориального аппарата с лабораторной “вай дань”. Более того, даже содержательное наполнение конкретных операций вполне тождественно, отличается лишь материал их приложения: металлы и минералы в одном случае, энергии и центры тела—в другом. Да и то их роднит их пневменная (*ци*) природа, что имеет для алхимии первостепенное значение.

Итак, можно констатировать единство всей алхимической традиции Китая, хотя это единство имеет полиморфный характер; данный полиморфизм включает в себя не только “вай дань” и “нэй дань”, но и различные уровни самих данных традиций: уровень методологический (рефлексия на теоретические основания) и уровень операциональный (внерефлексивное использование той же методологии или, в позднейшей традиции, отсутствие теоретических высказываний по причине характера текста).

Внимание, обращенное выше на диахронный аспект алхимии, требует, однако, рассмотрения исторической перспективы этого феномена науки и культуры традиционного Китая.

Как уже отмечалось выше, практика, оформившаяся в средние века во “внутреннюю алхимию”, древнее лабораторных операций “вай дань”, хотя оформление их в единую систему и произошло уже под непосредственным влиянием теоретически обоснованной “внешней алхимии”. Действительно, тексты сообщают о дыхательных, и гимнастических упражнениях даосов, не говоря уже о медитативной технике, гораздо раньше, чем об алхимических опытах. Упоминания о соответствующей практике есть в “Дао-дэ цзине” и “Чжуан-цзы”, тогда как о “внешней” алхимии можно с уверенностью говорить лишь со II — I вв. до н. э. (сведения о деятельности алхимика Ли Шаоцзюня при дворе ханьского императора У-ди). Есть, правда, упоминания об алхимиках при Цинь Ши-хуане в “Трактате о соли и железе” (Янь те лунь), относящемся к эпохе Хань (говорится, что в циньскую столицу. Сяйбян прибывало множество магов фан ши, которые предлагали эликсиры из золота и жемчуга, которые должны дать такое же долголетие, как “у Неба и Земли”), однако не исключено, что “Янь те лунь” экстраполирует на Цинь реалии ханьского времени. Но в целом корни “внешней” алхимии восходят также к периоду 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 нет еще никаких указаний на существование идеи трансмутации металлов. Скорее можно предположить, что “снадобья” имели скорее растительное происхождение, поскольку они тесно связывались в сознании современников с верой в травы бессмертия (*бу сы чжи цао*) на волшебных океанических островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Центром веры в снадобья бессмертия, видимо, являлось царство Ци (восточный Китай), где процветала традиция магов фан ши. Отметим попутно, что из Ци происходил и крупнейший представитель натурфилософии “инь-ян цзя” Цзоу Янь, учение которого может интерпретироваться как рационализация взглядов фан ши. Если учесть высокую степень нумерологичности философии Цзоу Яня и ее влияние на формирование методологии алхимии (учение о пяти первоэлементах), то гипотеза о циских корнях алхимии может найти дополнительное подтверждение.

Однако, повторим, до II—I вв. до н. э. о собственно алхимии говорить не приходится, хотя можно констатировать наличие алхимической тенденции в виде учения о “снадобьях бессмертия” (*бу сы чжи яо*). О последнем сообщают в отмеченном иронией контексте недаосские тексты. Так, “Ханьфэй-цзы” (III в. до н. э.) сообщает о преподнесении снадобья царю Цзин (Чу) и о некоем клиенте (*кэ*), желавшем обучить правителя царства Янь “пути бессмертия” (*бу сы дао*) (см. “Ханьфэй-цзы”, главы “Шолинь” и “Вай чу” соответственно). О связи идеи “снадобья” с океанскими островами бессмертия отчетливо говорит (Ши цзи, глава 28) то, что циские цари Вэй-ван (358—320 гг. до н. э.) и Сюань-ван (319—301 гг. до н. э.), равно как и яньский царь Чжао-ван (311—279 гг. до н. э.) посылали экспедиции в море на поиски этих островов и снадобий. Эти поиски в более широких масштабах были повторены императорами Цинь Ши-хуаном и ханьским У-ди, но более не повторялись, что, видимо, свидетельствует о том, что с развитием собственно алхимии нужда в поисках “естественных” снадобий отпала.

О зарождении собственно алхимии речь может идти, как уже говорилось, со времени правления императора У-ди, еще точнее—со 116—103 гг. (девизы правления “юань дин” и “юань фэн”), когда при дворе У-ди действовали не только Ли Шаоцзюнь и Луань Да, но и множество других магов фан ши из Янь и Ци (см. Сыма Цянь “Ши цзи”, гл. 25Б). Сыма Цянь сообщает, что Ли Шаоцзюнь был сведущ в магии, алхимии и богослужебном ритуале. Отметим попутно, что таким образом алхимия с самого своего зарождения была тесно связана с даосской идеей обретения бессмертия (как цель алхимии) и литургической ритуальной деятельностью, ориентированной на достижение той же цели. Показательно, что при У-ди, стремившемся обрести бессмертие, покровительство алхимии (Ли Шаоцзюнь проповедовал идею искусственного золотого эликсира) сочеталось с достигшей невероятного размаха ритуальной деятельностью (жертвоприношение божествам, культ Сиван-му как подательницы бессмертия и т. д.).

Однако от эпохи Ранней (Западной) Хань (206 г. до н. э.— 8 г. н. э.) не сохранилось (или в это время еще не существовало) ни одного алхимического текста.

Первым алхимическим сочинением является неоднократно упоминавшийся трактат Вэй Бояна “Цань тун ци” (“О единении триады”), относимый традицией и большинством современных исследователей ко II в. н. э. Ниже будет дана краткая характеристика этого текста и рассмотрены аргументы “за и против” его аутентичности.

О жизни Вэй Бояна почти ничего не известно. По сведениям первого комментатора “Цань тун ци” Пэн Сяо (Чжэнь И-цзы, X в.), он происходил из места Шаньюй в провинции Чжэцзян и был учителем некоего Сюй Цунши, который, откомментировав сочинение Вэй Бояна, передал его Чуньюй Шутуну около 160 г. н. э. Предполагается, что Вэй Боян был крупным чиновником в Лояие, но ради поисков Дао ушел около 150 г. в отставку. Отсюда можно сделать вывод, что он жил между 100 и 170 г. Впоследствии Вэй Боян получил даосский титул “Истинного человека великой чистоты” (Тай су чжэнь жэнь). Сообщается, что он имел прозвание Юнь Я-цзы, тогда как его первым именем было Вэй Ао.

Из других источников можно упомянуть приписываемые Гэ Хуну “Жизнеописания святых-бессмертных” (Шэньсянь чжуань), где, однако, в основном сообщаются сведения житийного и фантастического характера. Но именно в этом тексте впервые сообщается о его авторстве “Цань тун ци”.

Трактат Вэй Бояна обладал огромным авторитетом в даосских кругах, особенно с X в. после его введения в широкий оборот комментатором Пэн Сяо (947 г.). “Цань тун ци” с этого времени рассматривается как классическое сочинение по алхимии, из которого

исходили все последующие ее теоретики (Чжан Бодуань, Бо Юйчань и др.). Высоко ценили трактат и конфу. цианцы; Ван И, Юй Янь (конец XIII в.) и даже такой корифей конфуцианства, как Чжу Си (ИЗО—1200). Чжу Си даже написал анонимное сочинение “Чжоу и цань тун ци” као и (“Особая интерпретация „Чжоу и цань тун ци””), в котором оценивал трактат чрезвычайно положительно. Он же издал текст “Цань тун ци”, снабдив его отдельными замечаниями-комментариями (под общим названием с вышеупомянутым сочинением).

Смысл названия трактата (“О единении триады”) интерпретировался по-разному. Во-первых, под триадой понимались “сань цай” — Небо, Земля и Человек. Т. е. данная интерпретация предполагала учение о гармонии космоса и ее воспроизведение алхимиком.

Во-вторых, триада интерпретировалась как единство даосского учения, алхимической практики и доктрины “Канона Перемен”. На данную интерпретацию работало и полное название текста “Чжоу и цань тун ни” (“[Основанное] на Чжоуском [каноне] Перемен [учение] о единении триады”).

В-третьих, триада (в традиции “нэй дань”) понималась и как три основных пневменных сущности человека: сперматическая эссенция *цзин*, собственно пневма (*ци*) и дух (*шэнь*). В таком случае иероглифы “Чжоу и” переводились обычно дословно по буквальному значению: как круговые (*чжоу*) переменны (*и*), причем имелась в виду цикличность движения пневм в теле человека.

Кроме того, в традиции было два подхода к интерпретации принадлежности “Цань тун ци” к “внешней” или “внутренней” алхимии (вместе с торжеством “нэй дань” утвердился и соответствующий взгляд). Однако, по-видимому, подобная постановка вопроса вообще некорректна, поскольку “Цань тун ци” является общеметодологическим алхимическим текстом. Во всяком случае, он никак не мог быть текстом по “внутренней” алхимии, если он действительно восходит ко II в., когда “нэй дань” как единой системы просто не существовало.

Как уже говорилось, “Цань тун ци” представляет собой текст, посвященный изложению методологии алхимии, задающий к тому же и язык самоописания алхимии и основной набор терминов. В качестве языка описания алхимии однозначно используется нумерология “Канона Перемен” (И цзин).

Все комментаторы (в том числе и Чжу Си) единодушно отмечают крайнюю сложность языка этого текста и филологические трудности, возникающие при его чтении, что обычно объяснялось архаичностью лексики и ее употреблением Вэй Бояном.

Для примера приведем два небольших фрагмента из “Цань тун ци”:

1) “С самого начала инь и ян “сокровенное” (свинцовая руда.—*Е. Т.*) содержит, в себе “желтый росток” (*хуан я*). Главный из пяти металлов — “водяная колесница” (*хэчэ*, свинец.— *Е. Т.*) на севере. Потому 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 дитяти. Вода — ребенок металла. Ребенок сокрыт в материнском лоне. Совершенный человек, постигший тайное, [знает то], что как бы есть, но чего как бы и нет. Он похож на огромную пучину, то тонет, то всплывает, отступает и разделяется, и каждая [часть] охраняет свои границы. Посмотришь на это— оно по своему роду белое. Если начнешь работать над ним—оно покраснеет. Но

нагревание действует только на поверхность — белая подкладка остается непорочной. Округлость, квадратность, измерение по диаметру и измерение по периметру смешались в [единый] хаос и охватывают друг друга” (Вэй Боян, 1937, с. 9).

Не исключено, что здесь описывается процедура очищения свинца и его окисления (ср. Нидэм Дж., 1976, с. 66—67).

2) “В промежуток между новолунием и появлением [на небе] нового месяца соедини половинки бирки и действуй: в первозданном хаосе, безвидной бездне мужское и женское [уже] исходят друг от друга. Пусть наливаются соком, питательным и пестующим. Осуществляй превращения, чтобы он пропитал 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 стоит на трех, инь пронизывается восемью. Поэтому на третий день (новолуния) приходит в движение гексаграмма Чжэнь, а на восьмой день действует гексаграмма Дуй

Девятью два—увидишь дракона, и [инь-ян] светлы и пребывают в гармонии и равновесии (соответственно, половина цикла нагревания.—Е. Т.) На день трижды пять (начало полнолуния, 15-й день месяца; начало среднего этапа алхимического цикла.—Е. Т.) добродетель свершилась. Гексаграмма Цянь завершила формирование своего тела. Вечер девятью три — осторожность, чтобы не сломать божественную бирку (об уменьшении огня.—Е. Т.)”(См. Вэй Боян, 1937, с. 15—16; ср. Нидэм Дж., 1976, с. 63—64).

Здесь алхимический процесс описывается нумерологическим языком через уподобление его этапов изменениям в природе, а именно—фазам луны. Говорится о важнейшем аспекте алхимической операции—использовании огня для нагревания (*хо хоу*). Огонь умерен в начале цикла реакции, доходит до максимума в середине, после чего снова уменьшается. Данный пример очень хорошо демонстрирует, как алхимическая нумерология диктует “свою волю” эмпирии и определяет порядок проведения лабораторного эксперимента.

Итак, “Цань тун ци” традиционно считается самым ранним алхимическим текстом в Китае. В пользу этого как будто свидетельствуют лингвистические характеристики памятника, сближающие его с другими поздниханьскими текстами, и высокий авторитет “Цань тун ци” в даосской традиции. Однако против аутентичности текста можно высказать достаточно веские соображения. Суммируем их следующим образом:

1) “Цань тун ци” не упоминается в даосских сочинениях начиная с IV в. (нет его и в полном списке сочинений, известных Гэ Хуну—см. 19-ю главу “Баопу-цзы”). Текст начинает упоминаться в начале III в., затем следует перерыв до начала VI в., увеличение числа упоминаний с VIII—IX вв. и новый и небывалый взлет популярности “Цань тун ци” после появления комментария Пэн Сяо в X в.

2) Символика и терминология “Цань тун ци” гораздо ближе текстам средневековой алхимии (начиная с IX—X вв.), чем другим ранним текстам. Так, для трактатов Гэ Хуна (IV в.) или Сунь Сымо (VI—VII вв.) характерна терминологическая ясность и однозначность в описании химических процессов, тогда как более поздние тексты (это в полной мере относится к трактатам по “нэй дань”) предпочитают разработанный символизм (загадочный, многозначительный язык намеков, умолчаний и разработанных синонимических рядов), характерный и для “Цань тун ци”.

3) Не известен канонический текст “Цань тун ци”, что не позволяет решить вопрос о первоначальной версии. По существу можно констатировать наличие трех достаточной разных версий памятника.

4) Вопрос об авторстве текста не ясен. Сведения о Вэй Бояне, сообщаемые в даосских источниках (при отсутствии сведений в династийных историях), явно Недостаточны для точного установления авторства, материал “Шэнь-сянь чжуань” (“Жизнеописания святых-бессмертных”) явно не надежен, поскольку этот текст неоднороден, написан в разное время и не может с полной достоверностью считаться написанным Гэ Ху-ном, К тому же очевидна его связь не с историческими сочинениями, а с традицией формирующегося жанра новеллы— *сяошо*. особенно с фантастической новеллой (*чуаньци*).

Кроме того, и сама традиция помимо Вэй Бояна связывает с авторством памятника Сюй Цунши и Чуньюй Шутуна.

Таким образом, можно "предположить, что написанный во II в. неизвестным автором текст “Цань тун ци” был утрачен к началу IV в. Однако уже в период южной Лян (VI в.) стали появляться тексты под аналогичным названием (см. краткие сведения во втором цзюане “Речей совершенных (людей)”, “Чжэньгао” Тао Хунцзина — VI в.). В середине правления династии Тан существовало несколько версий текста под названием “[Чжоу и] Цань тун ци”, которые пользовались все большей популярностью. Появление комментария Пэн Сяо (X в.) к одной из этих версий способствовало ее полному признанию в даосской традиции (не исключено и частичное авторство самого Пэн Сяо). После X в. текст постоянно упоминается в даосских сочинениях как одно из наиболее авторитетных сочинений. Этот статус памятника сохраняется во всей последующей даосской традиции. Закрепляется авторитет “Цань тун ци” и изданием, предпринятым в XII в. Чжу Си.

Таким образом, не отрицая существования одноименного текста в конце II—начале III в. н. э., представляется более правильным датировать существующий в настоящее время текст (а именно он авторитетен для традиции, о раннем есть лишь отдельные упоминания) IX—X вв., во всяком случае,— не раньше второй половины VIII в. (подробнее о текстологических проблемах изучения текста “Цань тун ци” см. Фукуи Кодзюн, 1974, с. 19—32).

В III в. алхимическая традиция быстро развивалась, начиная оказывать все большее влияние на китайскую культуру, поскольку алхимические темы все чаще встречаются в поэзии этого периода — цзяньаньская поэзия, “семеро мудрецов из бамбуковой роши” (*чжу линь ци сянь*) и т. д. Однако значительных сочинений в это время не появляется. Крупнейшим же алхимическим памятником, написанным в следующем, IV столетии, является трактат Гэ Хуна (284—343 или 363 г.) “Баопу-цзы” (“Мудрец, объемлющий [изначальную] простоту”), названный так по прозвищу (*хао*) Гэ Хуна. Этот памятник вошел в золотой фонд традиционной китайской наук” и является важнейшим источником для изучения “практической” лабораторной алхимии Китая периода раннего средневековья.

Гэ Хун (второе имя Чжичуань) происходил из аристократической южнокитайской семьи, упоминающейся в источниках с I в. н. э. Семейство Гэ было традиционно связано с южнокитайским даосским оккультизмом, генетически восходящим к культу бессмертных (*сянь сюэ*) ханьской эпохи. Из предков Гэ Хуна в этом отношении особенно прославился его двоюродный дед Гэ Сюань (Гэ Сяньгун, Гэ Сяньвэн— Гэ Бессмертный Старец), считающийся (скорее формально) основоположником школы Линбао. Последняя реально

была создана потомком Гэ Хуна по имени Гэ Чаофу. Отсюда и частые упоминания в даосских текстах о “трех Гэ”. Гэ Хун оказался причастен к алхимии как по линии преемственности своего двоюродного деда (от Цзо Цы—II—III вв. до Чжэя Сьюаня и Инь Чаншэна), так и через брак с дочерью даосского мага Бао Цзина.

В молодости Гэ Хун был военным, участвовал в подавлении восстания Ши Вина (нач. IV в.), за что и был награжден почетным титулом “гуаньнэй хоу”. Ездил (без успеха) на разгромленный смутами и вторжением сюнку север в поисках даосских текстов. После установления власти Восточной Цзинь (317 г.) служил при дворе в штате всемогущего министра Ван Дао, однако чувствовал себя ущемленным засильем северной аристократии. Последние годы жизни пробел в отшельничестве на горе Лофушань близ Туанчжоу. В даосской традиции считается “бессмертным, освободившимся от трупа” (*ши цзе сянь*).

Главный труд Гэ Хуна — обширный трактат “Баопу-цзы” (8 цзюаней, 70 глав). Он разделяется на две части: “эзотерическую” (внутреннюю, *нэй пянь*) и “экзотерическую” (внешнюю, *вай пянь*). Первая посвящена даосской тематике и прежде всего алхимии. Вторая—конфуцианской этико-политической проблематике.

Алхимия Гэ Хуна имеет сугубо практический характер: это очень конкретные и практически лишённые символической нагрузки описания приготовления эликсиров бессмертия: прежде всего “золотого раствора” (*цзинь е*) и “перегнанной киновари” (*хуань дань*), а также алхимических (“приносящих бессмертие”) золота и серебра. Останавливается Гэ Хун и на “вспомогательных средствах”, способствующих долголетию (но не бессмертию) растительных препаратов, что обнаруживает тесную связь алхимии с медициной. Существенным для истории науки является тот факт, что Гэ Хун категорически отрицает преимущества лекарств 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, в особенности не подверженное коррозии золото. Этот подход Гэ Хуна, приверженца хемотерапии, прямо противоположен установкам средневековых европейских медиков, скованных “галденовским запретом” на употребление веществ иного, нежели растительного происхождения.

Алхимию Гэ Хун считает высшим способом обретения бессмертия, иные даосские методы, легшие впоследствии в основу практики “нэй дань”, — вспомогательными (гимнастика *оао инь*, дыхательные упражнения *син ци* — “регуляция пневмы”, сексуальная гигиена *фанчжун*). Вместе с тем в главе 18-й “внутренней части” (Ди чжэнь—“Земная истина”) Гэ Хун описывает просто “внутреннеалхимические” методы “хранения Одного” (*шоу и*), заключающиеся в созерцании Дао — Одного (*и*), проявленного в парафизиологических структурах человеческого тела — трех (Гэ Хун впервые говорит именно о трех) “киноварных полях” (*дань тянь*) — центрах энергии *ци* в нижней части живота (о нижнем центре упоминают и более ранние тексты), районе пупа и голове.

Тем не менее преобладающее значение имеет именно лабораторная алхимия. Ей посвящены главы: 4-я (Цзинь дань—“О золотом (растворе) и [перегнанной] киновари”), 16-я (Хуан бай—“О желтом (золоте) и белом [серебре]”) и отчасти 11-я (Сянь яо—“Снадобья бессмертных”).

Апеллируя прежде всего к технологической процедуре приготовления эликсира, Гэ Хун, однако, считает, что снадобье, будучи “одухотворенным” (*шэнь, лин*) не получится без соблюдения норм ритуальной чистоты и совершения обрядов, постов и

жертвоприношений покровительствующим божествам (подробнее см. Торчинов Е. А., 1988, с. 204—205).

В основе алхимической процедуры—многократная перегонка смеси, каждый цикл которой делает эликсир более действенным. Ряд эликсиров изготавливается в запечатанной реторте при ее нагревании и последующем закапывании в землю.

Помимо алхимии Гэ Хуну принадлежит чрезвычайно интересное наблюдение из области аэродинамики. Описывая в главе 15-й “нэй пянь” (Цза ин—“Смешанные отражения”) способы полета (в основном магические) и быстрого перемещения на дальние расстояния, Гэ Хун пишет: “Некоторые делают “летающие колесницы” (*фэй чэ*) из внутренней части ствола дерева жужуба (китайский финик.— *Е. Т.*). Полосы бычьей кожи прикрепляются к вращающимся лопастям, чтобы привести в движение этот механизм (*цзи*)” (см. Гэ Хун, 1954, с. 70). По существу, здесь описан (без описания двигателя) летательный аппарат типа вертолета. Во всяком случае, это первое в истории науки описание принципа действия воздушного винта. Далее Гэ Хун говорит о том, что знание об этом пришло не от простых людей (*су*), а от бессмертных (*сянь*), и описывает принципы полета летательного аппарата тяжелее воздуха: он летит, опираясь на воздух. Гэ Хун имеет в виду так называемую “твердую пневму” бессмертного мира “Великой чистоты” (*тай цин*), расположенного на высоте 40 верст (*ли*) от земли. Впрочем, здесь он пользуется открытием “Чжуан-цзы” (см. главу I Сяояю — “Беззаботное скитание”): мифическая птица Пэн опирается на ветер и взлетает; чтобы нести ее могучие крылья, нужен мощный ветер.

Дж. Нидэм предполагает, что первые опыты с воздушным винтом в Европе, положившие начало авиации современного типа (1784 г.—Лонуа и Биенвенью; 1792 г.— Дж.Хейли), косвенно связаны с идеей Гэ Хуна: им предшествовали наблюдения над популярной в XVIII в. игрушкой — “китайским волчком”, использовавшим принцип винта (см. Нидэм Дж., 1965, с. 582—583).

Трактат “Баопу-цзы” содержит огромный объем информации по истории алхимии. И вместе с тем это не эзотерический трактат типа “Цань тун ци”, а скорее популярная книга по Основам даосизма. Прагматика текста — ознакомление лиц, которым судьба (влияние звезд) уготовила возможность обретения бессмертия, с даосизмом, дабы, получив элементарные представления о нем, они могли бы приступить к серьезной практике под руководством опытного наставника. Отсюда и пропуск многих существенных для проведения эксперимента деталей в алхимических рецептах Гэ Хуна.

Из китайских алхимиков периода Наньбэйчао (IV—VI вв.) следует также упомянуть Тао Хувдзина (456—536 гг.).

Тао Хунцзин принадлежал к аристократическому роду, что позволяло ему начать придворную службу. Однако, познакомившись с учением школы Маошань, он покидает двор и становится отшельником, известным под псевдонимом Хуаян Иньцзюй (Отшельник из Хуаян). Последний период своей жизни он проводит почти исключительно в скиту на горе Маошань близ современного Нанкина. Однако он сохраняет благорасположение лянского императора У-ди, для которого неоднократно готовит лекарства и эликсиры. Последнее особенно замечательно, если учесть, что У-ди был ревностным буддистом, провозгласившим себя “императором-бодхисаттвой” и даже подвергшим даосизм гонениям, направленным прежде всего против отшельников (Стрикман М., 1978). В истории науки Тао Хунцзин известен не только как алхимик, но и как медик-фармаколог. Ему принадлежит ряд сочинений, из которых наиболее известен

трактат “Речи совершенных” (Чжэнь гао), представляющий собой запись медиумических речений адептов школы Маошань.

На всей алхимии Тао Хунцзина лежит отпечаток влияния маошаньского даосизма. Именно в рамках Маошань (возникла около 364 г.) начинается процесс интериоризации алхимии— средство “внешней алхимии” должно трансформировать внутренний мир, психику адепта—Отсюда интерес адептов Маошань к галлюциногенам, использовавшимся в процессе меди- тативного созерцания: Все в большей и большей степени созерцание процесса трансформации веществ начинает подменять прием конкретного снадобья, поскольку сам алхимический опыт, рассматривавшийся как моделирование космоса, приобретал самодовлеющую значимость как средство совершенствования. Вместе с тем адепты Маошань не прекратили и употребление эликсиров, причем готовились и заведомые яды как средство для обретения бессмертия через “освобождение от трупа” (*ши цзе*)—т. е. через смерть с предполагавшимся последующим воскресением трансформировавшегося тела. Для маошаньских эликсиров характерно также сочетание ингредиентов органического и неорганического происхождения.

Говоря об алхимии Тао Хунцзина, Дж. Нидэм особенно подчеркивает описание им изготовления Хлоридов ртути (типа каломели Hg_2Cl_2). Он отмечает, что в Европе широкое применение хлоридов ртути относится только ко времени парацельсовского переворота в медицине (XV в.), хотя сам способ их приготовления известен с XIII в. В Китае же хлориды ртути были широко распространены еще в раннее средневековье (Нидэм Дж., 1976, с. 123—129). Описаны им также соединения мышьяка.

После объединения Китая в единое государство при династиях Суй и Тан начинается новый этап истории алхимии, связанный с обобщением данных предшествовавшего периода и усовершенствованием технического аспекта алхимических процедур. Виднейшим алхимиком этого периода стал Сунь Сымо (Сунь Сымяо, 581— 682),

Сунь Сымо более знаменит как врач, а не как алхимик, что вполне естественно, если учесть тесную связь между медициной и алхимией в Китае. Его главным алхимическим трудом является текст “Тай цин дань цзин яо цзюэ” (“Основные наставления по Канону Высшей чистоты”), детально проанализированный Н. Сивином (Сивин Н., 1968). Язык описания у Сунь Сымо весьма прост и рационален; он избегает усложнейной символики и метафоризма, характерного для Вэй Бояна и поздних текстов. По существу, он прибегает к подобному языку только дважды: один раз обозначает киноварь и свинец триграммами “ли” и “дуй” и один раз использует термин “текучий крепкий снег” (*лю гэнь сюе*) для обозначения каломели (Hg_2Cl_2). Из описанных Сунь Сымо алхимических операций следует отметить процесс кальцинации ртути и непрерывный цикл окисления и восстановления ртути при температуре около 630° . Большинство эликсиров, описанных Сунь Сымо, весьма токсичны и включают в себя ртуть, мышьяк и другие яды. Интересно, что Сунь полностью понимал это, подтверждением чего являются не только его прямые указания, но и значительно меньшая дозировка данных веществ в лекарствах, нежели в эликсирах. Видимо, предполагалось, что, продвигаясь по пути бессмертия, адепт становится неуязвимым для яда, воспринимая лишь его целительные свойства (ср. тезис Парацельса о том, что целительные свойства лекарств прямо пропорциональны их ядовитости; Нидэм Дж., 1976, с. 135). В связи с этим следует отметить, что смерть нескольких танских императоров, увлекавшихся алхимией, наступала именно от отравления большими дозами тяжелых металлов в эликсирах, составленных малоквалифицированными (или же просто шарлатанствующими) придворными алхимиками (профессиональные алхимики, как правило, принимали эликсиры малыми,

почти гомеопатическими дозами, что растягивало стимулирующее их действие и отдаляло опасные для жизни стадии отравления).

После Сунь Сымо “внешняя” алхимия не дала больше таких выдающихся деятелей, как он, Тао Хунцзин или Гэ Хун. В целом для танской эпохи характерно стремление к систематизации имевшихся в области алхимии знаний, что проявилось в появлении первых словарей по алхимии. Первым из них стал словарь Мэй Бяо “Ши яоэр я” (“Синонимический словарь минералов и снадобий”, 806 г.); см. “Дао цзан”, т. 894.

В этом словаре приводятся ряды синонимических терминов, что отражало начавшуюся вызревать тенденцию к метафоризму и символизму в языке описания алхимии.

В качестве примера приведем статью “киноварь” (с учетом перевода Нидэм Дж., 1976, с. 153—154): “Киноварь (*дань ша*) называется также „сперматической энергией солнца” (*жи. цзин*), „истинным жемчугом” (*чжэнь чжу*), „песком бессмертных” (*сянь ша*), „ртутным песком” (*хун ша*), „красным императором” (*чи ди*), „великим яя” (*тай ян*), „крово-красным песком” (*чжу ша*), „крово-красной птицей” (*чжу няо*), спускающимся с холма крово-красным ребенком” (*цзян лин чжу эр*), „крово-красным ребенком вишнево-красного дворца” (*цзян гун чжу эр*), „сперматической энергией красного императора” (*чи ди цзин*), „костным мозгом красного императора” (*чи ди суй*) и „красным воробьем” (*чи цяо*)”.

Несколькими годами позже появился еще один аналогичный компендиум, составленный Чжао Найанем (Чжи И-цзы, или Цин Сюй-цзы), под названием “Компендиум высших драгоценных записей о свинце, ртути, дереве и металле” (“Цянь хун цзя гэн чжи бао цзи Чэн”) — см. “Дао цзан”, т. 912.

В поздний период правления династии Тан “внешняя” алхимия постепенно начинает приходить в упадок, уступая место парафизиологической (йогической) “внутренней” алхимии, история которой—тема самостоятельного исследования.

КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ И АЛХИМИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ДРУГИХ КУЛЬТУР

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 сам-хита”, “Гхеранда самхита”, “Хатха йога прадипика”), тесно связанные с тантрическими традициями, говорят о “неразрушимом теле” — *сиддха деха*, т. е. “тело адепта”. (Элиаде М., 1958, с. 282). Фактически идеал легендарных индийских чудотворцев — сиддхов и натхов заключался в обретении не только духовной свободы, но 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” (*анаква*) и “зрелые” (*наква*). Последние обретаются благодаря практике йоги и поэтому называются “йогическими телами” (*йога деха*), т. е. здесь используется по преимуществу алхимический мотив “зрелых” и “незрелых” металлов, которым в данном случае уподобляются тела.

В дневной Индии, как и в Китае, практиковались дыхательные упражнения, сексуальная гигиена (практика воздержания от эякуляции) и алхимия во имя обретения здоровья, долголетия и бессмертия. В Индии первые упоминания 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 систематические алхимические концепции излагаются еще позднее — в трактатах школы “расаяна” (“колесница ртути”). Но отождествление золота и бессмертия возникает еще во времена ранней брахманической прозы—в “Шатапатха брахмане” (VIII в. до н. э.). Однако, безусловно, после упанишад и буддизма поиски “физического бессмертия” не могли быть целью большинства индийских аскетов. Подчеркивание хатха-йогинами, тантриками и алхимиками телесного здоровья, долголетия, паранормальных способностей и физического бессмертия, безусловно, 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, как в Китае. Вместе с тем 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 (Филица, 1937, с. 120). Вместе с тем во многих даосских текстах алхимического характера можно обнаружить влияние тантризма. Элементы тантризма вобрала в себя традиция Маошань. О контактах между даосами и тантристами свидетельствует Дунь-хуанская рукопись “Чжэнь гао” Тао Хун-цзина с аннотациями на тибетском языке. С периода династии Мин в “Дао дзан” включаются некоторые тантрические тексты (например, “Сутра павлина”). Заметны тантрические влияния и на поздние тексты “внутренней” алхимии (Уэлч Х., 1969/1970, с. 122). Влияние алхимии сильно сказалось и на буддийских тантрических ритуалах.

В известной степени эти ритуалы, сохранившиеся в тибето-монгольском буддизме (ламаизме) вплоть до настоящего времени, напоминают алхимический ритуализм (т. е. алхимическое делание как ритуал) китайских алхимиков-теоретиков. В качестве примера приведем фрагмент из ритуального текста индийского буддиста VIII в. Буддхаджняны, сохранившийся на тибетском языке под названием “Ритуал жертвоприношения при почитании учителя” (Bla-ma mchod — p'ai tsogs — mchod 'bul-ba'i cho-ga bzugs-so; 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 Дхармакаи, покоящей все исходящее//Над колеблемым ветром пылающим огнем// На подставке из человеческих голов, а “АХ” — в обозначенном черепе — канале (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 каждый 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 10 направлений, 3 ваджры (здесь! три снопа лучей света, представляемых йогиним 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 напояющее его дарующей бессмертие амритой, которая здесь символизирует просветление.

Здесь 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 ятрохимического направления (берущего начало от Арнольда из Виллановы и Роджера Бэкона, XIII в., и расцветшего в XVI в. у Парацельса). Не углубляясь в эту проблему, обратимся к рассмотрению типологической близости алхимии Китая и Европы.

Прежде всего следует обратить внимание на общность методологических установок китайского и европейского алхимика. И для европейского алхимика основа его науки—признание универсальности перемен, превращений и учение о единстве мира.

Чтобы не быть голословным, обратимся к комментарию на “Изумрудную скрижаль” Гермеса Трисмегиста (важнейшего “общетеоретического” текста западной алхимии (см. Рабинович В. Л., 1979, с. 369), написанному в XIV в. алхимиком Гортуланусом Садовником (Клоссовски, 1973, с. 15—16).

Комментируя фразу “Скрижали”: “То, что внизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу, чтобы было возможно совершать чудеса единой вещи”, Гортуланус говорит, что философский камень разделен на две важнейшие части посредством *Magisterium'a* (Делания), причем совершенная часть поднимается ввысь, а несовершенная остается внизу. Таким образом, ясно, что здесь речь идет о выделении в изначальном хаосе двух принципов, причем активный поднимается вверх (как в космосе, так и в его алхимической модели — реторте), а пассивный, грубый остается внизу (ср. общее для самых различных школ китайской философии учение, поддерживаемое всей даосской традицией, о выделении в первозданном хаосе “Великого предела” двух форм проявления, переходящих друг в друга: инь-ян, инь-ци и ян-ци).

В комментарии Гортулануса на слова “Скрижали”: “И как все вещи вышли из Одного, вследствие размышления Одного, так все было рождено из этой единственной вещи”, интересны две его мысли: Одно—это хаотический шар, или хаотическая масса, и из этой массы, из этой “единственной вещи” (первоматерии—*Materia prima*) и вышли все вещи (Гортуланус, правда, признает толчок со стороны внеположного “первома-терии” бога, что чуждо даосской традиции, рассматривающей процесс развертывания Дао-Сокровенного как имманентный).

Другой важной стороной европейской теории алхимии является учение о взаимопереходе элементов (первозлементов, стихий) друг в друга (имеются в виду четыре стихии древних греков плюс эфир, всепроникающее начало). Греческая теория первозлементов и египетская технология “псевдотрансмутаций” были соединены в древней Александрии, а затем развиты арабскими алхимиками (Джабиром, ар-Рази и др.). Интересно, что связь алхимии с технохимическими псевдотрансмутациями (практика амальгамирования) можно проследить не только на позднеантичном, но и на китайском материале. Так, Гэ Хун в гл. 4 “Баопу-цзы” неоднократно говорит о том, что тигель (котел) для приготовления того или иного эликсира должен быть медным или латунным, а затем его следует покрыть ртутью, и получается сереброподобная амальгама (Гэ Хун, 1954, с. 19). Вместе с тем и само амальгамирование было для Гэ Хуна (как и для алхимиков эллинистического Египта) формой несовершенной трансмутации, при которой

неблагородный металл превращается в золото (или серебро) только по видимости: “Ложная трансмутация бывает в тех случаях, когда железо натирают веществом “цэнцин” (малахит) и оно тогда краснеет, уподобляясь бронзе, или когда серебро превращают посредством белка куриных яиц, отчего серебро становится желтым, как золото. В таких случаях вещество снаружи изменяется, но внутренней трансмутации не происходит” (*бянь эр бу хуа*)— 16 гл. “О желтом и белом”.

Подобные фрагменты проливают определенный свет на проблему происхождения алхимии. По-видимому, алхимия родилась из соединения технохимической практики амальгамирования (столь совершенной, что сам” ремесленники-технохимики, видимо, стали рассматривать амальгамирование как реальное пресуществление металла при помощи посредника — “философского камня” алхимиков, что совершенно не удивительно при уровне теоретической химии того времени, когда наличие одинаковых или близких друг другу качеств у металла и его имитации было достаточным основанием для признания реальности трансмутации (Нидэм Дж., 1974, с. 71). Впоследствии произошло соединение этих технохимических операций с космологическими и онтологическими концепциями и построениями неоплатоников, гностиков, герметистов и неопифагорейцев в средиземноморском районе и даосов в Китае. В результате появилась алхимия как специфический культурный феномен, не сводимый к технохимическим процедурам, к “протохимии”. Еще в IV в. современник Гэ Хуна епископ Немезий писал, что для предотвращения разрушения элементов бог мудро создал элементы переходящими друг в друга, причем возможно и обратное превращение. Не трудно видеть очевидную близость этого учения китайской концепции переходящих друг в друга пяти первоэлементов—модальностей инь-ци и ян-ци.

Как в Китае, так и в Европе типологическое родство обнаруживается в понимании алхимии как космотворческого процесса. Алхимик создавал в своей реторте, тигле, модель мира и мироздающих процессов. Алхимический космос предстает единым целостным организмом, пронизанным “вселенской симпатией” или “сродством видов” (*тун лэй*). Алхимия воспроизводит космос (особенно ясно говорится об этом в рецептах позднего средневековья, прямо обещающих адепту раскрытие тайн макрокосмоса посредством этой модели) и “совершенствует” эту модель, “одухотворяет” ее. В даосской алхимии эта черта алхимического мировоззрения выступает с особенной очевидностью. В мироздании, как уже говорилось выше, происходят многочисленные метаморфозы, ведущие к образованию эликсира бессмертия. Алхимик-даос “моделирует” этот процесс и “ускоряет” его (Уэлч Х., 1969/1970, с. 115).

Еще более четко эта особенность алхимии прослеживается в даосском учении о “внутренней” алхимии (*нэй дань*), основывающейся на тезисе о подобии макрокосма и человеческого тела — микрокосма. Практика “внутренней” алхимии является алхимическим “ускорением” процессов, протекающих в микрокосме и аналогичных макрокосмическим (см. выше), “усовершенствованием”, “одухотворением” микрокосма.

О роли золота в алхимии написано чрезвычайно много, фактически ни одна работа по алхимии не проходит мимо ее золотоискательной стороны. Однако алхимику важно не золото как таковое, а золото как принцип, цель бытия мира, ибо все металлы—это золото в потенции, это не осуществленное, или “больное” золото. Поэтому алхимик занимается как бы “целением металлов” (алхимический процесс), выступает как завершитель работы природы. Вместе с тем в золоте для алхимика важна прежде всего его “золотость”, золото как символ совершенства и “золото” как металл не противопоставлены, одно проясняется через другое, в золоте, металле, видится “принцип” “совершенства совершенного космоса” и наоборот. Короче говоря, золото одновременно выступало и как предмет, и как

принцип, образ золота (как и другие образы, характерные для алхимического стиля мышления) был для алхимика формой восприятия действительности как сущей, так и должнствующей существовать. Учение о том, что все металлы суть “несовершенное” золото, было хорошо известно в Китае и других странах Дальнего Востока. Так, по свидетельству М. Элиаде, у вьетнамских крестьян существовала поговорка: “Бронза — мать золота” (Элиаде М., 1958, с. 287). Золото и в природе (по мнению алхимиков) порождается бронзой, “дозревающей” до него. Но если в естественных условиях этот процесс требует многих лет, то в алхимическом смысле он значительно ускоряется. Таким образом, в Китае и в Европе алхимик оказывается творцом алхимического космоса, алхимической модели космоса. Он “целитель” “больных” металлов, приводящий их к “здоровью” — золоту, которое, будучи золотом алхимическим, “одухотворенным”, чуждым всякой коррозии и не знающим разрушения, приносит бессмертие и вкушающему адепту (Рабинович В. Л., 1979, с. 136—137).

Чрезвычайно похож и перечень веществ, употреблявшихся алхимиками на Западе и в Китае, а также символика этих веществ (ртуть, сера, киноварь, свинец, сурьма, реальгар и т. д.). Сера выступает как активное мужское начало (воплощение и вместе с тем символ ян-ци в китайской алхимии), ртуть — как пассивное, женское. Киноварь — алхимический андрогин, гармоническое сочетание, нераздельное единство — целостность мужского и женского, инь и ян. Эта символика есть и в Китае, и в Европе. Именно в силу того что киноварь является символом (и, повторяем, воплощением единства космических сил, их гармонии), она и играет такую роль в алхимии (становясь даже синонимом цели процесса — эликсира бессмертия, как реальное вещество (во “внешней” алхимии) или как аллегория (в парафизиологической технике “внутренней”) . То же и в Европе.

Вот что пишет Роджер Бэкон: “Два начала составляют все металлы, и ничто не может соединиться с металлом или трансформировать его, если само не будет составлено из этих начал. Таким образом, простой здравый смысл принуждает нас взять для изготовления нашего философского камня ртуть и серу... Но ни ртуть, ни сера не могут в одиночку зародить металлы, а только путем соединения друг с другом они порождают и их многочисленные минералы. Здесь очевидно, что и наш камень должен родиться и сам из соединений этих двух начал... Этот последний секрет чрезвычайно драгоценен и очень сокровенен. Над каким минеральным веществом, ближайшим между всеми, нужно прямо оперировать?” (Рабинович В. Л., 1979, с. 139). Вывод алхимика: нужно либо найти природную киноварь, либо изготовить ее, сплавляя ртуть и серу, одновременно и вещества, и родительские принципы (Рабинович В. Л., 1979, с. 140). Но сколь бы ни были велики параллели между китайской и европейской алхимией, необходимо указать и на некоторые существенные различия. Главное отличие китайской алхимии от европейской состоит в ее исключительной направленности на обретение бессмертия и совершенства. В Европе этот момент, впрочем, всегда присутствовавший в алхимических сочинениях, был далеко не главным, что, видимо, было связано с господством христианского мировоззрения с его догматом телесного воскресения и вечной жизни праведных после “Страшного суда”, что, понятно, делало поиски бессмертия второстепенным занятием европейского алхимика. Только с XVI в., в связи с кризисом средневекового мировоззрения, алхимия все больше превращается в ятрохимию и, начиная с Парацельса (1493—1541 гг.), поиски долголетия и бессмертия через алхимию приобретают большое значение для алхимиков. В Китае же алхимия всегда была (или стремилась быть) ятрохимией.

Интересно, что, подобно китайским алхимикам, Парацельс придает большое значение “питьевому золоту” (коллоидный раствор золота красного цвета, ср. *цзинь*). Алхимия Парацельса замыкается на человеке — микрокосме. Речь еще идет о “целении металлов”,

но главное— исцеление человека средствами ятрохимии, и трансмутируется теперь сам исцеляющийся организм (Рабинович В. Л., 1979, с. 287).

Большую роль в алхимии Парацельса играет и воздействие на духов (духи Архея, арканы), магия. Любопытно сравнить некоторые фрагменты из сочинений Парацельса и из “Баопу-цзы”. У Парацельса речь идет о качествах алхимика, у Гэ Хуна — о чертах отшельника и алхимика. Парацельс: “Они не предаются лени, не ходят в гордых одеждах... Но прилежно занимаются своими работами, обливаясь потом у своих печей. Они не тратят времени на развлечения, но преданы своим лабораториям. .. они покрыты сажей, подобно кузнецам и рудокопам, и не гордятся чистыми, красивыми лицами (Рабинович В. Л., 1979, с. 171).

Гэ Хун: “После обретения совершенства Дао-Пути совсем не останется ничего, что нужно свершать, до обретения же этого совершенства нет ничего, что не надо было бы свершать. Добывать снадобья из трав и деревьев, с прилежанием трудиться в горах и болотах, готовить пилюли — все это требует огромных усилий. Для этого поднимаются в горы и переправляются через опасные пропасти, не предаются праздности ни днем, ни ночью. Не имеющий совершенной воли не может стать долговечным, а тем более это относится к желающим изготовить “золотой раствор” и “перегнанную киноварь” и подняться к небесам” (Гэ Хун, 1954, с. 94).

Другим отличием европейской алхимии от китайской является определенная теистическая окраска западной алхимии, чуждая адептам даосской алхимии. Если для алхимика даоса мир, его развертывание и его трансформация регулируются имманентным законом, то для западноевропейского алхимика причиной и направителем вселенской эволюции является стоящий над и за миром трансцендентный Бог — Вседержитель. Однако алхимия значительно смягчает христианский теизм отцов церкви и философов-схоластов (зачастую тоже алхимиков), все больше и больше сближая его с пантеизмом. Недаром один из основных мотивов алхимического “евангелия” — “Герметического Корпуса” — учение о божестве, воплощенном в вещах (“Природа—это бог в вещах”, —воскликнет в конце XVI в. Джордано Бруно, философ, тесным образом связанный с герметической традицией), учение о божественности и богоподобности живого и единого алхимического космоса. Кроме того, сам алхимик оказывается если не богоравен, то богоподобен:

он выступает в алхимической модели мира как бог-творец и мироустроитель, промыслитель макрокосмической модели, а также микрокосма (Рабинович В. Л., 1979, с. 318).

Следовательно, несмотря на определенные и несомненные различия, основные принципы западной и китайской алхимии представляются имеющими безусловную типологическую общность. Однако несомненно, что для полного решения этой задачи необходимы многочисленные исследования конкретных китайских и европейских алхимических текстов.

Таким образом, сопоставление ряда методологических принципов китайской алхимии с фундаментальными концепциями средневековой и ренессансной европейской алхимии, возможно, позволит глубже понять алхимию как сложный и противоречивый феномен культурной жизни народов разных регионов земного шара в определенные периоды их историко-культурного развития.

* Данный раздел ранее публиковался в виде отдельной статьи в альманахе “Петербургское востоковедение. Вып. 2, СПб, 1992, с. 272—315.

Говоря о содержательном наполнении даосского учения, следует прежде всего охарактеризовать его как целостную мировоззренческую систему. Подобная целостность, безусловно, присуща даосизму, хотя в силу ряда рассматриваемых ниже причин само учение практически не становилось (за исключением отдельных попыток в XI—XII вв.: составление онтологии “Юньцзи” и Проект создания “Истории даосизма”, “Даоши”) объектом рефлексии со стороны своих последователей, что привело к отсутствию как разработки историко-философской проблематики в рамках даосизма, так и четкого структурирования мировоззренческой системы в пределах даосской традиции.

Поэтому такого рода система является во многом результатом научной реконструкции современного исследователя. Осуществление пробной реконструкции и ее осмысление с позиций современного научного знания и представляется окончательной целью исследования даосизма.

Разумеется, эта задача не может быть сколько-нибудь окончательно выполнена в данном труде, цель которого скорее обобщить существующую в настоящее время информацию и заложить основу для последующей работы по исследованию истории даосизма, предполагающей первоначально реконструкции синхронных версий даосизма на основе изучения фундаментальных для каждого среза памятников. Соединение синхронных реконструкций в хронологической последовательности должно быть приведено к диахронной реконструкции и в конечном итоге — к созданию научной истории даосизма, предварительный абрис которой будет предложен во второй главе книги. Завершающий же данную главу проект периодизации истории даосизма с выделением, узловых пунктов его эволюции, по существу, направлен на научное определение синхронных срезов развития даосизма, ключевых для реконструкций его синхронных версий. Изложенная выше методика, предложенная в рамках буддологических исследований В. И. Рудым, представляется полностью адекватной задачам, стоящим и перед даологическим исследованием.

Что касается последнего этапа реконструкции, то он, видимо, предполагает определенное абстрагирование от диахронической конкретики на основе ее обобщения и определенной идеализации и конструирование на данной основе некоей модели даосского мировоззрения как такового.

По всей видимости данная модель в целом должна быть близка реконструкциям поздних синхронных версий в силу действия принципа единства логического и исторического, поскольку поздние версии с необходимостью будут содержать в себе в снятом виде результаты предшествующего развития. Однако различие между этими двумя типами реконструкций заключается в том, что в завершающей модели все существенные результаты и моменты ранних этапов эволюции должны быть развернуты и полностью эксплицированы. Научная интерпретация данной модели и будет завершающей операцией в изучении всей целостной системы даосского мировоззрения как сложного идеологического комплекса.

На данном этапе работы представляется возможным в соответствии с целями настоящего исследования предложить предварительную модель даосского идеологического комплекса в качестве гипотетической основы позднейших этапов изучения даосизма.

Представляется плодотворной попытка рассмотрения даосизма в рамках разработанной В. И. Рудым теории структурного полиморфизма, включающего в себя три относительно

автономных, но взаимообуславливающих уровня: религиозной доктрины, философского дискурса и психотехники. Однако необходимо более четко конкретизировать данную теорию в ее применении к даосскому материализму.

В индийских религиозно-философских системах, на основе анализа которых и была разработана теория структурного полиморфизма, предметом философии выступала психология, что вытекало из природы носителя философского знания в Индии — монаха-аскета и его ценностной установки на мокшу (нирвану) — “освобождение”. Соответственно, психотехника поставляла сырой материал для философствования, а религиозная доктрина, представленная набором полисемичных идеоло-гем, указывала направление и границы дискурса, не отменяя, однако, его определенную автономность. Раннее развитие дискурса и его эмансипация от дофилософских форм общественного сознания создали основу для четкого размежевания трех структурных уровней и преодоления архаического синкретизма.

В Китае картина была существенно иной. На раннем этапе становления философии носителем философского знания выступали так называемые “ши”, “ученые мужи”, прообраз служилого чиновничества периода империи (о “ши” см. Малявин В. В., 1983, с. 105—157; он же, 1985, с. 50—55). Отсюда и иной предмет традиционной китайской философии. Уже стало трюизмом говорить о ее специфически этическом или этико-политическом характере. И действительно, даже характерные для китайской традиции проблемы космологии и натурфилософии ставились, как правило, в этически значимых контекстах и имели соответствующие импликации.

Столь же хорошо известна и относительная неразработанность гносеологической (и логической), а также и психологической проблематики в традиционной китайской мысли. Не углубляясь в суть проблемы, являющейся предметом сугубо специального историко-философского исследования, условно и гипотетически определим предмет традиционной китайской философии (и даосской в частности) как натурфилософскую антропологию (в связи с неразведенностью или, по крайней мере, взаимосвязанностью космологической и этико-политической проблематики).

Другой важной чертой китайской философии (причем к даосской это относится в особой мере) был ее архаически-синкретический характер, чему способствовали и многочисленные экстрафилософские факторы (во многом — символически образный характер иероглифической письменности, к тому же мало пригодной для повышения терминованности философского текста из-за обязательного наличия в иероглифе и его лексическом референте значений обыденного языка; хрестоматийный пример: дао — а) путь, закономерность, принцип; б) дорога, обычный путь; в) глагол “говорить”).

В целом она (в том числе в полисемии языка описания, в символическом характере своего понятийного аппарата, в своем натурализме и особенностях логических операций, а также в ярко выраженном классификационизме и нумерологичности — см. Кобзев А. И., 1986, с. 43—52) отразила и зафиксировала этап перехода от дофилософских форм мышления (прежде всего мифопоэтического—В. Н. Топоров, 1967, 1971) к стадияльно более позднему логико-дискурсивному мышлению. Характерно, что эти исторические типы мышления не разведены в китайском философском (и шире — идеологическом тексте), вступая в отношения суперпозиции, взаимоналожения и взаимоперехода.

Особенно сказанное выше относится именно к даосизму — учению, более непосредственно связанному с религиозным мировоззрением вообще и архаическими верованиями в частности, чем большинство других школ и направлений китайской

традиционной идеологии. Как уже многократно говорилось, даосская философия никогда не представляла собой самодовлеющего целого, будучи составной частью становящейся религиозной традиции, квалифицированной в качестве национальной китайской религии.

Все сказанное позволяет заключить, что в даосской философии идеологический синкретизм (“философский символизм”) представлен наиболее ярко, что обусловлено суперпозицией стадияльно различных типов мышления (концепция типов взаимодействия исторических типов мышления и соответствующая терминология разработаны Е. П. Островской в ее исследованиях буддийской космологии (Островская Е. П., 1987, с. 199—201).

В даосских философских текстах читатель не найдет разработанной системы логической аргументации. “Дао-дэ цзин” как текст “откровения” (каковым он воспринимается в средневековом даосизме) излагает, “вещает”, а не доказывает. В “Чжуан-цзы” элементы дискурса представлены шире (как правило, это полемический дискурс, связанный с критикой оппонентов — прежде всего “школы имен” — мин цзя с ее наибольшей в древнем Китае склонностью к эпистемологии и лин-гвофилософии), но и “Чжуан-цзы” иногда предпочитает иллюстрировать то или иное положение примером или одной из своих знаменитых притч, а не доказывать его логически.

По предмету, таким образом, ранние даосские памятники безусловно являются философскими, но по форме и методу они не могут быть отнесены к сугубо логико-дискурсивным текстам. Сказанное еще раз демонстрирует некорректность противопоставления якобы “чистой” философии ранних даосских текстов памятникам религиозной философии более позднего даосизма.

Представляется правомерным вывод, что типологически (в перспективе развертывания историко-философского процесса) даосские философские тексты класса “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы” соответствуют идеологическому синкретизму и “философскому символизму” “Упанишад” в Индии и текстам досократиков в древней Греции, когда “миф” и “логос” еще не разделились окончательно. Подробнее этот тезис будет обоснован ниже при анализе конкретных текстов.

Можно, правда, возразить, что применительно к древнекитайской идеологии нельзя говорить о мифологическом или ми-фопоэтическом типе мышления, поскольку вопрос о наличии в Китае собственно мифологии остается дискуссионным. Во всяком случае, в Китае не зафиксирована развитая система мифологических представлений, и поиски ученых в данном направлении ограничиваются, по существу, выделением мифологического субстрата в китайской культуре.

Однако следует отметить, что мифологическое мышление (и его промежуточные варианты) не предполагают непереносимого наличия подобной системы. Не она является предпосылкой наличия такового, а как раз напротив, мифологическое мышление является основой формирования мифологических систем, хотя может проявиться и иным образом, как это и имело место в Китае.

Здесь рано начинается переход к дискурсу, и именно в силу этого логико-дискурсивный тип мышления остается тесно переплетенным с мифопоэтическим мышлением, отнюдь не исчезнувшим к тому времени.

Данная ситуация и приводит к отмеченной выше суперпозиции, проявившейся наиболее ярко в космологических и космогонических построениях, наиболее соответствующих

такому способу сочетания двух типов мышления и чрезвычайно характерных для китайской философии вообще и даосизма в частности.

Особо следует рассмотреть вопрос психотехники. Прежде всего представляется важным отметить, что ввиду отличия направленности даосской философии от индийской, психотехника не выполняла в ней функции поставщика сырого материала для философствования. Равным образом отсутствовала и философская рефлексия (во всяком случае, в развитой форме) на психотехнические процедуры.

Все это, впрочем, не мешало даосизму обладать достаточно развитой “эмпирической” психотехникой, т. е. набором средств и приемов для достижения определенных измененных состояний психики, оценивавшихся традицией в качестве “совершенных”, “просветленных” и т. п. Существовала (особенно в позднем даосизме) и большая литература, посвященная описанию такого рода метода.

Даосская (и в основе общекитайская) концепция человека как целостного психосоматического организма и базирующаяся на ней сотериологическая идея обретения бессмертия также придавали психотехнике ряд специфических особенностей. Поскольку высшая цель даосизма — бессмертие — не могла трактоваться как некое только психическое состояние, даосская религиозная практика включала в себя два основных компонента: “упражнения для тела” и “упражнения для духа”, трансформировавшиеся к XI в. в учение об одновременном совершенствовании природной сущности (син) и жизненности (мин). Следовательно, даосская религиозная практика включала в себя наряду с техникой медитативного созерцания и различные гимнастические, дыхательные и тому подобные упражнения, а также (на значительном отрезке своей истории) — лабораторную (“внешнюю”) алхимию. Хотя приемы такого рода были широко известны и в индийской йоге, семантика их была существенно иной, равно как их функции в структуре религиозной практики в целом.

В исторической перспективе ситуация с психотехникой видится следующим образом. Первоначально, еще, видимо, в рамках разлагающегося шаманского комплекса, существовала техника достижения экстатических состояний, описывавшихся метафорой полета и оценивавшихся как сакральные (именно эта линия становления психотехники отражена в “Чжуан-цзы”).

С другой стороны, существовали архаические верования в возможность бесконечного земного продления жизни посредством диетических ограничений и выполнения определенного комплекса физических упражнений типа “дао инь”, практиковавшихся, видимо, в отшельническом уединении (критически они оценены в том же “Чжуан-цзы”).

На рубеже эпохи Чжань-го (IV—III вв. до н. э.) обе эти тенденции приходят в контакт, порождая концепцию “сяня” — бессмертного гения, но сохраняют определенную автономию, поочередно преобладавая в ту или иную эпоху. В рамках первой концепции формировалась “внутренняя” алхимия, т. е. психотехника в наиболее беспримесном варианте (оформившаяся в систему, однако, довольно поздно под влиянием методологии и языка описания лабораторной алхимии). В рамках второй — собственно лабораторная, “внешняя” алхимия.

В средние века, во многом под влиянием буддизма, возобладала первая тенденция, приведшая к усилению собственно психотехнического элемента в даосской религиозной практике и психологизации учения об обретении бессмертия, что, однако, не привело к полному элиминированию упражнений физиологической ориентации, что дает основания

пользоваться не только термином “психотехника”, но и более широким “психофизиотехника”.

К ней непосредственно примыкал также литургический (культовый) символизм, особенно в рамках традиции “Небесных наставников”, смоделированный в соответствии с парадигмой психофизиологической (“внутренней”) алхимии, поскольку в ритуале все этапы “внутренне-алхимического” действия приобретали вещественную демонстративность и пространственную протяженность.

Говоря о религиозной доктрине даосизма, следует еще раз подчеркнуть ее аморфность и неопределенность. Подобно тому, как в текстах нет систематического изложения даосской философии и она (как система) должна реконструироваться, нет в даосизме и сформулированного доктринального кодекса.

Таковой отсутствует не только в виде символа веры, но даже и в виде таких формулировок, как “четыре благородные истины” буддизма, и потому доктрина также должна реконструироваться на основе материала многочисленных текстов “Дао цзана”. Доктринальная аморфность даосизма усугублялась и имплицитно присутствующей в даосизме концепцией продолжающегося откровения (неприемлемой по существу только для “Небесных наставников”), что делало возможным появление новых направлений, базировавшихся на своих специфических текстах.

Таким образом, даосизм как идеологическое направление может рассматриваться в качестве сложного синкретического образования, включающего в себя религиозную философию, религиозную доктрину и психофизиотехнику, к которой непосредственно примыкает культовая ритуальная практика. Вместе с тем данные уровни не разграничены достаточно четко ни на уровне макроструктуры всего целого даосского учения, ни на уровне микроструктуры отдельного формообразующего элемента этого целого. Последнее хорошо видно на примере рассмотренной выше специфики даосской философии с ее суперпозицией философии и дофилософских форм общественного сознания. Поэтому можно говорить не столько о полиморфизме, сколько о синкретизме даосской идеологии, хотя в ходе исторического развития тенденция к дифференциации уровней непрерывно возрастала.

8. □ □ □

Реконструкция целого даосской идеологии предполагает прежде всего обращение к философскому уровню даосизма. Философия, обладая по определению степенью максимальной обобщенности, является предельным выражением всего даосского идеологического комплекса, в котором все существенные особенности даосского мировоззрения, став в той или иной степени объектом теоретической рефлексии, представлены в наиболее концентрированном виде.

Из сказанного выше ясно, что наиболее важной стороной даосской философии, к тому же напрямую связанной с доктринальным и психотехническим аспектами, является натурфилософский комплекс, включающий в себя собственно онтологию, космогонию и космологию. В силу весьма большой степени заметности архаического субстрата в даосской философии, характер которого неоднократно освещался выше, именно космогония оказывалась стержнем натурфилософии, непосредственно выходя и на комплекс сотериологических положений доктрины.

В целом даосскую космогонию можно рассматривать как своеобразный дериват архаического мифологического мышления, склонного, как известно, к замене причинных объяснений генетическими. Поэтому для даосской мысли характерна подмена собственно онтологии как теории бытия космогонией как генетическим объяснением бытия. Вполне естественно, что космогонические модели даосизма не обосновываются дискурсивно, а непосредственно вводятся. Не исключена их непосредственная связь с древними мифологемами, прежде всего — мифологемой космического первочеловека, Пань-гу, из тела которого появилось мироздание.

В таком случае даосские космогонии вполне определенно представляют собой мифологические дериваты, будучи в определенной степени рационализацией содержания мифологического мышления предыдущей ступени становления идеологии в древнем Китае. Связь космогонических моделей с мифологемами нашла уже детальное освещение в научной литературе (см. Жирардо Н. Ж., 1983).

Привлекает внимание и использование редуцированных космогонических мифов в философски значимых контекстах, как это имеет место в конце гл. 7 “Чжуан-цзы” (миф о хаосе). Даже предположение о том, что подобного рода редуцированные мифы представляют собой вторичную мифологию, плод творчества автора “Чжуан-цзы” не ставит под сомнение актуальность мифологического мышления для даосских мыслителей и его взаимодействие со стадияльно более поздним дискурсивным мышлением.

“Чжуан-цзы” постоянно нуждается в мифопоэтическом подкреплении своих рассуждений, причем данное подкрепление, принимая вид наглядной иллюстрации, служит и своеобразным доказательством высказанных выше суждений. И эта замена обоснования (или его подтверждение) иллюстрацией, своеобразная “демонстративность” Доказательства, становится нормой для даосского философского текста.

Видимо, именно в архаическом синкретизме стадияльно различных типов мышления, а не в литературном даровании стремящегося к поэтическому, художественному вымыслу “Чжуан-цзы” и следует искать ключ к объяснению феномена знаменитых притч и гротескных образов этого памятника. Следовательно, при исследовании вопроса о специфике даосской мысли предметом является не некий загадочный “китайский разум”, а исторически разноэтапные, но универсальные типы мышления, функционирующие, однако, в рамках конкретной данной (китайской) культуры, особенности которой, в свою очередь, во многом обусловлены спецификой взаимодействия указанных типов мышления, что привносит диалектичность в понимание процесса взаимодействия “культура” — “тип мышления”.

Предложенный подход помогает снять и разного рода мнимые недоумения, возникавшие в основном у сторонников жесткого противопоставления даосской философии и даосской религии. В частности, неоднократно высказывалось недоумение относительно присутствия в одном и том же памятнике (“Чжуан-цзы”) логико-дискурсивных пассажей и фрагментов, повествующих о божественных бессмертных (шэнь жэнь) или обретении сверхъестественных свойств через причастность к Дао.

Обычно объясняли это кажущееся противоречие малосодержательной ссылкой на художественную образность текста, игнорируя, по существу, и принцип историзма, и квалификационную принадлежность памятника (идеологический текст). К тому же, как уже отмечалось, всегда оставался вопрос, почему в “Чжуан-цзы” используются образы, чуждые философскому содержанию текста по своему идеологическому наполнению. Концепция отражения в тексте двух стадияльно различных типов мышления, более того,

зачастую и их суперпозиция помогают дать научный ответ на данный вопрос и еще раз указать на неправомерность элиминирования религиозного пласта из памятников раннего даосизма.

Вместе с тем вряд ли правильно рассматривать мифологические образы “Чжуан-цзы” или даже такой редуцированный миф, как упоминавшаяся выше “притча” о хаосе как просто пережитки, реликты мифологического мышления. В “Чжуан-цзы” и других даосских текстах, как правило, мифологические образы используются не в собственном, а в более или менее символично-метафорическом смысле. Это, впрочем, не отменяет отмеченной выше связи между метафорой-знаком и ее смысловой коннотацией, а, напротив, предполагает таковую. Т. е. они выступают в качестве дериватов мифологического мышления¹⁰.

Это обусловлено очень ранним началом процесса вызревания в недрах мифологического мышления логического дискурса (но это же определило и незрелость последнего, а также синкретичность даосской философии), что предполагало обостренную рефлексивность на содержание архаического мышления (а следовательно, и кризис последнего) без отказа от конкретных историко-культурных форм его выражения.

Собственно мифологию мы встречаем в средневековых религиозных текстах даосизма, но это “вторичная” мифология, вызванная к жизни уже самой даосской религиозной доктриной (т. е. это мифология того же типа, что и т. н. “христианская мифология”). Ее же появление связано с тем, что религия как форма общественного сознания принципиально связана с мифологическим по типу мышлением и выступает его консервантом.

Сказанное выше делает понятным непосредственное обращение именно к космогонической и космологической проблематике в процессе реконструкции даосской натурфилософии и шире — онтологии. Но прежде необходимо оговорить источниковедческую базу данной реконструкции. Она будет осуществляться на основе анализа текстов различных синхронных срезов, что обусловлено задачей построения наиболее общей модели даосской идеологии. Прежде всего будут использованы ранние и философски наиболее валидные тексты — “Дао-дэ цзин” и “Чжуан-цзы”, в особенности первый (как в силу его большей авторитетности для религиозной традиции, “каноничности”, так и в силу его компактности при высоком уровне идеологической наполненности и значительной структурной упорядоченности), а также другие тексты, развивающие тот же круг идей (например, “Ле-цзы”).

Далее будут непосредственно привлечены к работе более поздние тексты из “Дао цзана” — космогонический и космологический разделы даосской антологии XI в. “Юнь цзи ци цань” и некоторые трактаты из других разделов той же антологии.

В заключение представляется возможным в общих чертах рассмотреть проблему даосско-буддийского взаимодействия в аспекте космологических концепций, для чего будет использован трактат “О началах человека” буддийского мыслителя школы Хуаянь по имени Цзун-ми (779—841 гг.), содержащий буддийскую оценку даосской космологии.

После этих вводных замечаний обратимся непосредственно к проблеме анализа даосской космологии.

Космогоническая проблематика, как уже отмечалось, является одной из важнейших тем “Дао-дэ цзина”, по существу заменяющих собственно онтологию. Что касается соотношения “космология — космогония”, то и здесь явно предпочтение отдается

последней. Это вполне соответствует архаике мифологического мышления, склонного не к причинным, а к генетическим объяснениям.

Центральным из всех космогонических фрагментов текста является его § 42, расположенный к тому же в самой середине текста, что, если учесть содержательную важность структурно-нумерологических позиций в даосских текстах, также говорит о многом. В нем космогония дается эксплицитно через числовую символику. В дословном переводе здесь говорится следующее:

Дао рождает одно.
Одно рождает два.
Два рождает три.
Три рождает все сущее (“десять тысяч вещей”).
Все сущее (десять тысяч вещей) несет на себе инь и обнимает ян.
Эти пневы (ци) взаимодействуют и образуют гармонию.
Люди ненавидят прозвания “одинокий” и “сырый”, но цари и князя так величают себя.

Традиционный комментарий этого места разъясняет его так: Одно — это порождаемая Дао “изначальная пневма” (юань-ци); два — отрицательная (пассивная) пневма инь и положительная (активная) пневма ян, на которые разделяется единая недифференцированная квазиматериальная субстанция юань ци; три — те же инь и ян, а также продукт их соединения, соотносимые обычно с Небом, Землей и Человеком (или монархом как совершенным репрезентантом человечества). Предпоследнее предложение конкретизирует сказанное выше, а последнее затрагивает сквозную тему “Дао-дэ цзина” — самоумаленность великого Дао (“самое малое” и проч.), которому в этом должны следовать истинные правители (например, § 32: “Дао постоянно, безымянно и просто. Хотя оно и мало, никто в Поднебесной не может его сделать своим подданным. Если же князя и цари могут блюсти его, то все сущее станет служить им”; § 34: “Великое Дао пребывает в постоянном отсутствии и хочется, чтобы оно называлось малым. Все сущее возвращается к нему, но Дао не главенствует над ним, поэтому оно и зовется великим”).

Если интерпретация последней фразы возражений не вызывает, то весь собственно космогонический фрагмент нуждается в значительном переосмыслении для реконструкции первоначальной даосской космогонической модели (хотя в традиции позднее закрепилось именно приведенное выше толкование). Подобное переосмысление желательно в силу ряда причин.

Дело в том, что ряд идеологем, используемых в традиционной интерпретации, получили соответствующее ей смысловое наполнение достаточно поздно, в основном на рубеже Ранней и Поздней Хань (ок. I в. н. э.), хотя и начали формироваться еще в конце Чжань-го. Так, именно в это время окончательно утверждается концепция “изначальной пневы” (юань-ци), первоначального хаоса ци, приравненного к “великому пределу” (тай-ци) “Сицы чжуань”, а силы инь-ян окончательно вытесняют конкурировавшее ранее с ними “твердое и мягкое” (ган-жоу) и начинают рассматриваться в качестве фундаментальных модальностей, универсальных форм существования единой пневы (ци).

Последняя, хотя и упоминается в доханьских памятниках (в том числе в “Дао-дэ цзине” и “Чжуан-цзы”), но отнюдь не является ведущей идеологемой. Таким образом, убедительно выглядящая в контексте стандартной китайской ханьской и более поздней космологии интерпретация теряет свою убедительность и непреложность.

Кроме того, важная грамматическая особенность китайских числительных — неразграничение порядковых и количественных — позволяет интерпретировать как количественные и числа данного пассажа, тем более, что это практически делают и традиционные комментаторы относительно “трех” (по существу — “третьего — Человека). Вместе с тем, не представляется возможным решить проблему § 42, не рассмотрев его в контексте всего космологического содержания “Дао-дэ цзина”. И прежде всего следует обратиться к его началу — § 1.

Дословный перевод:

Путь (дао), который может быть пройден (дао), не есть постоянный (вечный) Путь (дао).

Имя (мин), которое может быть поименовано (мин), не есть постоянное имя (мин).

Безымянное — начало Неба и Земли.

Именуемое — мать всего сущего (десяти тысяч вещей).

Оно находится в постоянном отсутствии (чан у) — стремись созерцать его тайну.

Оно находится в постоянном наличии (чан ю) — стремись созерцать его предел (вариант: “Постоянно не имеющий желаний (чан у юй) созерцает его тайну, постоянно имеющий желания видит его предел”).

Эти двое исходят сообща, но по-разному именуются. Их вместе называю “Сокровенным”.

От Сокровенного опять к Сокровенному — вот врата всех тайн.

В науке давно уже отмечено, что здесь речь идет о двух Дао: 1) безымянном и постоянном, полагающем начало космосу в целом и 2) именуемом и не постоянном, возвращающем, как мать-кормилица, всю совокупность вещей. Эта “теория-двух Дао” постоянно используется в даосской традиции (в частности, у даоса VII в. Ван Сюаньляня, рассматривавшего первое Дао как универсальную закономерность, а второе — как его частный аспект, выступающий мерой существования каждой отдельной вещи.

Однако в § 1 речь идет также о некотором безусловном единстве, из которого оба Дао-Сокровенных исходят (цы лян-чжэ тун чу эр и мин), а также о функциональном единстве двух Дао, которое маркируется знаменитым “От Сокровенного опять к Сокровенному” (сюань чжи ю сюань). Следовательно, теория “двух Дао” оборачивается “четырьмя Дао”¹¹ и непосредственное подкрепление она находит в § 14. Приведем его фрагмент:

Смотрю на него и не вижу — называю тончайшим (и),

Слушаю его и не слышу — называю тишайшим (си).

Хватаю его и не ухватываю — называю его неосязаемым (вэй).

Эту триаду нельзя объяснить словами.

Ибо она хаотична (хунь) и едина.

Таким образом, “тончайшее”, “тишайшее” и “неуловимое” оказываются не просто атрибутами Дао или, тем более, лишь случайными эпитетами, а тремя его онтологическими аспектами, “ипостасями”, пребывающими в неразрывном единстве, оказывающимся по существу “четвертым (и важнейшим) измерением” Дао. Обозначается оно идеологемой “хаос” (хунь)¹², одной из центральных идеологем даосской космологии,

обычно принимающей форму тавтофона (шуан шэн) “хунь-дунь”. Об этимологии и содержании данной идеологемы будет говориться ниже.

Пока же отметим, что § 14 дает три аспекта Дао, объединенных в некоем четвертом, что соответствует содержанию § 1. Дао как хаотическое единство (хунь) присутствует также в § 25 (“Есть вещь сформированная в хаосе, прежде Неба и Земли рожденная” — ю у хунь чэн, синь тянь ди шэн). Космогонический контекст этого пассажа непосредственно возвращает нас к исходному тексту, § 42.

Нетрудно заметить здесь следующее: резкий разрыв в числовой последовательности обозначений этапов космогенеза: от трех, минуя все опосредующие и притом нумерологически значимые числа (4, 5, 10, 30, 100 и др.), к десяти тысячам. Уже этот разрыв заставляет задуматься о характере самого космогенетического процесса в “Дао-дэ цзине”: имеет ли он последовательно плавный характер развертывания исходного первоначала или же скачкообразный “катастрофический” характер “гностического” типа (понятно, что последнее предполагает) эксплицитное или имплицитное присутствие темы “грехопадения”, некоторого нарушения изначальной онтологической гармонии¹³.

При соотношении числовой символики § 42 нетрудно заметить, что присутствующая в этом фрагменте “четверка” (Дао, одно, два, три) непосредственно корреспондирует с четырьмя “Дао” (или аспектами Дао) § 1 и 14. Так, “Дао” здесь названо изначальное хаотическое единство “хунь” (§ 14), к которому сводится триада Дао, а цифрами обозначаются три его “ипостаси”, которые, таким образом, оказываются этапами, или ступенями развертывания, экспликации Дао.

Следовательно, фрагмент текста до фразы “Три рождает десять тысяч вещей”, по существу, представляет собой описание имманентного процесса развертывания Дао, тогда как следующая фраза описывает некий скачок в этом процессе, приведший к отпадению от конкретного единства триединого Дао мира множественности. Сказанное звучит весьма странно и непривычно для человека, привыкшего к классическим космологическим моделям Китая имперского периода, но тем не менее существует ряд аргументов в пользу именно такого прочтения текста. Рассмотрим их подробнее.

Во-первых, нетрудно предположить, что космогоническая модель “Дао-дэ цзина” в силу самого характера архаической космологии, рассматриваемой в аспекте соотношения стадияльно различных типов мышления, корреспондирует с каким-либо космогоническим мифом, дериватом которого она и является. При бедности известных нам китайских космогонических мифов поиски не могут быть особенно сложными — это знаменитый миф о Пань-гу, сочетающий в себе черты космогонии типа “мировой человек” и “мировое яйцо”. Вариантом этого мифа может считаться и редуцированный миф о хаосе из главы 7-й “Чжуан-цзы”. Очень кратко напомним содержание этих мифов.

1. Миф о Пань-гу

1. Зарождение мирового яйца.

2. Созревание в нем космического человека Пань-гу.

3. Выход Пань-гу из яйца, половинки скорлупы которого могут рассматриваться как небо и земля.

4. Смерть Пань-гу и появление из частей его тела всех вещей и существ.

2. Миф о хаосе из “Чжуан-цзы”

1. Император Хаос (хунь дунь) центра.
2. Его посещают Поспешный и Внезапный — императоры Севера и Юга, и Хаос обильно угощает их.
3. В благодарность гости решают сделать безвидному Хаосу семь отверстий, как у других живых существ.
4. Они делают по одному отверстию в день. На седьмой день Хаос умирает.

Ясно, что, несмотря на безусловную содержательную и структурную близость двух мифов, они тем не менее сильно отличаются. Во-первых, миф о Хаосе редуцирован (в нем не говорится прямо о появлении множественного мира в результате смерти Хаоса). Во-вторых, он явно представляет собой дериват некоего протомифа, использованного в “Чжуан-цзы”. Дальнейший процесс утраты мифом своего буквального значения и превращения его в космогоническую модель как таковую фиксируется в “Дао-дэ цзине”. На последнее обращали внимание и раньше (например, Л. С. Васильев, 1983, с. 286), но подробно данный факт не анализировался или же упоминался в контексте малоубедительной теории (см. гл. 2) индийского происхождения если не даосской философии, то уж мифа о Пань-гу.

Достаточно показательным, что если в мифе о Пань-гу практически нет никакого аксиологически значимого подтекста, то в мифе о Хаосе таковой появляется. На это указывает и контекст, в котором миф вводится, — рассуждения Чжуан-цзы о разрушительных последствиях отказа от принципов “недеяния” (у вэй) и спонтанной естественности (цзы жань) в результате субъективистской установки на целеполагающую активность индивида.

Весьма существенным для анализа космогонической проблематики является рассмотрение обоими мифами космогенном как следствия смерти, гибели и разложения (в мифе о Пань-гу) исходно сущего, на что явно делается ударение в “Чжуан-цзы”, тогда как в мифе о Пань-гу подобная рефлексия отсутствует.

И, судя по всему, в “Дао-дэ цзине” порождение мира множества “десяти тысяч вещей”, маркированное в тексте скачком от плавного развертывания “Дао-триады” до собственно космогенеза, также подается как следствие некоего отпадения от исходного единства, его дробление и расчленение. Вместе с тем, порожденный мир множества, не будучи уже единым по природе, остается причастным единству, на что и указывает следующая фраза о присутствующих во всем инь и ян и гармонии сущего. Отсутствие подобной причастности единству привело бы к полному разрушению космоса и сделало бы принципиально невозможным его существование.

Об этом эксплицитно сообщается в § 39: “... Вот те, кто в древности обрел причастность к единству. Небо обрело причастность к единству и стало чистым, Земля обрела причастность к единству и стала спокойной, дух обрел причастность к единству и стал одухотворенным... Если бы Небо не стало таким образом (т.е. благодаря причастности к единству.— Е. Т.) чистым, то оно бы распалось. Если бы Земля не стала таким образом спокойной, то она бы рассыпалась. Если бы дух не стал таким образом одухотворенным, то он бы рассеялся ...”

Что же касается заключительной в § 42 ссылки на монарха, то она вполне естественна в данном контексте, поскольку само длительное сохранение мифологического мышления как исторического типа обуславливалось стабильностью породивших его социальных структур. Для “Дао-дэ цзина” же характерна достаточно непосредственная связь между космологической и социальной тематикой.

Монарх постоянно рассматривается здесь как совершенный мудрец (см. § 3: “А совершенномудрый управляет так: опустошает сердца подданных, наполняет их животы, ослабляет их самочинную волю (чжи) и укрепляет их кости), осуществляющий совершенное правление на основе следования Дао и наделенный по этой причине рядом атрибутов последнего. Так, в § 25 монарх прямо называется одним из “четырех великих” наряду с Дао, Небом и Землей и даже занимает первое место среди них. Именно монарх приводит к восстановлению единства с Дао весь мир своих подданных, и поэтому его самоумаление, также уподобляющее его Дао, совершенно естественно в данном контексте.

Но анализ § 42 этим не исчерпывается, поскольку приведенная выше интерпретация помогает пролить дополнительный свет на такую важную тему даосской (и вообще китайской) философии, как соотношение “имен-понятий” и реальных сущностей (соответственно мин и ши). Вплетенность подобного рода философской проблематики в мифопоэтический контекст вновь достаточно наглядно демонстрирует суперпозицию двух стадияльно различных исторических типов мышления в даосской философии.

Как уже говорилось, в § 1 “Дао-дэ цзина” “безымянное” (оно же “постоянное”) Дао определялось как “начало Неба и Земли” (тянь ди чжи ши), а “именуемое”, “наделенное именем” (непостоянное) Дао — как “мать всего множества вещей” (вань у чжи му)¹⁴.

Таким образом, возможность отпадения от Дао мира множественности потенциально заложена в самом Дао и связана с его непостоянным аспектом, наделенным “именем”. Таким образом, имя становится как бы матерью мира многообразия. Здесь еще достаточно очевиден архаический субстрат — вера в магию имени и его порождающую силу, характерная для большинства народов древности.

Следующий (логически) этап развития этой идеи представлен в “Чжуан-цзы”, где язык как материальный носитель общих понятий — имен (мин) во многом рассматривается в качестве источника заблуждения. Согласно “Чжуан-цзы” мир множества самосущих единичностей, вещей является фикцией рассудка, поскольку реальность едина и нерасчленима. Но эта фикция коренится в языке, создающем предпосылку для убеждения в том, что каждому слову (мин) соответствует реальная сущность (ши), когда в действительности такого соответствия нет.

Отсюда и один из аргументов “Чжуан-цзы” в пользу “невыразимости”, принципиальной неопиываемости Дао, поскольку оно, не будучи некоей “вещью”, рядоположной другим “вещам”, вообще не может быть денотатом какого бы то ни было высказывания. Не исключено, что здесь коренится и одно из наиболее существенных отличий онтологии “Чжуан-цзы” от онтологии “Дао-дэ цзина”: в последнем Дао прямо называется “вещью” (у), что категорически отрицается в “Чжуан-цзы” “Дао овеществляет вещи, но не является вещью” — дао у у эр фэй у).

Подобного рода сопоставления способствуют не только более углубленному пониманию специфики идеологического содержания тех или иных даосских текстов, но и раскрывают

диалектику взаимодействия мифологического и логико-дискурсивного исторических типов мышления.

Космогенез интерпретируется в даосских текстах двояко: с одной стороны, он является смертью хаоса, изначально целого, с другой — это рождение мира. Последнее объясняет особую важность и устойчивость даосской мифологемы “возвращения в утробу матери”, выступающую в качестве метафоры в контекстах “сотериологического” характера и вообще метафор “эмбриологического” типа. Достаточно значимы и социальные импликации этих мифологем!

Фрагменты соответствующего содержания просто разбросаны по даосским текстам как ранним, так и поздним.

приведем несколько примеров из “Дао-дэ цзина”:

1. “Сосредоточь пневму, достигни мягкости и тогда сможешь стать младенцем” (§ 10).
2. “Я подобен неродившемуся младенцу” (вариант: “еще не улыбающемуся младенцу” — § 20).
3. “Знай его (т. е. Дао)” мужественность (досл.: “петуши-ность”) и блюди его женственность (досл.: “куриность”), тогда станешь тропой всей Поднебесной. Став тропой всей Поднебесной; ты не лишишься благой силы — дэ и вновь возвратишься к состоянию младенца” (§ 28).
4. “У Поднебесной есть начало, и это мать Поднебесной. Только обретя мать, познаешь и ее дитя, и, только познав дитя, возвращаешься к сохранению принципов его матери” (§52).
5. “Крепко держащегося за благую силу — дэ можно сравнить с новорожденным младенцем. Ядовитые гады его не жалят, хищные птицы его не уносят. Кости у него мягкие, мышцы слабые, но хватает он крепко. Он еще не знает соединения самца и самки, но его половой член поднимается и семя его совершенно. Весь день кричит и вопит, но не теряет голос. Он пребывает в совершенной гармонии” (§ 55).

Общий идеологический смысл данных метафор раскрывается через систему космологических представлений даосизма, взятых в их аксиологическом аспекте. Поскольку появление мира “десяти тысяч вещей” как конечный этап космогенеза в принципе является результатом распада некоторого исходного единства, к которому следует вернуться мудрецу, то нетрудно вывести отсюда и предпосылку появления рассматриваемой метафоры.

Мотив пребывания младенца в утробе матери постоянно повторяется в более поздних текстах о зарождении самого Лао-цзюня в изначально хаосе, а также в мифе о “земном” его рождении, согласно которому он пребывал в утробе своей матери 81 год, до старости. Это внутриутробное существование уподобляется первоначальному “хаотическому” единству с Дао, тогда как рождение и дальнейшее возмужание интерпретируется как отпадение от этого единства, обособление от целого, приводящее к утрате самоестественной спонтанности (цзы жань) и формированию эгоцентрированной установки на активную целеполагающую деятельность.

Отсюда следует и тот немаловажный факт, что все фундаментальные ценностные и праксиологические установки даосизма в конечном итоге вытекают из принципиального

холистического характера даосского мировоззрения. Всякая целостность и единство выступают как благо, тогда как деятельность, ведущая к энтропии и дивергенции, квалифицируется как зло (отсюда и знаменитый даосский принцип “у вэй” — “недеяние”). Характерно, что такой антагонист даосизма, как Мо-цзы, придерживается противоположной установки на “деяние” (ю вэй), исходя из более “плюралистического” понимания мира.

В целом историческая связь холистических доктрин с тенденцией к квиетизму неоднократно отмечалась в историко-философской мысли (см., например, Рассел Б., 1987, с. 44), но применительно к даосизму подобный подход практически не использовался.

Метафора младенца, блаженствующего в утробе матери до рождения — грехопадения, вновь возвращает нас к мифу о Хаосе из гл. 7 “Чжуан-цзы”. Представляется достаточно важным, что гибель Хаоса наступает именно вследствие проделывания в нем семи отверстий, т. е. органов восприятия (глаза, ноздри, рот, уши). Оппозиция “воспринимающий—воспринимаемое” для даоса уже сигнализирует о наличии утраты единства, его распадения на ряд противоположностей.

Кроме того, сама обращенность вовне также негативно оценивается даосизмом. Отсюда вновь обращение к теме “неродившегося младенца” с нефункционирующими, “замкнутыми” органами чувств. Призывы к “запираанию” органов восприятия рассыпаны по всему “Дао-дэ цзину”, что еще раз подтверждает наличие корреляций между космогонией этого текста и мифом “Чжуан-цзы”. Вот характерный пример из § 56: “Закрой рот, запри двери, притупи остроту, дай свободу смещению, умерь свет и соединишь с пылью мирской — это называется проникновением в Сокровенное” (подробнее см. Жирардо Н. Ж., 1983, с. 53).

Тема возвращения к внутриутробному состоянию связана с даосской психотехникой: если в поздних даосских текстах в эмбриологических контекстах этапы созревания плода сравниваются со ступенями космогенеза, то уже в ранних текстах этапы психотехнического духовного делания рассматриваются как аналогия пущенного вспять космопорождения (инволюция), переживание исходного этапа которого (хунь-дунь) в значительной степени является целью этого делания. Отсюда постоянный рефрен “Дао-дэ цзина” — “возвращение к корню”, “обращение к истоку”, ставшие основополагающими для всей традиции (Идзуцу Тосихико, 1967, т. 2, с. 48—72). Это указывает и на онтологический статус психотехники в “даосизме, поскольку сама психотехническая процедура воспринималась как реальное восхождение по ступеням развертывания сущего в направлении, обратном этому развертыванию.

С темой метафоры младенца тесно связана и мифологема “женственного”, чрезвычайно характерная для всей даосской традиции (см. Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 99—107). Дао в “Дао-дэ цзине” неоднократно называется “матерью”, “матерью Поднебесной” (тянь ся му), “сокровенной самкой” (сюань пинь), а также для его описания употребляются метафоры, устойчиво связываемые с темой “женственного” в мифологии: вода, долина, ложбина, сосуд и т. п. В мифопоэтическом языке описания “Дао-дэ цзина” Дао постоянно уподобляется материнскому лону, вмещающему в себя все сущее в его потенции, порождающему и питающему его через свою благую силу— дэ. Но это рождение, как уже говорилось, является и отпадением, и потому мудрец должен стремиться к возвращению в материнскую утробу Дао — матери Поднебесной.

Для иллюстрации приведем два примера. 1. § б “Дао-дэ цзина”: “Ложбинный дух бессмертен. Его называют сокровенной самкой. Врата сокровенной самки — корень Неба и Земли. Он тянется подобно нескончаемой нити: используй его без усилий”.

2. § 25: “Есть вещь, сформированная в хаосе, рожденная прежде Неба и Земли. О, покойное! О, не явное! Одиноко стоит и не меняется, окружает все и не гибнет. Это можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени, но, обозначая знаком, называю “Дао”.

Итак, Дао — мать Поднебесной, целостность, сформировавшаяся в первозданном хаосе, являющемся истоком и важнейшим аспектом этого триединства (см. выше), которое и представляет собой Дао в процессе своего разворачивания до этапа “отпадения” “десяти тысяч вещей”. На содержании идеологемы “хаос”, детально изученной Н. Ж. Жирардо (1983), следует остановиться подробнее.

Идеологема “хунь дунь” уже лексически относится к тому типу слов, полисемия которых выражена ярко. Строго говоря, речь идет даже не о полисемии, а о принципиальной размытости семантики слова, вероятно, очень древнего по происхождению. На это указывает и его рифмованность, характерная для китайского языка и употребляемая в качестве звукоподражания, передачи некоторого аморфного впечатления и т. п. Эти слова известны как “рифмовка” (де юнь) — если речь идет о собственно рифме, как в данном случае, или “двузвучия” (шуан шэн), если речь идет об аллитерации начальных согласных. Словарная дефиниция многих подобных слов чрезвычайно затруднена.

Оба иероглифа, которыми записывается слово “хунь дунь”, имеют классификатор (“ключ”) “вода”, что связывает этимологию слова с образом мути, частиц ила в водоеме и соответствующие фонетики. В космологическом контексте для обозначения хаоса эти два слога вместе, поодиночке (хунь) или через редупликацию (хунь-хунь, дунь-дунь) впервые употребляются именно в даосских текстах (“Дао-дэ цзин”, “Чжуан-цзы”). Любопытно, на что указывают К. М. Скиппер и Н. Ж. Жирардо, что аналогичные лексемы, употребляются и в других культурах для обозначения простоты, и недифференцированности, прежде всего, космогонического первоначала (от тоху-боху, изначального хаоса-бездны библейского иудаизма до ... Хамлти-Дампти). К этому можно прибавить божество аборигенов Австралии Тундум и индейцев майя Хун-Хунахну

Заметим в скобках, что даже эти частности свидетельствуют о том, что один и тот же исторический тип мышления с необходимостью порождает сходные клише, в том числе и в плане лексического выражения своих конструктов.

Постепенно “хунь дунь” из метафоры, в качестве которой это слово иногда (наряду с собственно “техническим” значением) еще употребляется в ранних даосских текстах (см. § 20 “Дао-дэ цзина”: “Во юй жэнь чжи синь е цзай: дунь-дунь си!” — “О, я наделен сердцем глупца: ведь я темён-претемен!”), превращается в устойчивую и ключевую даосскую идеологему, обозначающую космологическое первоначало как нечто простое, аморфное и недифференцируемое. При этом он явно заменил на стадии перехода и суперпозиции мифологического и дискурсивного типов мышления универсальную мифологему “мирового яйца”.

В качестве такового хунь-дунь оказался отождествлённым в традиции с исходным, абсолютно аморфным квазиматериальным первоначалом — изначальной пневмой (юань ци), разворачивание и дифференциация которой, и составляет, собственно говоря, содержание процесса космогенеза в развитой даосской традиции.

В “Дао-дэ цзине” же, как это было показано выше, под словом “хунь” имеется в виду некое первичное единство всех аспектов самого Дао, а процесс, описанный в § 42 (до порождения “десяти тысяч вещей”), по существу представляет собой описание структуры самого Дао или же процесса его развертывания “в себе”, до скачкообразного перехода в его “другое”, мир множественности.

Следует указать еще на психотехнические импликации идеологемы “хаос”. В “Чжуан-цзы” говорится об “искусстве господина Хаоса” (хунь-дунь ши чжи шу). Под “господином Хаосом” явно имеется в виду персонаж рассмотренного выше мифа. В чем же заключается его “искусство?”

В гл. 12 “Чжуан-цзы” рассказывается о встрече ученика Конфуция Цзы-гуна с неким мудрецом-огородником, о котором Конфуций говорит: “Он один из тех, кто практикует искусство господина Хаоса... Этот человек понимает возвращение к изначальной чистоте, подобной небеленному шелку — су, и благодаря недеянию (у вэй) вернулся к состоянию первоначальной простоты, подобной необработанному бревну — пу. Он выявил истинную природную сущность (син) и обнял дух (бао шэнь) беззаботно странствуя в мирской пыли”.

Следовательно, “искусство господина Хаоса” - метафорическое обозначение даосской психотехники, взятой в модусе её целевого, назначения - возвращения к изначальному единству сущего и его простоте, что тесно связано с рассмотренной выше мифологемой “возвращения в утробу”. Эта же установка на первоначальную простоту, чуждую множественности и жёстких различий, ярко проявляется в социальных импликациях идеологемы “хаоса” как ценностной парадигмы — в так называемой “даосской утопии”.

Выше, даосская утопия рассматривалась в ее историческом аспекте при диахронном рассмотрении даосизма как идеологического движения. Уже беглый обзор даосских, утопий (в наиболее чистом виде представленных в теории “безвластия” Бао Цзиньяня) показывает её “примитивистский” интенции, стремление к возвращению к обществу с минимумом социальной дифференциации. Хотя ряд текстов (в том числе и “Тайпин цзин”) явно допускают, наличие социальной стратификации в идеальном обществе, тем не менее все-таки подчёркивают его коммуналистский характер.

Естественно возникает вопрос о связи этого социального идеала с общемировоззренческими установками даосизма, и здесь как раз и обращает на себя внимание мифологема “хаоса”. Если хаотическое простое единство и его переживание выступают целью даосской религиозной практики, то вполне естественно предположить, что его социальной импликацией и будет примитивистская даосская утопия, впервые описанная уже в “Дао-дэ цзине” и “Чжуан-цзы” и получившая, впоследствии ряд конкретных разверток (в том числе и мессианистскую утопию “тайпин дао” и других аналогичных движений).

Следующим ходом в рассуждений будет, предположение о том, что сама идеологема “хаоса” представляет собой своеобразную знаковую фиксацию способами переходного от мифологического к логическому типу мышления опыта существования некоторых социальных институтов общинного типа (их конкретная реконструкция пока вряд ли возможна). Не исключено также, что первичная собственно мифологическая фиксация такого рода имеет место в мифе о Пань-гу. В таком случае способ хранения социальной информации в даосизме организован при помощи определенной, восходящей к мифологической парадигме мышления шкалы по типу “мировой человек” и “мировое яйцо”.

Собственная же даосская утопия является тогда не чем иным, как результатом рефлексии на исходную социальную информацию, связь с которой постепенно становится все более опосредованной, и даосская утопическая мысль с течением времени превращается в достаточно автономный аспект даосской идеологии.

Предложенный подход представляется правомерным уже потому, что позволяет органично рассмотреть даосскую утопию в контексте всего даосского учения как целого, выделить его структурные связи и функциональные особенности в системе даосского мировоззрения и определить ее соотношение с фундаментальными положениями и идеологемами даосской космологии и онтологии.

Во всяком случае, следует отметить, что характерная для даосской мысли фундаментальная оппозиция “естественность” — “цивилизация” со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнилельный идеологический комплекс, генетически связана с общей постановкой космических и онтологических проблем. Вместе с тем сама космологическая тематика, как уже отмечалось выше, по всей видимости, базировалась на осмыслении способами архаических типов мышления той или иной (но вполне объективно определенной) социальной реальности.

В связи с, предпринятой выше реконструкцией исходного содержания космогонического учения “Дао-дэ цзина” естественно возникает вопрос, насколько предложенное решение может все-таки в той или иной степени найти поддержку в содержании самой даосской традиции.

Собственно, в дополнительной верификации нуждаются два тезиса: а) космогонический процесс есть саморазвертывание Дао, причем первые его этапы представляют, по существу, структурирование Дао как такового; б) процесс порождения множественного мира мыслился ранними даосами как следствие “отпадения” от Дао, нарушения органической постепенности его экспликации.

Сразу же отметим, что в традиции действительно присутствуют весьма важные идеологемы и доктринальные положения, подтверждающие правомерность предложенной реконструкции. Прежде всего упомянем так называемых “трех чистых” (сань цин), именуемых также “небесными достопочтенными (превосходными)” (тянь цзунь). Обычно под ними понимаются три высших божества даосской религии, своеобразные персонифицированные эманации Дао. В действительности это-не так.

“Три чистых” — персонифицированные для нужд медитации и литургического символизма три аспекта Дао. Короче говоря” наличие культа “трех чистых” никоим образом не связано ни с теизацией, ни с политеизацией даосизма. Их образы, по существу, возникли в связи с религиозно-практической (психотехнической) потребностью в образном представлении (операциональной персонификации) собственно безличных принципов. Типологически сходный процесс имел место и в процессе становления тантрического буддизма. Никакой же онтологизации этих персонификаций не происходило. Точнее, она имела место, но на совершенно ином уровне — уровне популярного даосизма и синкретических культов даосской ориентации.

Таким образом, “три чистых” — это три аспекта, ипостаси Дао, персонифицированных в ритуальных целях. “Три чистых” играют огромную роль в даосизме, начиная с периода Лю-чао (III—VI вв.), а возможно — и с Хань, если вспомнить “о трех пневмах” (сань ци), учение о которых составляло сердцевину откровения “Небесных наставников”. Доктрина

“трех чистых” делала ударение не только на их тройственности, но и на их субстанциальном единстве.

Так, в маошаньских текстах, особенно связанных с медитативной практикой “хранения Одного” (шоу и), настойчиво повторяется формула “три есть одно” (сань и е), употребленная и в 18-й главе почти синхронного с маошаньской литературой “Баопу-цзы” Гэ Хуна. Но эта фраза (а следовательно, и весь соответствующий комплекс идей, включая и образы “небесных достопочтенных”) непосредственно соотносится с § 14 “Дао-дэ цзина”: “Эти трое невыразимы в словах, поскольку они хаотичны (хунь) и являются одним” (см. также вариант перевода выше).

А подобного рода соотношение с одним из важнейших для реконструкции фрагментом памятника достаточно красноречиво. Если же учесть, что отсутствие дистинкции между порядковыми и количественными числительными в китайском языке приводит к тому, что число одновременно понимается и как некое множество ($3=1+1+1$) и как отдельная сущность (3), то тройка в соответствующих нумерологических построениях разворачивается в четверку и мы получаем те четыре аспекта Дао, которые были выделены в “Дао-дэ цзине”. В случае с “тремя чистыми” это будут сами “небесные достопочтенные” плюс их единство, т. е. Дао во всей целостности своих аспектов-ипостасей.

Другое дискуссионное положение — о прерывности, скачкообразности космогенетического процесса — находит подтверждение в учении даосской традиции о “прежде небесном” (сянь тянь) и “после небесном” (хоу тянь). Эти две идеологемы чрезвычайно важны для средневекового даосизма, особенно для теории “внутренней алхимии” (нэй дань). Под “прежде небесным” миропорядком, строго говоря, имеются в виду миры (или мир), появившиеся в процессе разворачивания Дао, но предшествующие видимому небу (а по вертикальной космологической шкале и расположенные выше него, хотя иногда и соотносимые с различными секторами небосвода).

Это божественные миры, резиденции божеств и бессмертных; в них нет ни рождений, ни смерти, а все перемены (признававшиеся даосизмом универсальными) протекают циклично в строго определенном ритме. Здесь все совершенно гармонично и целостно, с “После небесный мир”, т. е. реальный земной мир рассматривается если не как полная противоположность “прежде небесных” мирам, то как мир, где истинный порядок нарушен и извращен, как мир распада и смерти.

Если “прежде небесные” миры описываются знаменитой нумерологической “схемой реки Хуан хэ” (Хэ-ту) с ее чрезвычайно упорядоченной структурой, то земной мир символизируют “письмена из реки Лошуй” (Ло-шу) с нарушенной пространственно-пространственной символикой, дискретностью и асимметрией. Обычная интерпретация в традиции такова: главное (субстанция, ти) и второстепенное (ее функция, юн) в “после небесном” мире поменялись местами, отсюда распад, дисгармония, смерть.

В даосской сотернологии “внутренней” алхимии бессмертие и интерпретируется в конечном итоге как восстановление “прежде небесного” состояния, для чего необходимо решительно изменить (“перевернуть”, дань дао) все психофизические процессы посредством даосской психофизотехники. Но сейчас важно в этой связи отметить только одно — “после небесный” (хоу тянь) мир (он же вселенная “десяти тысяч вещей”) рассматривается как универсум извращенного порядка, отпавший от изначальной гармонии и единства.

Но поскольку речь зашла о “внутренней” алхимии, то можно вскользь отметить еще одно обстоятельство. Дело в том, что в традиции “внутренней алхимии” получила особое развитие эмбриологическая символика даосизма, непосредственно соотносящаяся с семантическим полем идеологемы “хаоса” и связанная с аналогичными темами “Дао-дэ цзина”. Достаточно указать на то, что само создание нового бессмертного тела адепта уподобляется, с одной стороны, развитию зародыша в материнской утробе (да и называется создаваемое тело “бессмертным зародышем” — сянь тай), а с другой — космогенетическому процессу. Завершение процедуры “внутренней” алхимии — “рождение” нового тела, т. е. окончание космогенетического процесса на его “прежде небесной” (сянь тянь) стадии. Бессмертие же воспринимается в данной традиции как восстановление “прежде небесного” порядка микрокосма адепта и его полная тождественность с изначально простым единством “хаоса”.

Приведенный из области “внутренней” алхимии пример наглядно демонстрирует ту преемственность даосской традиции, о которой неоднократно говорилось выше. Он же вновь свидетельствует о принципиальной неправомерности противопоставления раннего (“философского”) даосизма позднему (“религиозному”) на основании якобы диаметральной противоположности их прагматики: в первом случае переживание исходного космологического единства, возвращения к простоте недифференцированного хаоса, а во втором — бессмертие как бесконечное продление физической жизни.

Выше уже была показана неправомерность подобной односторонней трактовки бессмертия, представление о котором включало в себя (особенно в русле “внутренней” алхимии) и переживания единства универсума и изоморфного ему человека-микрокосма. Сказанное здесь о “внутренней” алхимии дает Тому еще одно подтверждение.

Таким образом, можно констатировать наличие в самой даосской традиции достаточно существенных моментов, свидетельствующих в пользу верификации предложенной выше интерпретаций космогонической модели “Дао-дэ цзина”. Но тем не менее в той же даосской традиции закрепилось иное толкование космогонии данного текста (прежде всего § 42). В чем же причина этого? Для ответа на данный вопрос следует обратиться к культурологической проблематике, соотнесенной с исторической реальностью.

Читателю ранних даосских текстов (особенно это относится к “Чжуан-цзы” с его яркой эмоциональной окрашенностью) достаточно очевидно характерное для мировосприятия авторов этих текстов острое переживание разорванности их существования, их отторгнутости от того единства, к возвращению к которому они призывают. Отсюда и потоки тоски, одиночества и даже саркастической усмешки. В более поздних текстах совершенно другой эмоциональный фон (это заметно уже по “Хуай-нань-цзы”). Здесь доминирует спокойное созерцание уже существующей гармонии сущего, которую остается осознать адепту. Отступление от Дао касается только человека, но не космоса в целом, да и восприятие этого отступления больше не подается эмоционально окрашенным и вообще не драматизируется. Акцент делается именно на актуальном единстве сущего и на слиянности, единотелесности (и ти) Дао и универсума.

Данный взгляд настолько утверждается в традиции, что воспринимается как само собой разумеющийся, что находит свое отражение и в комментариях к ранним текстам. Напомним, что первый комментарий к “Дао-дэ цзину” Хэшан-гуна относится ко II в. до н. э., а наиболее известный комментарий Ван Би — к III в. н. э.; “Чжуан-цзы” комментируется Го Ся-ном в IV в.

Думается, что объяснение этому факту лежит в сфере социальной истории и социальной психологии. Сама эпоха Чжань-го (V—III вв. до н. э.), когда создавалась даосская философская классика с ее вопиющими противоречиями, стремительным разложением всех старых форм социальной и политической организации, идеологии и системы ценностей, непрекращающимися военно-политическим противоборством и общеидейным брожением, не могла не отразиться, в религиозной по своему характеру идеологии даосизма в виде острого переживания отчуждения от изначального единства, отторгнутости от него и драматического характера этой отторгнутости.

Все, однако, мелется с образованием единой империи, претендующей на универсальность миродержавной монархии. Единство колоссальной империи, причем единство, ставшее фактором государственного самосознания, привело к тому, что в общественной психологии и идеологии произошли серьезные изменения. Исчезла социальная база для соперничества “ста школ”, большинство которых вообще перестало существовать в новых условиях (Кроль Ю. Л., 1985, с. 49—57), растворившись в учениях укрепившихся конфуцианства и даосизма, исчезли и мотивы отчуждения и трагического единства, характерные для “Чжуан-цзы”.

Все это заменено спокойным созерцанием космической гармонии, что и привело к утверждению космогонической модели, ставшей классической: постепенного и плавного развертывания Дао, последней ступенью которого и является мир “десяти тысяч вещей”, включенный, таким образом, в полноту бытия (“плерому”) Дао. Единство становится на весь имперский период высшей идеологической и политической ценностью (о категории “единства” в китайской философии и ее роли см. Тан Ицзе, 1984, с. 234—236).

Можно назвать и еще один фактор. Первые известные по текстам носители даосской философии во многом были “пограничными”, в какой-то степени “маргинальными” личностями. Они были причастны архаичной религиозности и стихии ми-фопоэтического мышления и одновременно являлись носителями становящегося дискурса. Они были более тесно, чем другие мыслители эпохи, связаны с древними формами религии” мифа, - но утратили непосредственность в отношении этой религии, сделав ее содержание объектом рефлексии и превратив архаический миф в философский символ, мифологему в идео-логему. Даосские мыслители оказались наиболее активными участниками кризиса старых и вызревания новых исторических типов сознания, субъектами этого процесса.

Отсюда также чувство собственного одиночества, оторванности от старого и отсутствия чего-то другого, нового, ощущение разорванности бытия к отсутствию понимания, вылившееся в переживание сущностного разрыва в самом мироздании, что и нашло свое отражение в первых редакциях даосской космогонии (об особенностях социального статуса и самосознания ранних даосов и их отношении к архаической религиозности см, также Малявин В. В., 1985, с. 38—63).

Ко времени создания империи все изменилось, в том числе и самосознание носителей даосской традиции, набравшей силу и достаточно четко определившей свое место среди идеологических направлений Китая того времени. Иным стал и социальный статус даосского мыслителя. Короче говоря, в эпоху империи (как об этом говорилось во 2-й главе) изменились социальные функции даосизма. И весь комплекс вышеназванных причин привел к другой расстановке акцентов в космогонической системе (по “Дао-дэ цзину”).

Итак, в “Дао-дэ цзине”, как и в даосизме в целом, космология выполняет функции онтологии и занимает место последней. Исходным и высшим космологическим началом

является “Дао” (“путь”), описывающееся в “Дао-дэ цзине” прежде всего в своей космогонической функции порождающего принципа (“мать Поднебесной”, “начало Неба и Земли” и т. п.), причем иногда этот аспект имеет также коннотацию “наилучшего из всего сущего” (через метафору “цзун” — “предок”). Описывается Дао прежде всего через такие идеологемы, как “сюань” — “сокровенное”, “мяо” — “тайное”, “хуан ху” — “неясное я смутное” и т. п.

Важнейший космологический аспект учения “Дао-дэ цзина” — космогония, поскольку в соответствии с нормами мифологического мышления генетическое объяснение заменяло объяснение причинное. Космогонический процесс рассматривался в “Дао-дэ цзине” как процесс саморазвертывания (экспликации) Дао. В процессе этого разворачивания Дао выявило четыре свои “ипостаси”, аспекта, формируя таким образом гармоничное (структурно упорядоченное) мировое целое. Эти четыре аспекта включали в себя Дао как изначальное недифференцированное единство, хаос (хунь дунь), выделявшее из себя три других аспекта, описывающиеся как “безымянное” (“постоянное”), “наделенное именем” (“непостоянное”) и их функциональное единство” воспринимавшееся субстантивированным (сюань чжи ю сюань).

В силу некоей не названной причины от этого исходного единства отпадает мир “десяти тысяч вещей”, уже не единый по природе, но лишь сохранивший причастность к единству, что и является фундаментальным условием самого его существования. Не исключено, что космогония “Дао-дэ цзина” представляет собой первичную рефлексию на содержание архаического мифа типа “мировой человек” (“мировое яйцо”).

На уровне социальной доктрины памятника космогоническая модель принимает форму даосской утопии, совершенное состояние общества в которой соответствует изначальному единству” от которого отпадает мир множественности. Даосская сотериология нацелена на восстановление исходного единства и переживание такового (описываемое через мифологему “возвращение в утробу матери”, “уподобление младенцу”); она имеет аналогию в социальной доктрине в виде учения о возвращении к простоте и естественности “золотого века”.

Реализуется это возвращение через персону совершенномудрого монарха, достигшего единения с Дао и уподобившегося последнему. Упорядочивая мир на основе “не-деяния” (отсутствия целеполагающей субъективистской деятельности) и -“спонтанной естественности” (цзы жань), этот сакрализованный монарх возвращает общество к состоянию первозданной гармонии и простоты.

Дальнейшее развитие даосской космогонической доктрины фиксируется в “Хуайнань цзы” (II в. до н. э.) и “Ле-цзы” (IV в. н. э. при наличии более ранних частей). Поскольку они не привносят принципиально новых моментов и скорее представляют собой экспликацию космогонических фрагментов более ранних текстов — “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы”, будучи своеобразным посредником, промежуточным звеном между этими текстами и космогоническими системами собственно даосских религиозных школ, зафиксированными в материалах “Дао цзана”, остановимся на них лишь вкратце.

Прежде всего, в качестве примера приведем фрагмент из гл. 14 “Хуайнань-цзы”: “Небо и Земля были в изначальном единении (дун тун), все было хаотическим и простым (жунь дунь вэй пу) и все вещи обладали полнотой (чэк), хотя еще не были порождены. Это состояние называется “Великим Одним” (тай и). Все произошло из этого единства, давшего каждой вещи ее особенности: птицам, рыбам и зверям. Это называется разделением (фэнь) вещей... Если мы рассмотрим

Древнее Великое Первоначало (гай тай чу), то увидим, что человек произошел из отсутствия (и) и получил телесную оформленность благодаря наличию (ю). Наделенное оформленной

телесностью управляется другими вещами. Но тот, кто способен вернуться к тому, что его породило, и вновь обрести бесформенность, называется совершенным человеком (чжэнь жэнь). Совершенный человек тот, кто не отделен (фэнь) от Великого Одного”.

Данный фрагмент достаточно красноречив и практически не нуждается в комментариях, поскольку содержит в себе все импликации даосской космогонии, рассмотренные выше. Здесь подчеркивается изначальное единство сущего, в котором нет множественности и отдельных самосушущих единичностей — вещей, четко разграниченных между собой. Множественность появляется в результате отпадения сущего от этого исходного простого единства. Сотериологическая импликация данной космогонической модели заключается в утверждении, что возвращение к исходной полноте единства является целью человека, обретающего через это возвращение высшее совершенство.

Отметим также, что в приведенном фрагменте содержится намек на выделение и обозначение уровней космогонического процесса: уровень исходного единства (которому, впрочем, как это ясно из других мест памятника, предшествует ступень “отсутствия” и “отсутствия отсутствия” — у-у), называемый Великим Одним (тай и), и уровень обособления сущего — Великое Начало (тай чу). Тенденция к выделению и “терминологическому” оформлению данных уровней, названия которых со временем становятся устойчивыми идеологемами оказывается постоянной в даосской космологии.

Этот же подход характерен и для “Ле-цзы”, гл. 1 которого содержит космогонический пассаж.

Прежде всего в нем содержится характеристика самого Дао как исходного порождающего начала. Любопытно, что здесь оно, как и в § 6 “Дао-дэ цзина”, именуется “сокровенной самкой” (сюань тань).

Дао характеризуется как неизменный принцип изменения, нерожденное порождающее начало, лишенное какой-либо оформленности, но наделяющее им все сущее: “Поэтому порождающее вещи само не рождено, трансформирующее вещи само не трансформируется (хуа). Оно само себя порождает, само себя трансформирует, само себя наделяет цветом и формой (сэ)... Так, наделенное оформленной телесностью рождается из лишенного оформленной телесности. Если это так, то разве не отсюда родились Небо и Земля?”.

Здесь совершенно отчетливо развивается тема “Чжуан-цзы”: “Дао овеществляет вещи, не являясь вещью”. Пожалуй, только более чётко выражена мысль о том, что мир является следствием саморазвертывания, самоэксplikации Дао, что лексически оформлено через использование возвратного местоимения “цзы” (сам себя).

Ниже выстраивается собственно космогоническая схема из четырех ступеней: Великие Перемены (гай и), Великое Начало (тай чу). Великое первоначальное (тай ши) и Великая чистота шелка-сырца (тай су).

В основу выделения градаций уровней положена степень сгущения огрубления субстанциальной онтологической первоосновы мира — квазиматериальной пневмы (ци), что также становится традиционным для даосизма. Пневма в “Ле-цзы” и более поздних

текстах выступает материальной причиной космогенеза, рассматриваемого в качестве процесса ее “сгущения”; “В Великих Переменах пневмы еще не видно, Великое Начало — это начало пневмы. Великое Первоначало — это начало оформленной телесности. Великая Чистота — это начало наделённой качествами материальности (чжи). Пневма, оформленная телесность и наделенная качествами материальность (ци, син, чжи) собраны вместе и не отделены друг от друга. Это то; о чем в § 14 “Дао-дэ цзина” говорится: “Смотрю на него—и не вижу, слушаю его —и не слышу, схватываю его — и не получаю”. Поэтому говорится: “Что касается перемен, то в них нет оформленной телесности, доступной восприятию. Перемены трансформируются (бянь) и становятся (вэй) Одним.

Одно —это начало трансформаций оформленной телесности” (“Ле-цзы”, 1954, с. 1 — 2).

Данный фрагмент, по-видимому, описывает процесс саморазвертывания Дао до отпадения от исходного единства “мира десяти тысяч вещей”, на что указывает видоизмененная цитата из “Дао-дэ цзина”. Ее контекст (упоминание о качественно определенной материальности, оформленной телесности и пневме как еще не расчлененных сущностях, пребывающих в единстве) достаточно ясно свидетельствует об этом.

Достаточно характерен новый мотив, практически отсутствовавший ранее, — выдвижение понятия “пневма” (ци) в ряд основных идеологем даосской космологии, а сам космогонический процесс описывается как процесс “уплотнения”, “оформления” и “дифференциации”.

Как уже отмечалось, концепция пневмы как универсальной субстанции (юань-ци — “изначальная пневма”, инь-ян, — ее модальности и т. п.) окончательно утверждается на рубеже нашей эры и становится центральной для всей традиционной китайской философии. Поэтому здесь представляется уместным сказать несколько слов о проблеме соотношения Дао и ци.

В даосизме, собственно, существовали два основных решения этого вопроса относительно Дао, которые мы условно назовем “субстанциальным” и “функциональным”. Субстанциальный подход заключался в рассмотрении Дао в качестве универсальной субстанции (субстантивированной закономерности— см. Горохова Г. Э., 1982). Данный подход в целом характерен для ранних текстов — “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы”, что, в частности, связано и с неразработанностью в период Чжань-го учения о пневме (ци), но присутствует и в некоторых поздних текстах, где ци рассматривается в качестве производного от беспредикативного “пустого” Дао (см., например, “У чжэнь пянь” Чжаи Бодуаня: “Дао самопустотно-отсутствующе, но порождает единую пневму” — дао цзы суй у шэн и ци).

Однако значительно большее распространение получила иная точка зрения — функциональная, что в целом связано с большей характерностью для китайской мысли вообще функционально-энергетического, а не субстанциально-структурного принципа (см. Ван Дэминь, 1983, с. 10—15; “Современные историко-научные исследования”, 1987, с. 184). В соответствии с этим подходом Дао рассматривалось лишь как мерно-функциональный аспект пневмы (ци), ее “функция” (юн), тогда как пневма рассматривалась в качестве субстанции (ти). И данный подход безусловно возобладал в даосизме, начиная с эпохи Восточной Хань. Это возобладание связано и с фундаментальной особенностью китайского натурализма: его невозможностью представить существование некоего принципа, лишённого материальной опоры. Для Дао таковой “опорой” и оказывалась пневма.

Говоря о нюансах, можно отметить, что иногда Дао просто отождествлялось с пневмой или же рассматривалось как нечто вторичное и производное от нее. Так, в “Тайпин цзине” на первом по значимости месте оказывается пневма, на втором “самоестественность” — цзы жань как ее субстанциальная самоидентичность и только на третьем — Дао как ее функциональный аспект. Исходное же недифференцированное состояние хаоса (хунь дунь) оказалось отождествленным с аморфной и безатрибутной (“пустой”) “изначальной пневмой” (юань)

Космогенетический процесс в таком случае воспринимался уже как дифференциация и оформление изначальной пневмы (ее переход из состояния потенциального неоформленного состояния “отсутствия” — у в состояние актуальной телесной оформленности — ю). Дао же выполняло функции “программы”, меры этого процесса.

Функциональный подход оказался настолько перспективным для даосизма, что некоторые даосские тексты просто приходят к своеобразному “номинализму”, вообще отрицая какую-либо независимую реальность Дао и рассматривая его лишь как некоторое “отвлечение” от универсального процесса перемен как их меру. Подобный взгляд, в частности, характерен для Чжан Го (ум. в 734 г.), рассматривавшего Дао как обозначение процесса изменения сущего, лишённое какой-либо субстанциальности. Отсюда и его тезис “Дао и есть вещи”, т. е. Дао не обладает собственным субстанциальным существованием, отличным от бытия сущего, и не является их сокровенной субстанцией.

Подобного рода положения даосской мысли указывают на эволюцию интерпретации идеологемы “Дао”, которая, напомним, в “Дао-дэ цзине” прямо называлась “вещью”, а в “Чжуан-цзы” хотя и лишилась “вещности”, но скорее повысила свой статус, рассматриваясь в качестве онтологической сущности, “овеществлявшей” вещи. Вместе с тем данная эволюция свидетельствует о чрезвычайно сильной проматериалистической тенденции в рамках даосской мысли, роль которой не уменьшалась, а возрастала. Это позволяет в перспективе поставить интересный и конструктивный вопрос о взаимодействии натурализма и религиозной идеологии (более того, функционирования первого исключительно в рамках второго).

Даосские тексты буквально пестрят пассажами, где Дао или приравнивается к пневме, или же рассматривается в качестве производного от нее. Тао Хунцзин утверждает: “Дао — это пневма” (дао чжэ, ци е — трактат “Инь фу ци цзин”, “Книга о регуляции и использовании пневмы”). Танский буддист Фалинь, характеризуя даосизм, отмечает: “Дао в своей основе бесформенно, однако это — изначальная пневма”; и, наконец, трактат “Об изначальной пневме” (Юань ци лунь), входящий в состав 56-го цзюаня (ДЦ, т. 689) антологии “Юнь цзи ци цян”, утверждает: “Дао и есть изначальная пневма” (дао цзи юань ци). А знаменитый теоретик литературы, ставший буддийским монахом, Лю Се (VI в.) в своем трактате “Об уничтожении сомнений” (Ме хо лунь) прямо аттестует даосизм как учение, которое ставит “пневму” превыше всего (дао и ци вэй цзун) [подробный обзор источников по данному вопросу см. в статье Тан Ицзе, 1981, с. 57—59].

Функциональный подход привел и к тому, что чуть ли не основным содержанием идеологемы “Дао” стало рассмотрение ее в качестве принципа циклического времени (и, следовательно, чередования инь-ян и т. д.), что оказалось весьма существенным для теории алхимии и вообще традиционной науки в Китае. Наметившаяся в “Ле-цзы” тенденция свидетельствует о начале описанного выше процесса смещения акцентов в интерпретации идеологемы “Дао”,

Космогонические системы развитой даосской религии представлены в многочисленных текстах “Дао цзана”, а в резюмированном виде составляют второй цзюань даосской антологии XI в. “Юнь цзи ци цянъ”. Впрочем, различные космогонические аллюзии встречаются и в других частях данной антологии.

Во втором цзюане “Юнь цзи ци цянъ” изложено несколько значительно отличающихся друг от друга космогонических систем. Приведем некоторые примеры.

а) Пустая Пещера (вместилище, кун дун). Изначальная пневма родилась в Пустой Пещере. Внутренняя часть Пустой Пещеры (кун дун чжи нэй) родилась в Великом Отсутствии (тай у). Великое Отсутствие претерпело превращение (бянь), и воссияли три пневмы (сань ци). Три пневмы хаотично родились в Великом Пустом Пространстве (тай сюй) и установили (ли) Пещеру (дун). По причине установления Пещеры установилось Отсутствие. По причине установления оно родило, Наличие (ю). По причине рождения Наличия установилась Пустота (кун). Пустота и Отсутствие трансформировали Пустое Пространство и родили Самоестественность (цзы жань) (“Юнь цзи ци цянъ”, ДЦ, т. 675, цзюань 2, с. 16).

б) Для краткости ограничимся пересказом этой системы, по существу представляющей собой конкретизацию учения о “трех пневмах”, наличествующего в предыдущей системе. Доктрина “трех пневм” была особенно важна для традиции “Небесных наставников”, ибо “откровение” об их связи с изменением миропорядка лежит в основе притязаний “Небесных наставников” на исключительную ортодоксальность (см. Скиппер К. М., 1978, с. 362). Учение о трех пневмах также использовалось для обоснования тройственной рубрики “Дао цзана” и даосской традиции как таковой (см. “Юнь цзи ци цянъ”, цзюань 3, с. 4а—56).

Три пневмы имеют названия: Изначальная (ши), или Высшая, Первоначальная (юань), или Средняя, и Сокровенная (сюань), или Низшая. Эти пневмы порождают соответственно Отсутствие, Пещеру и Пустоту, а затем Небо (высшая), Землю (Низшая) и человека (Средняя), причем человек описывается как “гармония” (хэ) Неба и Земли.

в) Хунь дунь — Хаос: “Книга великого Изначального” (Тай ши цзин) гласит: “Прежде, до времени разделения двух рядов — форм проявления (лян и, т. е. инь и ян — Е. Т.) было нечто, именуемое Безвременным Источником, Беспредельными Водами, Смутным и Неясным, подобным по виду куриному яйцу. Темное и Желтое (Небо и Земля. — Е. Т.) не имели света, не имели образа, не имели звука, не имели голоса, не имели предка, не имели праотца, все было мрачным и темным, сумрачным и непроглядным. В его середине была сперматическая энергия (цзин), эта сперматическая энергия предельно истинна....

В середине этого истока родилась единая пневма, и по прошествии 99х1012 и еще 99 тысяч лет (цзю ши цзю вань и, цзю ши цзю вань суй) со своего рождения — трансформации — она посредством превращения родила три пневмы, каждая из которых по прошествии того же срока породила купно с другими Наивысшее (у шей). Это Наивысшее само по прошествии того же срока родило в своей середине две пневмы и три пневмы.

Эти срединные две пневмы, эти срединные три пневмы по прошествии того же срока смешались и по созреванию их благой мощи (дэ) купно создали Сокровенного Старца (Сюань Лао, т. е. обожествленный Лао-цзы, Лао-цзюнь). После рождения этого Сокровенного Старца прошел еще такой же срок, и он посредством трансформации родил три низших пневмы. По прошествии того же срока три пневмы смешались и по со-

зреваник” их благой мощи (дэ) купно создали Великое Величайшее (тай ишн, там же, изюань 2, с. 26—3а);

г) “Книга Великого Высочайшего Лао-цзюня об отверзании Неба” (Тай шан Лао-цзюнь кай тянь цзин, ДЦ, т. 1059) гласит: “Слышал, что когда ещё не было ни пространства между Небом и Землей, ни внешнего для Великой Чистоты (т. е. для высших “миров Дао”.— Е. Т.), тогда в неизменном и неизмеримом пустоте, в ее молчаливой тиши не было внешнего, не было Неба, не было Земли, не было инь, не было ян, не было солнца, не было луны... не было прошлого, не было будущего, не было рождения, не было гибели... не было круглого, не было квадратного (всего здесь перечисляется 33 “отсутствующих объекта”.— Е. Т.).

По прошествии десятков миллиардов трансформаций появилась необозримо-безбрежная неоформленная и безобразная Самоестественность (цзы жань). Это Пустая Сокровенность (кун сюань), и трудно определить пределы ее. Эта Самоестественность не имела меры, не имела краев, не имела верха, не-имела низа, не имела левого, не имела правого, не имела .высокого, не имела низкого”.

Далее говорится, что Пустая Сокровенность породила Обширное Первоначало (хун юань), когда еще не было Неба и Земли, а Пустота еще не разделилась. Потом вследствие “упорядочивания” (чжи) через десять тысяч мировых периодов (кальп; понятие, заимствованное из буддизма) произошло ее разделение и появилось Хаотическое Первоначало (хунь юань; в медицинских текстах это сочетание иногда обозначает матку — см. Скиппер К. М., 1978, с. 365), которое благодаря упорядочиванию через десять тысяч кальп дошло до завершенности и по прошествии 810000 лет произвело Великое Начало (Тай чу). Далее говорится: “В самом начале существования Великого Начала Лао-цзюнь изошел из Пустоты и спустился вниз, став наставником Великого Начала. Поэтому из его рта вышла “Книга Отверзания Неба”..., каждые его иероглифы были величиной в сто ли. Так он наставил Великое Начало. Тогда Великое Начало стало разделяться на Небо и Землю, чистое и мутное...

Появились Небо и Земля, но еще не было солнца и луны.. Небо восхотело безгранично трансформировать все вещи... и тогда из их середины оно породило солнце и луну... Хотя было= солнце и луна, но еще не было народа (жэнь минь). Вначале была взята наверху сперматическая энергия Неба, а внизу — сперматическая энергия Земли, затем они гармонично смешались в середине и стали духом (шэнь), называемым Человеком... Среди всего сущего человек наиболее драгоценен” (там же, цзюань 2, с. 8а—10а).

Обобщая приведенные выше материалы, следует отметить, что они не приносят ничего качественно, принципиально нового в космогоническую модель, представленную в ранних текстах и наиболее эксплицированную в “Ле-цзы”. Различия здесь скорее количественные, поскольку исходные космогонические схемы чрезвычайно усложняются, наполняясь массой подробностей. Детальный анализ космогонических схем “Дао цза-на” в настоящее время вряд ли возможен из-за общей неизученности проблемы. В частности, не совсем ясны взаимоотношения между рядом идеологем, используемых в текстах. Например, вряд ли сейчас есть основания для точного определения смысловых различий между “Великим Пустым Пространством (тай сюй) и “пустотой” (кун) или между “превращением” (бянь), “установлением” (ли) и “трансформацией” (хуа). Поэтому следует ограничиться лишь самыми общими соображениями.

Космогонический процесс предстает здесь как плавное развертывание (“трансформация”) некоего первоначала, определяемого как “пустота” или “хаос”. Речь идет, собственно, о

пневме (ци), но еще никак себя не являющей и лишенной каких-либо различий. Космогонический процесс мыслится протекающим во времени, причем указываются грандиозные временные интервалы.

Завершается процесс порождением мира “десяти тысяч вещей”. Цзы жань, или самоестественность, первого фрагмента явно употреблено в смысле, близком к современному., “цзы жань цзе” — природа; подобного рода Коннотации отмечаются с IV в. (Ср. “Баою-цзы”, гл. 1: “Сокровенное — праотец природы (цзы жань) и великий предок десяти тысяч различий”). Последним появляется человек, представляющий собой наиболее одухотворенное из всего сущего и гармоничное соединение пневмы Неба и Земли. В данных схемах уже нет места прерывности эволюционной плавности космогенеза и мир оказывается последним закономерным этапом саморазвертывания единого первоначала, включенным в “плерому” Дао.

“Грехопадение” поэтому переносится в историческую перспективу— время крушения “золотого века” и утрату изначального единства в государстве, основанном на неравенстве и сословном эгоизме, о чем повествуется в даосской утопии. Достаточно показательно, что ни один даосский текст не обсуждает проблему обоснования возможности отступления от Дао как абсолютного регулирующего принципа. Подобное отступление только констатируется, всякая же “теодицея” остается совершенно чуждой даосизму, и идеологема “отхода” от Дао не становится объектом рефлексии, сохраняя яркую мифопоэтическую окрашенность.

Подобная окрашенность характерна и для даосской космогонии в целом: нетрудно во всех нагромождениях космогонических схем увидеть все ту же мифологическую шкалу, организованную по типу “мировое яйцо” (с элементами “мирового человека”). Последнее заслуживает дополнительного внимания.

Поскольку в некоторых космогонических схемах присутствует идея зарождения в мировом яйце-пневме на определенной ступени ее развития антропоморфного Лао-цзюня— мирового человека Пань-гу архаического мифа, через дальнейшую деятельность которого осуществляется последующее порождение, то можно констатировать наличие креационистских элементов в даосской космогонии, не получивших, однако, заметного развития. Представление о Лао-цзюне — мировом человеке фиксируется в текстах со II в. (см. “Лао-цзы бяньхуа цзин”).

В заключение рассмотрения даосской космогонии представляется возможным сделать некоторые замечания типологического характера. Речь идет об определенных параллелях между даосской и гностической космогонией (см. также Торчинов Е. А., 1984).

Поразительная, казалось бы (по крайней мере, на первый взгляд), ничем не обоснованная сложность и громоздкость космогонических систем даосизма, многочисленных ступеней космогенеза, даже эпитеты, такие, как “мрачный”, “безымянный”, “туманный и смутный”, “молчаливый” и т. п., субстантивизация таких понятий, как цзы жань, вызывают в памяти образы космогонии гностических систем поздней античности. Сопоставление даосских космогонии с гностическими вполне оправданно и полезно, ибо:

а) подобное сравнение, в случае достижения успеха, значительно продвинет нас в изучении даосских представлений о космогенезе, ибо при установлении типологической общности мы сможем пользоваться результатами весьма совершенных в настоящее время исследований историков гностицизма и объяснять менее известное через более известное;

б) в случае получения отрицательного результата также решается интересная культурологическая проблема и встает вопрос, почему различное содержание выражается здесь в сходных формах или же это сходство вообще чистая видимость; кроме того, подобное сопоставление помогает точнее определить специфику даосского мировоззрения, преломленного в даосских космогонических моделях.

Дабы сузить круг сопоставляемых аспектов двух доктрин, ограничимся сопоставлением ступеней эволюции космоса у даосов с учением о плероме (полноте бытия) и зонах (космических временно-пространственных сущностях, являющихся также ступенями космогенетического процесса).

Из всех гностических систем остановимся на системе Валентина (II в.) и его последователей, поскольку в валентинианской системе учение о плероме получает своё максимальное, развитие.

Система Валентина при предельно кратком изложении сводится к тому, что единый высший бог (Отец Нерожденный, До-бытийный, Бездна), с безначальных времен пребывавший в состоянии покоя и неизменности, приступает к процессу самодифференциации, в результате которого развертывает полноту своего бытия в виде 30 эонов — своих абсолютных аспектов, „гипостазированных" в виде квазиличностных существ (Йонас Г., 1958, с. 179— 181; Йонас Г., 1967, с: 95).

Но один из эонов (последний), София-Цремудрость, нарушает в силу своего незнания непознаваемости Отца гармонию плеромы (полноты божественного бытия 30 эонов — абсолюта), в результате чего начинается многоступенчатый процесс миропорождения, являющийся, с одной стороны, результатом неведения и грехопадения Софии, а с другой — попытками остальных эонов преодолеть эти последствия и восстановить гармонию и целостность плеромы.

Мир является последним этапом этого процесса. Цель эонов же достигается благодаря миссии двух эонов — Иисуса и Христа, которая должна привести к высвобождению духа, поработанного низшими стихиями, и в результате “познания” (гносиса)—к его возвращению в лоно Отца, что приведет, согласно Валентину, к восстановлению целостности абсолюта и гибели греховного материального мира, лишённого формообразующего духовного начала (Йонас Г., 1958, с. 179—197).

Уже весьма поверхностное сопоставление системы Валентина с даосскими космогоническими системами приводит к выводу о гораздо больших отличиях, нежели сходство между двумя учениями. Основной вывод можно резюмировать следующим образом:

а) Самым радикальным отличием между гностицизмом и даосизмом является противоположность между даосским натурализмом и гностическим трансцендентализмом и радикальным акосмизмом, которые Г. Йонас называет “сердцем гностицизма” (Йонас Г., 1967, с. 1047). Мир в гностицизме оказывается или просто следствием заблуждения, “тюрьмой духа”, или, в лучшем случае, необходимым злом, благодаря которому зло может быть преодолено, но и он сам должен исчезнуть.

б) Отсюда вытекает и принципиально иная функция многоступенчатости космогонического процесса в даосизме и гностицизме. В гностицизме бесчисленные зоны, архонты (начала) и прочие посредствующие принципы в глазах верующего были препятствиями, бесчисленными преградами, отделяющими поработанный миром дух,

брошенный в темницу матери, от истинной трансцендентной родины — Отца Нерожденного, его божественной Бездны и плеромы.

в) Следовательно, иным является и сам процесс космопорождения. В даосизме мы имеем плавное “автоматическое” движение от одного уровня к другому, тогда как в гностицизме таков только характер порождения плеромы, как акт самодифференциации или самораскрытия абсолюта, тогда как все последующие этапы космогенеза имеют характер кризисного, катастрофического и скачкообразного движения (Ионас Г., 1967, с. 91).

Соответственно, если использовать гностическую терминологию, можно сказать, что в даосизме весь мирозидательный процесс является процессом самораскрытия, самоэксplikации Дао, создания его “плеромы” (следовательно, в даосизме мир сам является “зоном плеромы” и аспектом Дао-Первоначала), тогда как в гностицизме мир радикально противопоставлен плероме и вычленен из нее.

И в этом смысле (но только в этом) позиция даосов ближе к позиции оппонента гностиков неоплатоника Плотина, нежели самим Гностикам (Ионас Г., 1958 с. 241—265; Ионас Г., 1967, с.91). Кстати, по этой причине можно было бы сказать, что к гностической космогонии ближе ранняя модель “Дао-дэ цзина”. Однако это не так, поскольку в лаконичном тексте “Дао-дэ цзина” отсутствует большинство других сходных черт даосской и гностической космогонии (усложненность и т. д.).

г) Радикально отличается концепция знаний в гностицизме и даосизме. Если в гностицизме появление мира — результат заблуждения, а гносис является силой, освобождающей от мира, то в Даосизме, напротив, знание является силой, способствующей миропорождению (Лао-цзюнь наставляет Великое Начало (гай чу), и тогда оно разделяется на Небо и Землю; см. выше пример г).

Следует отметить, что ученые историки гностицизма, даже вскользь упоминавшие о даосских параллелях, призывали к осторожности в сопоставлении этих двух систем, указывая на натуралистический характер даосизма (Асаги Арай, 1967, с. 185).

Тем не менее предпринимались многочисленные попытки сопоставлять гностицизм не только с даосизмом, но, прежде всего, с буддизмом, причем такие сопоставления зачастую были излишне общими и поверхностными (см., например, Конзе Э., 1967, с. 651—667), и в связи с этим вызывает интерес замечание А. Клосса по поводу доклада Э. М. Мендельсона. А. Клосс отметил, что если в даосизме, несмотря на все радикальные отличия, все же можно усмотреть “ростки гностицизма”, то все сопоставления гностицизма и буддизма вообще лишены основания (Мендельсон Э. М., 1967, с. 674).

В чем же причины этого странного явления (ведь буддизм с его психологизмом, казалось бы, типологически ближе к гностицизму, чем даосизм). Думается, что буддизм как мировая религия, обращенная к массам верующих, избегал особенно “камерных” форм эзотеризма и элитарности (даже в тантрическом мистицизме), тогда как даосизм в собственном смысле всегда тяготел к узкому кругу посвященных, противопоставляемых массе “профанов” (су жэнь, ши жэнь), что также характерно и для! гностицизма.

И, по существу, этот камерный эзотеризм является чертой, по-настоящему “роднящей” даосизм и гностические течения. В связи с этим следует отметить как очень важный факт отсутствие идеи всеобщего спасения в даосизме.

Эта эзотерическая “породненность”, а также внешнее сходство ощущались и самими даосами, не брезгавшими включать в круг своего чтения и произведения манихейской литературы, особенно в поздний период, когда под воздействием буддизма в даосизме происходит частичная десакрализация природы и находит определенное распространение идея мира-сансары как страдания.

Так, весьма сильным было манихейское влияние на южно-сунских даосов, в частности на знаменитого Бо Юйчяня (Бело-нефритовую Жабу, XIII в. — Стрикмэн М., 1978, с. 349). Тем не менее объяснить какими-либо заимствованиями вышеизложенные космогонические системы совершенно невозможно как в силу их радикального отличия от гностических, так и потому, что они восходят к глубокой древности и имплицитно присутствуют, как мы это уже видели, в памятниках так называемого раннего даосизма (§ 14, 21, 25, 42 “Дао-дэ цзина”, космогонический фрагмент “Ле-цзы” и т. п.). Дальнейшее исследование этих фрагментов и их связи с поздними космогоническими моделями и явится, по-видимому, ключом к их пониманию.

В завершение этой темы хотелось бы также отметить еще одну типологическую причину наблюдаемого сходства между даосизмом и гностицизмом. В силу ее особой важности и принципиальности она рассматривается отдельно, несколько обособленно от предшествующего рассмотрения. Дело в том, что и даосизм и гностицизм, по существу, воспроизводят один и тот же исторический тип мышления — “космологический”, для которого характерно взаимоналожение, суперпозиция мифологического и логико-дискурсивного типов мышления.

Отсюда и “вторичная” мифология гностиков и даосов, мифология, в которой образы и мотивы архаического мифа выступают не в своей исходной непосредственности (или просто в качестве реликтов, пережитков), а в роли дериватов, трансформированных рефлексией дискурсивного мышления. И даосская, и гностическая космология являются классическим примером данного этапа исторического развития мышления.

Однако полного представления о даосской космогонии не дает ни ее имманентное рассмотрение, ни рассмотрение в перспективе такого инокультурного явления, как гностицизм. Для достижения искомой полноты описания представляется чрезвычайно продуктивным обратиться к оценке даосской космологии со стороны учения, значительно, если -не радикально, отличающегося от даосизма и вместе с тем постоянно с ним взаимодействовавшего и обладавшего к тому же своей развитой космологией. Речь идет о буддизме.

Чрезвычайно интересный материал в этом плане содержится в традиционном буддийском историко-философском тексте-хуаяньского и чаньского мыслителя VIII—IX вв. Цзун-ми (780— 841 гг.) “О началах человека” (Юань жэнь лунь), где наряду с буддийскими школами критически оцениваются также конфуцианство и даосизм.

В соответствии со своим подходом в оценке различных учений как неравноценным иерархически моментам единственно-истинного знания, причем каждый из последующих включает в себя (в снятом виде) предыдущие и все вместе включаются в высшую доктрину, буддийский мыслитель признает за даосизмом ограниченную истинность и согласие с буддийским учением в определенном аспекте.

Вместе с тем цель рассмотрения Цзун-ми даосизма и установление соответствий между даосской и буддийской космологией — указать на достаточно низкий статус даосского учения. По его мнению, причина этого в том, что даосизм не выходит за пределы знания

только о сансаре и ограничивается представлением только об одной кальпе (мировом периоде), а не о бесчисленном числе повторяющихся мировых циклов, как у буддистов (позднее в даосизм было включено учение буддизма о множественности мировых циклов).

И, как утверждает Цзун-ми, это свидетельствует только о том, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона — доктрина Малой Колесницы (Хинаяна) превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения “внешних” для буддизма учений (Цзун-ми, Тайсе синею дайзюкё, т. 45, № 1886, с. 709).

Каковы же конкретно даосско-буддийские космологические параллели Цзун-ми? Он приравнивает концепцию кальпы пустоты (т. е. период несуществования мира, следующий за разрушением одного космоса и предшествующий формированию другого) даосскому учению о Дао как “пустом” (сюй) и пребывающем в “отсутствии” (т. е. лишенности оформленной телесности и наличного бытия — у). Великий ветер (да фэн вайю), с которого начинается космогенез, интерпретируется Цзун-ми как единая пневма первозданного хаоса (хунь и ци). Таким образом § 42 “Дао-дэ цзина” получает буддийский контекст: “Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, три рожают все сущее (“десять тысяч вещей”), которое, как уже отмечалось, в традиции обычно истолковывалось как порождение Дао единой пневмы (ци), ее разделение на два модуса инь и ян, их взаимодействие, приводящее к появлению Неба, Земли и Человека, и создание этой триадой всего сущего.

Для Цзун-ми одно — это великий ветер, появившийся в пустоте и идентичный единой пневме, Великий Предел (тай Цзи): т. е. начало телесного оформления пневмы. Два — это “злато-цветные облака небес сияния и звучности” (абхасвара), формирующиеся на основе “поддерживающего мир ветра”; дождь, наполняющий небесный алмазный мир (цзиньган цзе, вад-жрадхату), — это пневма инь; миры от небес Брахмы до Су-меру — Небо; растворенная в первоначальных водах муть — Земля (так интерпретируется Цзун-ми фраза “Одно рождает два”); существа от мира второй дхьяны и ниже — люди (“Два рожают три”). Весь последующий процесс порождения сущего, описываемый буддийской космологией, соответствует -фразе “Три рожают все сущее”.

Далее Цзун-ми объясняет имеющиеся расхождения описания начала человечества в буддийских текстах и китайских сочинениях невозможностью достоверного знания о тех временах, обусловленной отсутствием тогда письменности.

Причина круговращения миров — вера живых существ в субстанциальное “я”, представляющее собой в действительности: лишь упорядоченное (“гармоническое”) сочетание физических и психических характеристик.

Таким образом, Цзун-ми приравнивает даосскую космологию к буддийской, интерпретируя ее в терминах последней и имплицитно противопоставляя буддийский психологизм даосскому натурализму. Отметим также, что Цзун-ми полностью отождествляет с даосской космогонией теорию пневмы как субстанции, дифференцирующейся и уплотняющейся в процессе космогенеза, что еще раз указывает на доминирование данного подхода: в средневековом даосизме.

Но даосская космология не ограничивается космогонией. Другим ее важным аспектом является космография, описание-собственно развернутого космоса в модусе его осмысления религиозной традицией даосизма, хотя в целом космография не играла в даосизме такой важной конституирующей роли, как космогонические доктрины.

Как отмечал еще академик В. П. Васильев (Васильев В. П., 1888, с. 48—60), даосская космология не отличалась единообразием. По существу, каждый текст, затрагивавший космографическую тематику, давал свой вариант космографии. Тем не менее очевидно, что в наиболее ранних текстах основную роль играло членение мира на землю и девять небес над ней с их; правителями и обитателями, а в поздних на эту систему наложились буддийское учение о трех мирах (сань цзе), получавшее со временем все большее значение.

Три мира в даосизме подразделяются на 28 небес (что коррелирует с традиционным китайским делением неба на области: 28 созвездий, по семь в каждой части неба). Кроме них вводятся еще заимствованные из буддизма четыре неба Брахмы (Фань тянь). Особенно выделяются небеса, населенные бессмертными. Так, для школы Маошань таковым является небо-Высшей Чистоты (шан цин), к которому и стремились адепты этой школы.

Ряд небесных обитателей бессмертных, по даосским представлениям, явно корреспондировал с реальными астрономическими объектами. Так, обитель бессмертных “тай вэй” мыслилась расположенной на звездах созвездий Девы, Льва и Волос Вероники, не говоря о Большой Медведице и Полярной звезде, игравших исключительную роль в даосском култе в качестве центральной резиденции богов и бессмертных.

Полярная звезда при этом выступала как “ось Дао” (дао шу), благодаря которой осуществляется вращение небесного свода. Внимание даосов (как и других народов, в частности древних египтян) к северной части небосвода объяснялось тем, что звезды этого участка неба никогда не заходят за горизонт, а следовательно, они “бессмертны” и являются мирами бессмертных. Медитативное созерцание Большой Медведицы играет огромную роль в даосизме (см. Андерсен П., 1980, с. 46).

Поздние даосские представления о земле также связаны с буддизмом. Под землей находятся расположенные ярусами водоемы (цзе), причем каждый ярус имеет глубину, выражаемую двадцатимиллионным числом верст (ли). Эти ярусы поддерживаются последним слоем из могучего ветра.

Более ранние представления связаны все с той же мифологией хаоса (хунь дунь) как мирового яйца: земля уподоблялась желтку, окруженному белком и скорлупой — разными небесами.

Говоря о природе астрономических объектов, обычно отмечают, что солнце представляет собой квинтэссенцию ян, а луна — инь. Звезды имеют совершенную круглую форму и образованы соединением субстанций солнца и луны (“Юнь цзи ци цян”, цзюань 24, с. 1а).

Помимо упоминания о четырех материках, явно имеющего буддийское происхождение, более распространенным (и более характерным для даосизма) является учение о десяти континентах (ши чжоу цзи), см. “Шичжоу цзи” (“Записка о десяти континентах”), приписываемое знаменитому даосу — придворному ханьского императора У-ди (II—I вв. до н. э.) Дунфан Шо (см. Юнь цзи ци цян, цзюань 26, с. 1а—96). Для примера приведем сокращенное описание девятого континента — “Острова фениксов и единорогов” (Фэнлиньчжоу, см. там же, с. 5а—6а).

Он расположен в Западном океане, его размеры — 1500 верст. Континент окружен “слабой водой” (жо шуй), в которой тонет даже лебединый пух, и к нему нельзя подплыть.

На континенте много фениксов и единорогов (цилинь)—несколько десятков тысяч каждого вида. Здесь есть горы, реки, пруды и озера, а также более ста разновидностей различных волшебных снадобий. Из клювов фениксов и рогов единорогов живущие здесь бессмертные варят клей, склеивающий любые вещи, в том числе сломанные лезвия мечей,

Кроме этих десяти континентов описываются три острова (там же, с. 10а—14а): Куньлунь, Фанчжан и Пэнлай (Пэнцю). Первоначально вместо Куньлуня, воспринимавшегося в качестве священной мировой горы (по типу *axis mundi*), в списке островов назывался Инчжоу, причисленный позднее к десяти континентам. Из этого можно сделать предположение, что учение о трех островах древнее концепции “десяти континентов” и возникло в царстве Ци (см. выше, часть 2) еще в период Чжань-го (V—III вв. до н. э.).

Вот как, например, описывается остров Фанчжан (Юнь цзи ци цян, цзюань 26, с. 12а—13а). Фанчжан находится в самом центре Восточного океана, длина каждого из его берегов составляет 5000 верст. На нем находится дворец из драгоценных камней, в котором живет Властитель судеб трех небес (Сань тянь сымин). Все бессмертные, желающие подняться на небеса, вначале прибывают на этот остров, чтобы получить реестр жизни от этого повелителя. Здесь живет несколько десятков тысяч бессмертных, растут волшебные травы, деревья и т. о.

В этом разделе описывается и столь же фантастическая страна на восточном берегу Восточного океана — Фусан. Интересно, что первоначально мифический Фусан выполнял функции мирового древа, на котором жили дети богини Сихэ — десять (потом — одно) солнц. В даосском предании древо Фусан превратилось в страну того же названия.

Для довершения краткой характеристики даосской космологии необходимо упомянуть еще о “пещерных небесах” (дун-тянь) и “счастливых землях” (фу ди).

Под “пещерными небесами” имеются в виду особые пещеры, частью реальные, частью фантастические, находящиеся на так называемых “славных горах” (их перечисление см. в гл. 4 “Баопу-цзы” Гэ Хуна), т. е. горах, на которых в силу наличия там благоприятной пневмы и истинных небесных духов возможно даосское отшельничество. Всего традиция насчитывает десять больших и тридцать шесть малых “пещерных небес”, локализованных во вполне конкретных районах Китая (см. Юнь цзи ци цян, цзюань 27, с. 1а—9а).

В даосской традиции считается, что данные пещеры являются проходами в своеобразные “параллельные пространства”, населенные бессмертными, где время течет иначе, чем в профаническом мире. Например, случайно попавший в “пещерные небеса” человек после проведенного там дня обнаруживает по возвращении, что на земле прошло уже несколько десятков, а то-и сотен лет. Считалось, что бессмертные “пещерных небес” оказывают влияние на управление Китаем, а в школе “цзюань чжэнь” до сих пор существует вера в возможность встречи с бессмертными “пещерных небес” и “счастливых земель” в день одного из даосских праздников.

В антологии “Юнь цзи ци цян” (цзюань 27, с. 9а; см. также-с. 9а—17а) говорится о том, что “счастливые земли” находятся между “славными горами” и что верховный правитель небес (шан ди) послал туда совершенных людей (чжэнь жэнь), бессмертных, для управления прилегающей местностью и полного обретения Дао. В следующем затем списке 72 “счастливых земель” указывается и бессмертный, управляющий данной землей. Так, первой в списке значится земля у горы Цзиньшань в уезде Цзюйжун (провинция Цзянсу). Это место связано с отшельничеством Тао Хунцзина, управляет им совершенный человек Се Тун. В “счастливых землях”, по даосским преданиям, совершенствуются также

так называемые “земные бессмертные” (ди сянь), готовящиеся к вознесению на небеса — высшей форме-бессмертия.

Учение о “счастливых землях” непосредственно связано с даосской утопией, рассматривавшейся выше. Оно нашло отражение в Китайской Литературе. В частности, “Персиковый источник” Тао Юаньмина (Тао Цяня) во многом напоминает “счастливые земли” даосизма.

Завершая краткий очерк даосской космологии, следует еще раз подчеркнуть ее непосредственную связь с даосской сотерио-логией—учением о возвращении к Дао и обретении бессмертия. Непосредственное “космографическое” приближение миров бессмертный к рядовому последователю даосизма делало даосское учение в его глазах более достоверным, интимно близким и способствовало распространению даосизма и укреплению его позиций, в том числе и среди простого народа. Это позволяет вновь констатировать наличие функциональной связи между космологией, утопией и сотериологией в даосизме.

10 Проблема реликтов и дериватов мифологического мышления разработана В. И. Рудым и Е. П. Островской в исследовании буддийской космологии (III глава “Абхидхарма кошки” Васубандху — в печати).

11 Ср. “четыре Дао” “Дао-дэ цзина” с коррелирующими с ними “четырьмя дэ” “Сицы чжуань” (наблюдение А. И. Кобзева).

12 Перевод “хунь” или “хунь дунь” как “хаос” вполне адекватен, поскольку в древней Греции под хаосом понималось некое простое нерасчлененное начало и представление о хаосе также имело прочные мифологические корни. Представление о “хаосе” как беспорядке, смеси возникло уже в современном словоупотреблении.

13 Возможно, однако, что этот “нумерологический” скачок обусловлен тем, что представленный числовой ряд: 1, 2, 3... 10000 представляет собой синтез четных и нечетных рядов. В таком случае он наоборот, символизирует гармоничность процесса космогенеза и его завершенность.

14 С другой стороны, “четыре Дао” могут быть редуцированы к “трем Дао”, поскольку мифологическое мышление могло проявиться и в отождествлении исходного пункта самораскрытия Дао и его объединяющего, “синтезирующего” аспекта.

≡eZ\Z II. ?□ □ □

1. □□ □ □ □ □

В связи с вопросом о происхождении даосизма можно выделить два различных подхода к проблеме: одни исследователи рассматривают историю только сформировавшегося даосизма и начинают изложение его истории с периода Поздней Хань (I — II вв.), причём Для М. Стрикмэна, например, подобный подход имеет принципиальное значение, ибо, как уже отмечалось, даосизмом этот исследователь считает только организованную даосскую религию, другие предпочитают анализировать и “предысторию” даосизма, т. е. их интересует период существования даосизма до его оформления в различные школы и направления; ими также ставится вопрос о генезисе даосизма из до-даосских или протодаосских верований древних китайцев, прежде всего из шаманизма (см.: Тиль И., 1969, с. 149—204; Эберхард В., 1968).

Безусловно, период Поздней Хань исключительно важен для истории даосизма, так как именно в это время окончательно формируется даосская традиция (процесс этот полностью завершается в III—IV вв.) и возникают первые школы ортодоксального даосизма. Однако, думается, ограничивать историю, даосизма рамками историй только сформировавшегося даосизма неправомерно, так как за пределами исследования (и как бы вне “даосской традиций”) оказываются не только все процессы, приведшие к окончательному оформлению даосской традиций, но также и философия Лао-цзы и Чжуан-цзы, а вопрос о закономерности ее появления в рамках становящейся даосской традиций так и остаётся нерешенным. Также при таком подходе полностью игнорируется единство и преемственность даосской традиции (Скиппер К. М., 1982, с. 29).

Поэтому представляется возможным выделить в истории даосской традиции 2 основных этапа: этап возникновения и становления даосской традиции и этап эволюции развитого даосизма. Эту мысль можно обнаружить уже у китайских Исследователей истории даосизма 20 — 30-х гг. Так, Сюй Дишань в своей схеме генезиса даосизма показывает, что собственно религиозный организованный даосизм (у Сюй Дишаня: -“современный даосизм”) начинается с образования первой ортодоксальной школы “Небесных наставников” (в схеме Сюй Дишаня — “Путь 5 доу риса”, “У доу ми дао”), но этому предшествовал очень сложный подготовительный процесс формирования, складывания даосской традиции (Сюй Дишань, 1927, с. 259). Другой китайский ученый, Фу Циньцзя также говорит о генезисе даосизма в додаосских, шаманских верованиях древних китайцев (прежде всего царств Чу, Ци и Янь — Фу Циньцзя, 1937, с. 43—54). Но наиболее последовательно эта точка зрения была развита и обоснована японской исследовательницей Идзуцу Тосихико, показавшей важность изучения истоков даосизма, его “предыстории” как для понимания даосской традиции вообще, так и философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в частности (Идзуцу Тосихико, 1976, с. 5—24). Идзуцу Тосихико выдвигает тезис о шаманских корнях даосизма и показывает близость шаманского мировосприятия и даосского мировоззрения, причем она касается не только и не столько таких моментов, как учение об экстазе, представлений об общении с духами, но и даосских философских концепций: учения об универсальности перемен, взглядов на сновидения и реальность, теории субъект-объектных отношений. Это, конечно, не означает, что Идзуцу Тосихико приравнивает даосскую философию или даосские религиозные верования к шаманизму. Напротив, она превосходно понимает их качественное различие, даже пропасть, лежащую между ними, и не собирается сводить даосизм к шаманизму. Речь у нее идет только о генетической связи между ними, достаточно существенной для понимания даосизма.

Она утверждает, что качественное превращение шаманизма в даосизм не могло быть результатом простого имманентного, внутреннего развития первого, ибо для становления даосской философии необходимо было появление таких великих мыслителей, как авторы “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы”.

Другими словами, шаманское мировосприятие могло превратиться в философию Дао только пройдя через призму ума гениального философа. Здесь, несмотря на общую правоту Идзуцу Тосихико, следует отметить, что она непозволительно игнорирует объективные причины появления развитого даосизма: социально-экономический и культурный прогресс древнекитайского общества, который, собственно, и обусловил в общих чертах наличие субъективного фактора, “дал возможность” даосским мыслителям создать их блестящие системы.

Таким образом, японской исследовательнице удастся избежать “фетиша истоков” (выражение М. Блока) и не выдавать генезис явления за его сущность, хотя подобные

ошибки были характерны для многих представителей сравнительного религиоведения. Идзуцу Тосихико отнюдь не подменяет “поиском корней” исследование даосизма как самостоятельного культурного феномена и не пытается “объяснить” даосизм через шаманизм.

Идзуцу Тосихико связывает генезис даосизма с религиозными представлениями царств Чу и Сун. Первое из них было неоднородно в этническом отношении, в нем были живы многие древнейшие мифы и культы, а во втором проживали потомки царства Шан-Инь, о котором говорилось: “Династия Шан чтит демонов-духов (гуй), а династия Чжоу чтит цивилизацию (вэнь)”. По мнению Идзуцу Тосихико, эти слова точно выражают разницу между духовной атмосферой Шань-Инь (а также Сун и Чу) и “срединных царств” Чжоу.

Кроме того, Сун поддерживало тесные связи с царством Чу. А именно с царствами Чу и Сун традиция, идущая от Сыма Цяня, связывает имена Лао-цзы и Чжуан-цзы. (О религии царства Шан-Инь и ее роли в жизни этого царства см.: Китли Д. Н., 1978, с. 211—225).

Вопрос о генетической связи между даосизмом и шаманизмом и о качественном различии между ними рассматривается в других работах Идзуцу Тосихико (Идзуцу Тосихико, II, 1976, с. 22—47). С ней относительно шаманских корней даосизма солидаризируется и другой японский исследователь — Фукунага Мицудзи (Фукунага Мицудзи, 1980, с. 3—9). Он считает, что термин сгуйдао” (“Путь демонов”), одно из первых названий даосизма, исходно означал шаманскую практику — первоначальный субстрат даосизма, к которой позднее (при Поздней Хань по Фукунага Мицудзи) добавилась философия Лао-цзы (учение о Дао) и учение о “духе” (шэнь), идущее от “И-цзина (шэнь — высшее выражение процесса изменений — “и”: “неизмеримость инь-ян называется духом”).

Интересную гипотезу относительно родства чуской культуры с культурой Шан-Инь выдвигает видный американский ученый Дж. С. Мэджор (Мэджор Дж. С., 1978, с. 226—243). Он обращает внимание на то, что первоначально царство Чу располагалось далеко к западу от своей позднейшей территории и только через значительный промежуток времени заняло пространство в среднем течении Янцзы к западу от царств У и Юэ.

Кроме того, антропологический (и конкретно денальный) анализ” ставший возможным благодаря археологическим находкам, показывает этническое родство чусцев и народов юга и центра Сибири. Дж. С. Мэджор высказывает предположение, что предки чусцев были выходцами из Сибири, прошедшими через район цивилизации Шан-Инь и оказавшими на нее глубокое влияние, а затем пришедшими на юг.

Таким образом, ряд китайских мифов (а мифология процветала и сохранялась дольше всего именно в Чу) обнаруживают удивительное сходство с индийскими мифами (прежде всего речь идет о первочеловеке-творце Пань-гу как аналогии Пуруши “Ригведы” (не в силу крайне сомнительного влияния последних, а в силу их единого происхождения от общеевразийского “мифа великого первоначала”, хорошо знакомого и по религиозным верованиям народов Сибири).

Поздняя запись мифа о Пань-гу (III в.) вряд ли значит много, так как подобные сюжеты письменно фиксировались весьма поздно. Не исключено, что основа этого мифа восходит к неолитической культуре Яншао, о чем, как считают некоторые ученые, свидетельствуют изображения на керамике (Евсю-ков В. В., 1985, с. 56—86, особенно с. 60—66).

По поводу датирования мифов еще в 40-х гг. развернулась полемика между Б. Карлгреном с одной стороны и А. Масперо, М. Гране, В. Эберхардом и К. Хенце — с другой. Б.

Карлгрен утверждал, что все реконструкции китайской мифологии и религии возможны только на основании чжоуских “свободных текстов”, тогда как насыщенные мифами тексты II в. до н. э. — III в. н. э., в которых его оппоненты видели письменную фиксацию древнейших мифов, объявлялись им плодом творчества ханьской эпохи (Карлгрен Б., 1946, с. 346—365).

На это его оппоненты возражали, утверждая, что подобный подход противоречит всей современной антропологической (этнографической) методологии, ибо тогда получается, что китайцы единственные в мире создали прежде культурных героев и лишь потом превратили их в богов или даже животных. А если это так, то подобная “исключительность” нуждается в высшей степени глубоком теоретическом обосновании (Жирандо Н. Ж., 1976, с. 295—297).

Современные археологические раскопки (в Мавандуй, как раз на территории древнего царства Чу) скорее подтверждают правоту А. Масперо, М. Тране, В. Эберхарда и К. Хенце. Так как эти находки относятся к первым десятилетиям правления Хань, а некоторые еще старше, то естественно заключение, что отраженные в них верования восходят как минимум к периоду Чжань-го. Большой интерес представляет находка текстов на шелке с описанием различных обрядов полушаманского характера (гробница 3) и шелковых знамен с изображением богини Си ваи-му с космологической символикой, изображениями других божеств и крылатых бессмертных (гробница 1).

Они помогают более точно определить характер древнекитайского шаманизма и его родства с религиями народов Сибири (Мэджор Дж. С., 1978, с. 240—241). Дж. С. Мэджор делает также предположение и о родственности культур Чу и Шан-Инь с культурами северо-восточных царств Ци и Янь, также в значительной степени связанных с генезисом даосизма (философия Хуан-Лао и магия фан ши). Правда, эти царства были в значительной большей степени связаны с культурной традицией “срединных царств”, т. е. Чжоу (Мэджор Дж. С., 1978, с. 237—239). Необходимо отметить формальные критерии отнесения той или иной традиции к шаманизму. Для удобства здесь и далее таким критерием будет использование “архаической техники экстаза” (выражение М. Элиаде — Элиаде М., 1974), трансформации сознания субъекта культа. Этот формальный критерий является наиболее общим, поскольку все другие признаки (трехслойное членение мира, мотив мирового древа и т. д.) характерны только для отдельных локальных типов шаманизма, но не для шаманизма как формы религии в целом.

Важным критерием разграничения шаманских и собственно даосских типов религиозной практики является представление о том, что даосская практика приводит к повышению статуса адепта, постоянной (а не лишь на время экстаза) трансформации адепта, его сакрализации.

Что касается ученых, начинающих изложение истории даосизма с I—II вв., то следует упомянуть крупнейшего в настоящее время специалиста по истории Даосского канона Офутн (Обути) Ниндзи, рассматривающего только становление развитой организованной даосской традиции (Обути Ниндзи, 1964).

В связи с вышесказанным хотелось бы отметить принципиальную полиэтничность источников даосизма. С одной стороны, это древнекитайский шаманизм, прежде всего чуский. Однако 1.) сами чусцы, возможно, были этносом, отличным от этносов чжоусцев “срединных царств”; 2) в Чу жило много южных этносов — предки современных мяо-яо — наньмани (Итс Р. Ф., 1972, с. 225), говорившие на протоаустронезийских языках юэ (Бенедикт К., 1942; Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров, Н. Н., 1983, с. 70).

Не исключено, что многие мифы, зафиксированные при Хань и так или иначе связанные с даосизмом (например, о Пань-гу— Паньху), как раз и были созданы этими этносами и, лишь начиная с Хань, после включения этих земель юга в единую империю, адаптировались китайцами. Вполне понятна поэтому бурная волна ханьского: “мифотворчества”.

Характерно, что сами определения шаманов (у — шаманка; си — шаман) содержатся в именно чуском разделе “Речей царств” (Го юй): “Тогда светоносные духи нисходили к ним (мудрым людям древности. — Е. Т.) и назывались, [если это] мужчина, то шаман-си, [а если] женщина, то — шаманка-у”.

Согласно словарю Сюй Шэня “Шо вэнь цзецзы”, иероглиф “у” означает “жреца” (чжу). Это женщина (т. е. “жрица”), которая может “служить бестелесному” (неоформленному, у син) и низводить духов с небес посредством танца.

Шаманы, правда, были и в чжоуских царствах севера, но их верования были, видимо, реликтами иньской религии, отличной от чжоуского почитания предков (ши), и преследовались властями, как о том повествуют такие тексты, как “Ли цзи” (гл. Тань Гун, в которой сановник Сянь-цзы отговаривал Луского царя использовать шаманку для вызывания дождя, утверждая, что шаманы лишь дурачат женщин), Цзо чжуань (цзиньский Цзин-гун убивает шаманку), биография Хуа Цзи в “Исторических записках” (Ши цзи), в которой рассказывается, как в начале Чжань-го чиновник Симынь Бас” искореняет шаманский обряд брака с богом реки и др.

В Чу, видимо, было несколько шаманских традиций (в связи с полиэтничностью этого царства), и Шаманские верования широко отразились в чуской литературе, прежде всего в “Чу цы” (например, ода августейшему божеству Звезды Тай-и востока — Дун хуан тай-и) (см.: Идзуцу Тосихико, 1976, II, с. 22—47).

Комплексность этнических корней даосизма не позволяет, следовательно, говорить просто о его “южном” происхождении, ибо этнический состав и культура южного Китая сами по себе были весьма пестры: а) чусцы и их культура, возможно, северного (южносибирского) происхождения; б) “маньский комплекс” — культура предков современных мяо-яо, чжуандун-тай-ские народы; в) культура протоаустронезийских юэ (подробнее см.: Поре-Мастеро Э., 1952, с. 567—569, 703 и след.; Хэ Дин-жуй, 1971, с. 165 и след.; Кальтенмарк М., 1948, с. 1—112; Жирардо Н. Ж., 1983, II, с. 170—176).

В формировании даосизма активно участвовала восточная традиция магов фан ши царства Ци я Янь, тесно связанная со знаменитой “академией” Цзися, стоявшей у истоков школ “натурфилософов”, и традицией Хуан-Лао (Хуан-ди и Лао-цзы). Она же повлияла и на оформление учения о святых бессмертных (шэнь-сянь) и их островах блаженных.

И, наконец, нельзя полностью игнорировать и роль собственно чжоуской культуры в генезисе даосизма. Видимо, “рациональность” чжоусцев во многом способствовала переходу про-годаосских представлений к философской рефлексии “Дао-дэ цина” и “Чжуан-цзы”. Кроме того, чжоуская культура снабдила даосскую философию ее основными понятиями — Дао и дэ.

Характерно, что если первое из них в ранних памятниках (Ши цзин) практически не онтологизировано (его онтологизация осуществляется уже конфуцианцами — в текстах “Чжун Юн”, “Да Сюэ” и даосами) и означало прежде всего “истинный путь монарха”, то второе с самого начала имело онтологический статус и воспринималось как мана, некая

'благая Мощь Совершенного правителя (что было использовано позднее имперской идеологией) и вообще незаурядного человека. Следовательно, ее исходная сакрализованность была весьма высока (см.: Никкила П., 1982, с. 115—137; 175—189).

Таким образом, генезис даосизма связан со всей ойкуменой традиционной китайской культуры и с большинством этносов как протоханьских, так и неханьских, населявших территорию будущей единой империи и внесших свой вклад в формирование китайской цивилизации древности и средневековья.

Все вышесказанное предполагает автохтонность даосизма и его исключительную принадлежность восточноазиатскому культурному ареалу. И это может считаться вполне доказанным.

Однако существовала точка зрения, объяснявшая происхождение даосизма инокультурным, а именно индийским влиянием. Останавливаться подробно на ней вообще не имело бы смысла, если бы в последнее время она вновь не получила поддержки со стороны некоторых синологов (Васильев Л. С., 1982, с. 134—158; Васильев Л. С., 1983, с. 284, 286, 288).

Версия индийского происхождения даосизма достаточно энергично отвергнута синологами еще в конце XIX в. Так, академик В. П. Васильев, в общем-то отнюдь не склонный к какому-либо синофильству, тем не менее начинает главу, посвященную даосизму в своих «Материалах по истории китайской литературы», с опровержения этой точки зрения (Васильев В. П., 1880, с. 89—90). Он указывает на то, что в период появления первых даосских текстов какие-либо контакты между Индией и Китаем отсутствовали (во всяком случае, источники о них не сообщают), яри династии же Хань, когда Китай знакомится с Западным краем, даосизм уже получил весьма широкое распространение, да и в самом Западном крае никаких признаков распространения брахманизма (поскольку речь шла о брахманском влиянии) обнаружить нельзя.

В настоящее время аргументацию В. П. Васильева можно усилить, указав как фактологические, так и культурологические теоретические аргументы в пользу невозможности индийского генезиса даосизма. Однако представляется логичным вначале рассмотреть причины, вызвавшие к жизни «индийскую» теорию.

Как это ни странно, эти причины в основном связаны с впечатлениями (а не научным анализом как таковым) первых синологов от китайских философских текстов, которые со времен иезуитов XVI—XVII вв. производили на привыкших к иудео-христианским стандартам европейцев впечатление чего-то рационалистического, практического, позитивистского, чуть ли не атеистического. Самим иезуитам легенда о «народе без религии» нужна была и в сугубо прагматических целях — для убеждения Рима в перспективности проповеди в Китае.

К XIX в. прибавились обвинения китайской философии в приземленности, исключительном внимании к практической этике, игнорировании онтологии и гносеологии, причем за эталон китайской мысли бралось конфуцианство. Естественно, что мистические тексты даосизма с учением о Дао, дэ, хаосе, космогонии, сотериологии и т. п. воспринимались как «не соответствующие» «китайскому духу».

Однако в настоящее время показаны: 1) магические и сакральные мотивы и интенции ранних текстов, в том числе и конфуцианских, равно как и то, что китайская «рациональная» философия во многом была лишь новой транскрипцией весьма архаичных

представлений и 2) весьма сильную онтологическую струю в проблематике недаосских школ древнекитайской философии, в частности того же конфуцианства (достаточно для этого без предубеждения прочитать “Чжун юн”). Кроме того, такие тексты, как “Ли цзи”, содержат богатейший материал по религиозным верованиям древнего Китая (проблема религиозно-магического аспекта конфуцианства, в том числе и раннего, в социологическом аспекте интересно проанализирована Ян Цинкунем — Ян Цинкунь, 1957, с. 269—290). Все это сильно подмачивает концепцию мировоззренческой исключительности даосизма.

Далее, относительно принципиальной возможности контактов Китая с Индией в эпоху Уянишад и раннего буддизма (I тыс. до н. э.) можно сказать следующее. Помимо отсутствия в источниках каких-либо сведений о таковых, следует отменить их принципиальную невозможность из-за отсутствия путей коммуникаций, ибо контакты через Гималаи и Тибет (тогда еще не заселенный и бездорожный) были исключены по географическим причинам. Ведь даже буддийские миссионеры много позднее приходили в Китай или через Среднюю Азию (т. е. с северо-запада, что стало возможным с эпохи Хань), или (еще позднее)—морским путем. Предпосылкой пути через Западный край были завоевания Александра Македонского, распространение буддизма, расширение торговых связей (Великий шелковый путь) и внешняя экспансия Хань при У-ди.

Легенда же о путешествии Лао-цзы на Запад (если учесть к тому же весьма расплывчатое и мифологически окрашенное значение этого слова — запад как страна захода солнца, умирания и вместе с тем бессмертия) по не нуждающимся в комментариях причинам никак не может быть свидетельством ранних контактов с Индией, тем более, что она сама точно фиксируется лишь с ханьского времени (“Шицзй” Сыма Цяня).

Справедливости ради можно, правда, отметить существование так называемого “Нефритового пути”, шедшего через Хотан и Яркенд в Северный Китай (VIII—V вв. до н. э.), причем посредниками в торговле выступали юэчжи; эквивалентом нефрита служил шелк, попадавший благодаря юэчжи в долину Инда (Лубо-Лесниченко Е. И., 1985, с. 88). Но вряд ли юэчжи могли выполнять такое же успешное посредничество в обмене идеями, как в обмене товарами (еще раз отметим, что непосредственные торговые отношения Китая с Индией в древности неизвестны).

Кроме того, совершенно непонятно, кто мог распространять в Китае тайные учения Вед (в частности, миф о Вират-Пуру” ше — Пань-гу), учитывая варновую замкнутость ведической мудрости, не сообщавшейся даже шудрам, не говоря уже об иностранцах.

Что же касается мифа о Пань-гу и его сходства с мифом о Вират-Пуруще, то следует искать другие причины их аналогий (следует отметить, что мифы такого типа с темой хаоса — мирового яйца характерны для всей Евразии). Во всяком случае, принести этот миф из Индии не могли ни брахманисты, ни буддийские миссионеры, которых просто нелепо представлять себе в виде пропагандистов учения Вед.

Что касается заимствования из Индии йогических приемов психофизического тренинга, то, не исключая подобное влияние через буддизм в средние века, следует подчеркнуть автохтонность “даосской йоги”, имевшей свой теоретический фундамент, весьма отличный от индийского. Так, дыхательные упражнения описываются уже на нефритовых табличках VI в. до н. э. (Сту-лова Э. С., 1984, с. 238). Кроме того, учитывая распространенность подобной “техники экстаза” по всему миру, нельзя смотреть на Индию как на ее единственный центр.

Следует также отметить принципиально противоположное направление эволюции двух великих культур Востока. Если Индия очень рано приходит к разрыву с натуралистической моделью и тотальному обесцениванию феноменального бытия, то Китай, напротив, доводит до виртуозности именно эту модель.

Поэтому трудно увидеть что-то общее между Брахманом и Дао. Брахман — это единая реальность, ой престоле сопоставим с миром как плодом фундаментального заблуждения (авидья): мудрец постигает истину и видит, что мира нет, есть только Абсолют, подобно тому, как человек по ошибке принимает веревку за змею, но убеждается, что это не так. Дао — это принцип, единотелесный с видимым космосом, “сакрализованным, но зримым, конкретным мирозданием в четких пространственно-временных рамках” (Мартынов А. С., 1983, с. 85).

Тем не менее индийская и китайская модели активно взаимодействовали, но это произошло уже в начале нашей эры, когда буддизм, сыгравший роль представителя индийской культуры в Китае, начал свое утверждение в “государстве центра”. Вместе с тем не следует забывать и о возможности обратного влияния.

Так, между 643 и 646 гг. царь Ассама Кумара Бхаскаравар-ман обратился к танскому императору с просьбой о переводе “Дао-дэ цзина” на санскрит, что и было исполнено (Пелльо П., 1912, с. 350—430; Филиоза Ж., 1969, с. 78). Следует отметить, что средневековые монахи Тамилнада поддерживали тесные контакты с Китаем и в тантризме Южной Индии четко прослеживаются черты, чуждые индийской алхимии, но хорошо знакомые китайской, а ряд тантрических текстов упоминают Ма-хачину (“Великий Китай”) как источник сокровенной йогической премудрости (Филиоза Ж., 1969, с. 78—79). Любопытно, что этот взгляд повлиял, видимо, на арабов, смотревших на Китай как на родину магии, чудес и волшебства. Но все эти влияния были, разумеется, второстепенными, и обе традиции в своей основе, безусловно, совершенно автохтонны, что, видимо, может считаться ныне доказанным.

В связи с вопросом о происхождении даосизма в заключение можно остановиться еще на одном пункте, а именно, как понимали происхождение своей религии сами даосы. Об этом повествует третий цзюань антологии “Юнь цзи ци цянь”. Там говорится, что первоначально “учения” (*цзяо*) не было, появилось же оно при “трех августейших” и “пяти императорах” (*кань хуан у ди*). Учение — значит передача информации (*гао*). Для него необходимы: словесная форма (*янь*), принцип (*ли*), смысловое содержание (*и*), получение от учителя (*шоу*) и передача традиции (*чуань*). Этому учению предшествовало его “домирное” бытие как “самоестественного” (*цзыжань цзяо*) и “божественного” (*шэньмин цзяо*) учения среди божественных ипостасей саморазвертывающегося Дао (*тянь цзунь*).

Отсюда следует, что сами даосы не связывали появление своей религии с какой-либо конкретной исторической или квазиисторической личностью. Представление о Лао-цзы как основателе даосизма скорее возникло в старой западной синологии, особенно если учесть, что даосы наравне с Лао-цзы в данном качестве воспринимали и мифического Хуан-ди (Желтого императора), да и первые “воплощения” Лао-цзы относились традицией к седой древности. Отсутствие веры в основателя отчасти было следствием первоначального плюрализма протодаосских и раннедаосских традиций, лишенных ясного самосознания своей субстанциальной общности. С другой стороны, даосизм как истинно китайское явление не чуждался, по крайней мере, формального историзма. Не случайно, что и “Юнь цзи ци цянь” в значительной степени построена по образцу

Второе. В настоящее время есть основательные причины сомневаться в том, что “Дао-дэ цзин” является хронологически первым даосским памятником, предшествующим “Чжуан цзы”. Против этих сомнений можно выдвинуть основательное, но лишь умозрительное возражение, что исторически обычно афористичные тексты, кратко формулирующие фундаментальные положения учения (типа брахманистских сутр), предшествуют развернутым трактатам (типа шастр) или наративам. Однако фактический материал подкрепляет сомнения. О датировке “Дао-дэ цзина” в течение всего нашего века велась бурная полемика как в Китае (Лян Цичао, Гу Цзеган, Го Можо), так и на Западе (Х. Дабс, Д. Бодде — см.: Дабс Х., 1942, с. 300—304; Бодде Д., 1942, с. 8—13; 1944, с. 24—27).

В целом в настоящее время господствует точка зрения, что трактат написан около 300 г. до н. э. и не имеет никакого отношения к Лао-цзы (Ли Эру, Лао Даню), упоминаемому в “Ли цзи”; как учитель Конфуция и описанному Сыма Цянем. Возможно, что автором текста был его тезка периода Чжань-го, но скорее всего он просто приписан Лао-цзы по причинам, о которых будет сказано ниже. Несколько особняком стоит мнение Го Можо, считавшего Лао-цзы исторической личностью VI—V вв. до н. э., а позднюю запись текста объясняет предшествующей устной традицией передачи. Следует отметить, что эта точка зрения вполне обоснована, поскольку в традиционных культурах письменная фиксация базовых сакральных текстов иногда отделена тысячелетиями от времени их создания. При этом сам факт записи зачастую диктуется привходящими обстоятельствами, и поэтому датировка первых письменных памятников такого рода мало дает (или не дает ничего) для определения их реального возраста. Иногда это может относиться и к языку письменной редакции, отражающему лингвистические характеристики периода письменной фиксации, а не времени создания памятника.

В советской науке Ф. С. Быков показывает всю дискуссионность авторства Лао-цзы (Быков Ф. С., 1966, с. 169—174), тогда как Ян Хиншун безоговорочно присоединяется к традиционной точке зрения (Ян Хиншун, 1984, с. 74).

Следует указать на несколько анахронизмов, косвенно свидетельствующих о позднем создании “Дао-дэ цзина”.

1) В “Дао-дэ цзине” отчетливо присутствует полемика с конфуцианством как развитой доктриной (а не с протоконфуцианскими чжоускими, идеями). В частности, перечисляется стандартный набор этических норм конфуцианства — “гуманность”, “долг-справедливость”, “ритуал”, “мудрость” (жэнь, и, ли, чжи). Такой их набор не был известен Конфуцию, говорившему в основном о “жэнь” и “ли”, и принадлежит Мэн-цзы (389—305 гг. до н. э.). Особая критика Лао-цзы “ритуала”, возможно, указывает на его знакомство с учением Сюнь-цзы (313?—238? гг. до н. э.), считавшим “ритуал” главным средством исправления злой природы человека. Таким образом, “Дао-дэ цзин” вряд ли мог быть написан ранее 300 г. до н. э., а возможно, что он относится и к более позднему времени — первой половине III в. до н. э. и создан в кругах, близких “академии” Цзися в Ци.

2) Ни один из текстов до III в. до н. э. не упоминает и не цитирует “Лао-цзы” (другое название “Дао-дэ цзина” по имени его традиционного автора). О нем молчат моистские тексты и “Мэн-цзы”. Правда, его активно цитирует “Чжуан-цзы”, но по преимуществу во “внешних” и “смешанных” главах, аутентичность которых сама по себе сомнительна. Единственный текст, не только активно цитирующий “Лао-цзы”, но и комментирующий его, — это книга Хань Фэй-цзы (ум. в 233 г. до н. э.), т. е. опять-таки текст III в. до н. э.

3) Лингвистические особенности языка “Дао-дэ цзина” также не свидетельствуют о его раннем происхождении (автор пользуется случаем выразить свою признательность С. Е.

Яхонтову за ценные мысли по поводу датировки “Дао-дэ цзина”). Что касается биографии Лао-цзы у Сыма Цяня, то она не содержит никакого фактического материала, за исключением сведений о его родине (деревня Цюйжэнь, волость Лисян, уезд Ку-сянь, царство Чу), службе хранителем библиотеки в Чжоу, встрече с Конфуцием и отъезде из Чжоу (а также о написании “Дао-дэ цзина” для начальника пограничной заставы Инь Си). Отсюда становится ясным, что написана она задним числом и без какого-либо документального исторического материала, что делает историчность Лао-цзы весьма сомнительной.

Однако от окончательного вывода по этому поводу следует воздержаться, вспомнив, что Лао-цзы упоминается в “Ли цзи”. Другое дело, что ни к “Дао-дэ цзину”, ни к даосизму вообще этот Лао-цзы отношения явно не имел.

Почему же, однако, именно с Лао-цзы оказался связан “Дао-дэ цзин”, а со временем сам он превратился в высшее божество, “корень Неба и Земли”, “души” “хунь” и “по” “всего сущего”, как об этом гласит текст II в. “Лао-цзы бяньхуа цзин” (“Книга о превращениях Лао-цзы”)? Думается, что во многом это произошло благодаря семантике его прозвища (хао) - Лао-цзы, т. е. Престарелый Мудрец. Слово “Лао” имеет также значение “почтенный, чтимый”, а некоторое смещение коннотации дает ему и значение “древний, вечный”, что превращает Престарелого мудреца в Вечного Старца (Вечного мудреца), а то и в Вечное Дитя (одно из значений слова “цзы”, всячески обыгрывавшееся поздним даосизмом). В этом уже ясно присутствует некий привкус мистической тайны. И этот привкус, видимо, соответствовал ментальности определенного круга лиц, подошедших к созданию философии вечного Дао, матери мира, для возвращения к которому нужно уподобиться новорожденному младенцу, в котором совпадают высшая простота и высшая мудрость. Вот эта ментальность и могла превратить (совершенно бессознательно и непреднамеренно) почтенного наставника Конфуция, жившего за несколько столетий до того, в автора мистического текста, начав таким образом его божественную карьеру.

Современный канонический текст “Дао-дэ цзина” состоит из 5000 иероглифов в 81 главе (чжане). Текст разделен на две части, иногда называемых “Дао цзином” (“Книгой о Дао”) и “Дэ цзином” (“Книгой о Дэ”), хотя каких-либо качественных отличий в содержании обеих частей не наблюдается. Поэтому точку зрения, согласно которой “Дао цзин” содержит теоретическую философию, а “Дэ цзин”—философскую прагматику памятника, следует считать устаревшей.

Существующая композиция “Дао-дэ цзина”, основанная на нумерологической символике девятки (81 = 9Х9, т. е. “двойной девятке”, символизирующей полную положительную силу ян — чун ян), относится ко II—I вв. до н. э., так как в найденных в 1970-е гг. в КНР (Чанша, Мавандуй) древних рукописях “Дао-дэ цзина” (III—II вв. до н. э.) разбивка текста на главы существенно иная. Варьирует и название текста (в древности — “Дэ-Дао цзин”). Написан “Дао-дэ цзин” своеобразными рифмованными стихами.

Во II в. до н. э. начинается традиция комментирования “Лао-цзы”. Ее классические образцы — комментарии Старца с речного берега (Хэшан-гуна), которого даосская традиция склонна рассматривать как одно из явлений Лао-цзы (II в. до н. э.), и философа школы сюань сюэ Ван Би (III в.).

Большую ценность имеет обнаруженный в Дуньхуане текст ортодоксального комментария к “Дао-дэ цзину” даосской школы “Небесных наставников” “Лао-цзы сянь эр чжу” (или просто “Сянь эр”), отражающий восприятие “Дао-дэ цзина” как текста откровения даосской религией (см.: Болтц У. Дж., 1982). Этот комментарий приписывается третьему

“Небесному наставнику” Чжан Лу, внуку Чжан Даолина (II—III вв.), но, возможно, что он еще древнее.

Как следует из названия “Дао-дэ цзина”, центральными понятиями его учения являются категории Дао и дэ, фундаментальные как для всей китайской мысли, так и конкретно для даосизма. Подробно учение здесь рассматриваться не будет, так как доктринальному и логико-дискурсивному учению даосской религиозной философии будет специально посвящена часть 3, пока же ограничимся некоторыми краткими замечаниями.

Оригинальной особенностью даосизма является учение о “двух Дао”: одно (безымянное, умин) рождает Небо и Землю, другое (именуемое, юмин) порождает все сущее (§ 1). Дао и дэ так же соотносятся, как порождающий и пестующий порожденное принципы.

Основные доктрины памятника стали основополагающими для последующей даосской мысли. В целом для учения “Дао-дэ цзин” характерен традиционный для китайской философской мысли натурализм и элементы примитивной диалектики (учение о взаимопревращении, взаимообусловленности и взаимопорождении противоположностей: “наличие” — “отсутствие”, “тяжелое” — “легкое”, движение — “покой” и т. д.).

Значительное место в “Дао-дэ цзине” уделено также категории “у вэй” (“не-деяние”), т. е. отсутствие произвольной целеполагающей деятельности, противоречащей спонтанной самоестественности (цзы жань) Дао, и порожденной и организованной им природы. “У вэй” является также основным принципом организации совершенного общества. Здесь следует отметить, что ряд фрагментов памятника, подчеркивающих роль “совершенно-мудрого монарха”, создает впечатление, что первоначально текст во многом предназначался правителю в качестве руководства по преобразованию и упорядочиванию государства на основе мистической философии Дао и дэ.

Если это так, то “Дао-дэ цзин” кладет начало религиозно-политической традиции ортодоксального даосизма, является источником даосских теократических идей, получивших значительное развитие в конце древности и в средние века. К ним, в частности, относятся идеи “чистого даосского правления” — цин дао чжи, осуществляемого “Небесным наставником” в период междуцарствия, или “Государственным наставником”, руководящим политикой легитимного государя.

Согласно “Лао-цзы” монарх не только соотносим с космическими началами Дао, Небом и Землей, но даже ставится во главе их, выступая в качестве человека *par excellence* см. § 24: “Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика и монарх также велик. Здесь есть четыре великие, но монарх среди них — первый. Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественность”. Монарх осуществляет не-деяние и таким образом упорядочивает правление.

Социальный идеал “Дао-дэ цзина” — маленькая страна патриархального типа, максимально обособленная от других аналогичных образований (§ 80). “Лао-цзы” высоко оценивает простоту и безыскусственность древности, противопоставляя ее конфуцианской этике иерархии и ритуала. Отсюда и противостояние природной простоты и первозданности идеального даоса ученому многознайству конфуцианца.

Ряд мест “Дао-дэ цзина” (§ 10, 50 и др.) содержит имплицитно идеи продления жизни, обретения бессмертия и неуязвимости через единение с Дао, получившие развитие в позднем даосизме. С ними связано и учение о Дао как женственном принципе (“Сокровенная самка” — сюань пинь, § 6; “мать Поднебесной” — тянь ся му и др.), к

возвращению к которому следует стремиться через уподобление младенцу (§ 20, 55).
(Подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 99—107).

Философия “Дао-дэ цзина” имела отклики в западной культуре (Г. Торо в США, учение Л. Н. Толстого в России).

Для иллюстрации сказанного выше приведем перевод нескольких разделов “Дао-дэ цзина”.

1.

В пути, по которому можно идти, Нет ничего от вечного Дао-Пути.

В имени, которое можно произнести,
Нет ничего от вечного имени. Безымянное — Неба, Земли начало,

Именуемое — матерью сущего стало.

В отсутствии постоянном

Тайну его созерцать стремись.

В наличии постоянном

Предел его созерцать стремись¹.

Те двое рождаются вместе, Но их имена различны.

Их вместе назову я Сокровенным.

И Сокровенное вновь Сокровенным стало:

Вот где врата всех тайн.

Когда в Поднебесной все узнают, Что прекрасно прекрасное,
— Это уже безобразно. Когда все знают, Что доброта добра,
—

Это уже не доброта.

Поэтому наличие и отсутствие Друг друга порождают,

Трудное и легкое друг друга создают,

Короткое и длинное друг друга оформляют,

Высокое и низкое друг друга измеряют,

Мелодия и ритм друг с другом гармонируют,

Начало и конец друг за другом следуют.

Поэтому совершенномудрый пребывает в делах не-деяния,

Не прибегая к словам, осуществляет учение, Все сущее

творит, не полагая начала творению,

Рождает, но не обладает,

И действует, не замышляя преднамеренно².

Заслуг и почестей оно не возжелало.

И раз оно не возжелало,

Они и не уходят от него.

6.

Ложбинный дух бессмертен.

Называют Самкой Сокровенное его³.

Сокровенной Самки врата —

Корень, откуда рождаются Небо—Земля. Как нить бесконечно тянется он —

Используй его без усилий.

10.

Соедини воедино души земные и дух Небес⁴,
Одно обними — и не смогут они расстаться!
Тогда сумеешь уподобиться дитяти!
Зерцало темное от скверны омой —
И беспорочен стань душой!⁶
Цени народ и государство; упорядочь —
Тогда недеяние сможешь осуществить!
Небесные врата то отверзаются, то затворяются —
Узри начало женственное в них!
Поняв четыре принципа,
Ты сможешь пребывать в незнании!
Дао рождает сущее, питает его,
Рождает, но не обладает
И действует, не замышляя преднамеренно.
Вращивает, но не повелевает—
Это сокровенною силою дэ зовется, знаю!

11.

Тридцать спиц вместе — одно колесо.
Но то, что в нем отсутствует,
Определяет наличие использования телеги.
Стенки из глины — это сосуд,
Но то, что в нем отсутствует,
Определяет наличие использования сосуда.
В стенах пробиты окна и двери — это дом,
Но то, что в нем отсутствует,
Определяет использование дома.
Поэтому наличие чего-либо определяет выгоду,
А отсутствие — возможность использования⁵.

14.

Смотрю на него и не вижу —
Называю его тончайшим.
Слушаю его и не слышу —
Называю его тишайшим.
Ловлю его, но схватить не могу —
Неуловимым его нареку.
Триаду эту словами объяснить не дано:
Хаотична она и едина⁷.
Ее верх не освещен, ее низ не затемнен.
Тянется — вьется, но назвать нельзя,
Вновь возвращается к отсутствию сущего она.
Поэтому говорят: безвидный облик, невещный образ.
Поэтому говорят: туманное и смутное.
Не вижу начала, когда ей навстречу иду,
Не вижу конца, когда следом за ней спешу⁸.
Держусь за древний Путь-Дао
И так управляю сущим ныне.
Могу постичь древнее первоначало
И устоями Дао-Пути его называю.

18.

Великий Путь-Дао понес ущерб, И появились гуманность и справедливость, Мудрость обнаруживается, когда есть великая ложь. Шесть родственников не в мире, И появляются сыновняя почтительность и материнская любовь.

Когда государство погружено в междоусобицы и смуты, То появляются преданные подданные. Отсеките совершенномудрие, отбросьте мудрость — И народ стократную выгоду обретет.

19.

Отсеките гуманность, отбросьте справедливость — И народ к сыновней почтительности и материнской любви Возвратится вновь.

Отсеките изощренность, отбросьте выгоду — И воры и разбойники исчезнут, С триадой этому не дано высокому покончить просвещению.

Поэтому указываю, что ведет к избавлению: Смотрите на безыскусственную простоту, Обнимите изначальную первозданность. Умеряйте себялюбие, искореняйте страсти. Из пустоты блага-дэ Путь-Дао исходит вовне. Дао — вещь такая: неясная и смутная, безлика и туманная. О, неясная! О, смутная! В твоём средоточии есть образы. О, безлика! О, туманная! В твоём средоточии есть вещи. О, загадочная! О, темная!

В твоём средоточии есть энергетическая эссенция.

Эта энергетическая эссенция предельно истинна.

В её средоточии скрыта искренность.

С древности доньше не исчезало её имя.

С помощью его обзираю все множество множеств сущего, Но откуда мне известно, что все множество множеств сущего таково?

Из этого.

25.

Вот вещь в хаосе свершившаяся, Прежде Неба и Земли родившаяся. О, безмолвная! О, безвидная!

Одинок стоишь и не меняешься,

Окружаешь все сущее и не гибнешь.

Тебя можно назвать матерью Поднебесной.

Я не знаю твоего имени.

Обозначая знаком, называю тебя Путём-Дао,

Делая усилие, называю тебя великим.

Великое называю уходящим,

Уходящее называю далеким,

Далекое называю возвращающимся.

Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика,

Монарх также велик.

Таким образом, в мире четверо великих,

Но монарх среди них — на первом месте.

Человек берет за образец Землю,

Земля берет за образец Небо,
Небо берет за образец Дао,
Дао берет за образец самоестественность.

28.

Знай мужественность свою и женственность свою храни,
Тогда долиной пустоты для Поднебесной станешь ты.
Долиною для Поднебесной став, ты не лишишься этого
вечного обретения.

И ты вновь вернешься к состоянию младенца.

Знай белое свое и черное свое блюди⁹,

Тогда бессменным образцом для Поднебесной станешь ты.

Станешь образцом для Поднебесной, и вечная сила дэ у тебя
не изменится.

И ты вновь вернешься к беспредельному,

Знай, славу свою и позор свой храни,

Тогда ложбиною пустой для Поднебесной станешь ты.

Ложбиной пустоты для Поднебесной став,

Ты сделаешь достаточной свою вечную силу дэ

И вновь вернешься к изначальной первожданности¹⁰.

Первожданность рассеивается, и появляются орудия.

Совершенные мудрецы используют их

И становятся начальниками чиновников.

Поэтому великий порядок не может стать ущербным.

Следующим памятником раннего даосизма, к которому обращаются после “Дао-дэ цзина”, является “Чжуан-цзы”, известный с середины VIII в. как “Истинная каноническая книга из Наньхуа” (Наньхуа чжэнь цзин), однако и здесь необходима оговорка.

Дело в том, что текст “Чжуан-цзы” неоднороден как в доктринальном, так и в хронологическом отношении. Традиционно “Чжуан-цзы” делится на “внутренние” (1—7 гл.), “внешние” (8—22 гл.) и “смешанные” (23—33 гл.) главы, которые обычно интерпретируются как изложение теории, ее пояснение и иллюстрации к ней на конкретных примерах (однако примеры и притчи разбросаны в действительности по всему тексту, а теоретические положения также высказываются и в первых, и в заключительных главах).

С. Е. Яхонтов на основании данных лингвистического анализа и исходя из распределения цитат из “Лао-цзы” в “Чжуан-цзы” склонен считать “внутренние главы” (нэй пянь) наиболее ранним даосским памятником, за которым хронологически следует “Дао-дэ цзин”, а затем уже “внешние” (вай пянь) и “смешанные” (ца пянь) главы.

Большие успехи в датировке отдельных глав “Чжуан-цзы” принадлежат А. Ч. Грэму (Грэм А. Ч., 1979, с. 459—502). Со-главно А. Ч. Грэму, к доханьскому даосизму относятся, за исключением “внутренних” глав, главы 8—10 и частично 11—12 с учением об идеальном “примитивном” обществе, главы 28—29, 31 и, возможно, 30 отражают взгляды школы Ян Чжу, тогда как главы 12—14 и большая часть главы 33 написаны при Хань и их учение эклектично.

Далее следует отметить, что о личности Чжуан-цзы достоверного известно еще меньше, чем о Лао-цзы, поскольку его современники (в частности, Мэн-цзы) хранят о нем полное молчание, и единственным источником опять-таки является “Ши цзи”, где биография

Чжуан-цзы объединена с жизнеописанием Лао-цзы, но не содержит каких-либо положительных сведений, за исключением того, что Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) был уроженцем Мэн (царство Сун) и был современником Лянского Хуэй-вана и Циского Сюань-вана (обычно жизнь Чжуан Чжоу датируют 369—286 гг. до н. э.); он прожил большую часть жизни в неизвестности где-то на юге, в царстве; Чу. .

Если учесть, что книга “Чжуан-цзы” зачастую представляет собой соединение разрозненных фрагментов, не связанных между собой, то можно легко предположить, что она является сборником, составленным любителями даосской мудрости и мистических тайн юга Китая. Этому вполне вероятному предположению, правда, противоречит весьма яркий и индивидуализированный язык памятника, резко отличный от безличного, максимально “объективированного” языка “Лао-цзы”, производящего впечатление как бы голоса самой пустоты Дао (Лэй У., 1976, с. 75), что вроде бы свидетельствует в пользу индивидуального авторства. Однако в любом случае Чжуан-цзы вряд ли могло принадлежать больше первых наиболее ранних семи глав текста.

Не останавливаясь подробно на учении “Чжуан-цзы” по вышеназванной причине, кратко отметим только некоторые пункты.

Как справедливо отмечает А. И. Кобзев (Кобзев А. И., 1985, с. 30—31), в “Чжуан-цзы” более тесно, нежели в “Лао-цзы”, Дао сближается с отсутствием — небытием (у), высшей формой которого является “отсутствие самого отсутствия” (у у). Отсюда и знаменитый тезис “Чжуан-цзы” о том, что “Дао овеществляет вещи, но не является вещью (у у эр фэй у — гл. 11, 20, 22)— ср. с “Дао-дэ цзином”, § 25: “Есть вещь-хаос целокушая, прежде Неба—Земли рожденная”, где под “вещью-хаосом” (у хунь) имеется в виду Дао. Усиливается в “Чжуан-цзы” также тезис о вездесущности Дао, пронизывающем все сущее, образующем вселенную пространства—времени (юй чжоу), одухотворяющем демонов (гуй) и господ (ди). Дао, отмечает А. И. Кобзев, — генерализация (гун) Неба и Земли, инь и ян, предел вещей, в котором субъект и объект уравниваются (ци). На последнем пункте имеет смысл остановиться подробнее.

В главе 2 “Об уравнении вещей” (“Ци у лунь”) мир опыта уподобляется сну, иллюзии. Однако иллюзорность эта не онтологического, а гносеологического характера. Истинная реальность не знает противопоставления субъекта и объекта, “того” и “этого” (би—ши). Заблуждающееся человеческое сознание, абстрагирующее мышление, разделяет эту неделимую, неразложимую на противоположности реальность на обособленные самосущие единичности, отделенные друг от друга и противостоящие друг другу.

Не последнюю роль в этой гносеологической операции “разделения” неделимой реальности на фиксированные сущности играет, по “Чжуан-цзы”, язык, точнее, определенное злоупотребление им. Так, в языке каждая вещь имеет свое название, отсюда по аналогии рождается мысль о том, что этим разным “именам” (мин) в действительности соответствуют разные сущности (ши). Истинная реальность, напротив, хаотична (хунь дунь), не в смысле беспорядочного смешения, которого как раз нет, а в смысле абсолютной простоты и целостности.

“Это” и “то”, субъект и объект в ней не уничтожены, не растворены друг в друге, но и не противопоставлены, не находятся в оппозиции; это мир, где “все имманентно всему”, все причастно всему, где субъект (это) уже заключен в объекте (том) и наоборот; это сфера взаимоотражения, не знающая обособленных сущностей.

Следует оговориться, что это истинно сущее не является потусторонним, иным миром. Для “Чжуан-цзы” это наш мир, но мир (причем в этот мир включен и субъект, равно как и наоборот), существующий объективно, “сам по себе и для себя”, “не и помимо “заблудшего” абстрагирующего рассудка. Однако мир нашего представления (повторим, что в “Чжуан-цзы” мир разделен не онтологически, как у Платона, а гносеологически) несет в себе отпечаток единства и нерасчлененности истинно-сущего. Этот отпечаток — эмпирически наблюдаемые перемены, изменения (хуа). Другим отражением этого всеединства является релятивизм эмпирической реальности. Так, если говорится, что некое “А” превратилось в “Б”, “Б” в “В” и т. д., то это только отражение того, что на уровне истинно реального “А” всегда было, есть и вечно будет и “Б”, и “В”, и т. д.

Таким образом, если в “Чжуан-цзы” говорится, что человек после смерти станет лапкой насекомого или печенью мыши, то это следует понимать как констатацию эмпирического факта, метафизической основой которого является нерасчлененная, целостная и единая реальность, в которой каждое—во всем и все — в каждом, и, следовательно, человек уже здесь и теперь неким, образом уже является и лапкой насекомого, и печенью мыши. Поэтому основой оптимизма “Чжуан-цзы” и его знаменитого “приравнивания жизни и смерти” является отнюдь не только вера в неразрушимость субстанции сущего, лишь “переплавляющейся” в иные формы (сама эта “переплавка” только отражение истинного единства), а учение об “уравнивании вещей” (Идзуцу Тосихико, 1967, с. 25—33; Торчинов Е. А., 1982, I, с. 155—156, 160).

Отсюда становится понятным, что подобный взгляд вовсе не противоречит весьма характерному для “Чжуан-цзы” учению о “питании жизни” во имя обретения долголетия и даже сверхъестественных способностей и бессмертия, учению, полностью находящемуся в русле даосской религиозной традиции. Надо сказать, что в “Чжуан-цзы” очень заметно чувствуется присутствие быстро развивающегося в период Чжань-го учения о бессмертных (сянь жэнь, шэнь сянь).

Обратимся к гл. 1 (“Беззаботное скитание” — Сяо яо ю): “Далеко-далеко на горе Мяогуе живут божественные люди (святые, шэнь жэнь). Кожа у них как снег, красота как у теремной девы. Они вдыхают ветер, пьют росу, а зерна не едят. Оседлав облачную пневму, летят на драконах, странствуют за пределами четырех морей. Они сгущают свой дух и следят, чтобы звери и птицы не страдали от мора и язвы, а урожаи были бы обильны”.

Здесь описываются существа, отчетливо ассоциирующиеся с бессмертными более позднего даосизма. Любопытно, что эти святые заботятся о домашних животных и урожайности, выполняя таким образом функции, регулирующие природу, обычно приписываемые силе дэ монарха.

Из дальнейшего контекста видно, что эти святые оказываются для автора “Чжуан-цзы” идеальными личностями, неизмеримо превосходящими конфуцианских героев — Яо и Шуня: “Таким людям ничто не повредит, они не утонут даже, когда вода поднимется до самого неба; не сгорят даже в великую засуху, когда расплавятся металлы и камни, раскалятся почва и горы. Даже из их пыли и мусора можно выплавить и вылепить таких, как Яо и Шунь”.

Несколько выше, говоря о Ле-цзы, умевшем летать на ветре, Чжуан-цзы противопоставляет ему мудрецов, в своих скитаниях не зависящих даже от ветра, поскольку они сроднились со всеми силами и началами природы и могут поэтому управлять ими.

Нет нужды перечислять все фрагменты. “Чжуан-цзы”, где прямо или косвенно упоминаются те или иные аспекты практики “продления жизни” и мистического созерцания. Упомянем только о пассаже в гл. 6 о беседе мудрой Нюй Юй с Нань-бо Цыкуем. Наньбо Цыкуй удивляется, почему у престарелой Нюй Юй цвет лица, как у ребенка. Из дальнейшей беседы следует, что вечную молодость Нюй Юй обрела благодаря созерцанию Дао и единению с ним. Дао превыше и жизни и смерти. Оно убивает живущее, но не гибнет; рождает сущее, но само не рождается. Дао — свидетель становления вещей, оноечно. Следовательно, приобщение к Дао делает и адепта причастным вечности, отличной, однако, от простого бесконечного продления жизни, поскольку трансцендентно дихотомии жизнь-смерть.

Это место позволяет понять, почему в “Чжуан-цзы” зачастую высказывается скепсис относительно попыток обрести долголетие посредством всевозможных натуралистических способов.

Как отмечает Юй Инши (Юй Инши, 1964—1965, с. 80—122), в древнем Китае развиваются две концепции бессмертия: первая, более натуралистическая, рассматривает бессмертие лишь как безграничное долголетие, не предполагающее изменения онтологического статуса бессмертного. Вторая, также не порвавшая окончательно с натурализмом, однако значительно более спиритуализированная; согласно этой концепции состояние бессмертного радикально иное, чем обычного человека. Он из сферы профанного переходит в сферу сакрального, приобретая принципиально иные качества. Первая концепция более подчеркивала самоценность таких методов, как гимнастика или дыхательные упражнения (позднее — изготовление эликсиров), вторая — созерцание и мистическое восхождение к первооснове мира.

В целом в истории даосизма явно преобладала тенденция к усилению второй концепции за счет первой, особенно усилившаяся под буддийским влиянием, несмотря на то, что натуралистические методы также никогда не отвергались полностью, что связано с даосской интерпретацией общекитайской доктрины психосоматического организма.

Здесь важно то, что в “Чжуан-цзы” ярко представлена именно спиритуализированная концепция бессмертия, находящаяся в оппозиции как к “приземленным” целям мирского бессмертия-долголетия (или признающая его в качестве целей для людей низшего уровня), так и к жесткой фиксации поведения адепта, противоположной нормам “самоестественности” и “беззаботного скитания” (Торчинов Е. А., 1982, III, с. 74).

Следует также отметить, что “Чжуан-цзы” является ценным источником для изучения всевозможных верований и культов Древнего Китая, поскольку в нем содержатся материалы по практике совершения жертвоприношений, упоминаются различные божества (в частности, одно из первых упоминаний божества очага Цзао-шэня — Цзи — гл. 19) и т. д.

Здесь встает вопрос, насколько сами авторы “Чжуан-цзы” верили в то, о чем они писали, — в бессмертных с горы Гуй, в вознесение Хуан-ди и т. п. Думается, что сама данная постановка вопроса не корректна, ибо рассмотрение подобных образов в качестве плода художественного вымысла есть не что иное, как приписывание древним более поздних форм рефлексии. Даже такой поздний автор, как Пу Сунлин (1640—1715), явно не верящий в описываемые им чудеса, все же брал материал из современных ему народных представлений и верований (см. Фишман О. Л., 1984, с. 180—229). И уж тем более совершенна непонятно, зачем авторам “Чжуан-цзы”, если им была чужда вера в бессмертных и возможность обретения мистического совершенства через единение с Дао,

пользоваться чуждыми им по духу образами (см. справедливое замечание И. С. Лисевича — Лисевич И. С., 1978, с. 38).

В заключение хотелось бы коснуться одного второстепенного, но любопытного пункта, а именно — темы сна в “Чжуан-цзы”. Приведем пример из гл. 2:

“Как мне знать, не заблуждение ли привязанность к жизни? Как мне знать, не похож ли страх смерти на чувство человека, потерявшего в детстве родной дом и не знающего, как туда вернуться?...”

Откуда мне знать, не раскаивается ли умерший, что он хватался за жизнь... Когда спят, то не знают, что они спят; во сне даже гадают по снам и, лишь проснувшись, понимают, что то был сон. Но есть и великое пробуждение, после которого сознают, что прежде был великий сон. А глупцы думают, что они бодрствуют, точно зная, кем они являются: “Я царь, я пастух”, — так они уверены в своем знании себя. И ты, и Конфуций— оба вы спите. И я, который говорю вам, что вы спите, тоже сплю. Произнесенные слова называют таинственными, но если даже через мириады поколений великий совершенный мудрец найдет объяснение им, прошедшее время покажется равным отрезку между утром и вечером”.

Ясно, что здесь Чжуан-цзы высказывает мысль о том, не похожа ли жизнь на сон, а смерть на пробуждение. Из дальнейшего (знаменитый заключительный эпизод с бабочкой) следует, что он останавливается на релятивизме: для спящего реальность сон, тогда как для бодрствующего реально его состояние (и наоборот); то же справедливо и для дихотомии “жизнь-смерть”. Другими словами, здесь опять-таки проводится доктрина “уравнивания сущего”. В связи с этим можно сделать несколько заключений. В философии старая как мир тема “жизнь есть сон” (от Упанишад до Кальдерона) и метафора сна используется в следующих случаях:

- 1) для иллюстрации тезиса о нереальности явленного мира: он иллюзорен подобно сну, тогда как некое трансцендентное бытие реально, как мир бодрствования (веданта);
- 2) для иллюстрации положения о том, что мир является производным от некоего сознания, порожден сознанием (буддизм виджнянавады).

Однако в “Чжуан-цзы” первое допущение присутствует лишь в зачаточной форме, второе отсутствует полностью, а окончательной оказывается доктрина относительности сна и бодрствования, их онтологического “равновесия”. Ср. “Ле-цзы”, гл. 3: “Люди этой страны не едят и не одеваются, спят большую часть времени и считают свои сны явью, а бодрствование — ложью” и далее.

Тот факт, что древним даосам даже не приходит мысль о том, что сновидение, порожденное сознанием, может быть аналогией мира бодрствования, также порожденного силой сознания, лишней раз подтверждает правильность тезиса А. И. Кобзева об отсутствии в древнем Китае развитых идеалистических школ. Только в средние века под влиянием буддизма автор “Гуань Инь-цзы” (VIII—XII вв.?) уподобит мир сновидения, созданный мыслью (сы чэн чжи), миру бодрствования, идеальный характер которого также допускается. Особенность же решения “Чжуан-цзы” проблемы “сон-бодрствование” еще раз. оттеняет резкие отличия китайского мировосприятия от индийского: натурализм первого и онтологизированный (в брахманизме) психологизм второго. Как уже говорилось выше, релятивизм “уравнивания” сна и бодрствования,

возможно, восходит к архаическому видению мира, отраженному в шаманизме (см.: Штернберг Л. Я., 1936, с. 271—272; 320—322).

“Лао-цзы” и “Чжуан-цзы” являются первыми важнейшими “корнями” даосской традиции, первыми и важнейшими, но не единственными. И теперь пришло время перейти к краткому анализу других источников даосизма.

Из других источников даосизма, относящихся к области философской рефлексии, следует прежде всего назвать школу “инь-ян цзя”, впоследствии фактически инкорпорированную даосизмом, но оказавшую значительное влияние на всю китайскую традицию в целом.

Формирование этой школы тесно связано с так называемой философской академией “Цзися” (нач. IV в. до н. э.) в столице царства Ци (см.: Быков Ф. С., 1977, с. 122—133). Следует отметить, что хронологически вполне допустим приоритет философов “Цзися” перед “Дао-дэ цзином” и “Чжуан-цзы”, более того, не исключено, что синкретизм “академии” оказался питательной средой для создания этих памятников.

Некоторые философы “Цзися” (Инь Вэнь-цзы, Сун Цзянь, Шэнь Дао и др.) прямо примыкают к философии “Дао-дэ”, хотя их сочинения, упоминаемые еще Бань Гу, до нас не дошли, а имеющийся текст “Вэнь-цзы”, приписываемый непосредственному ученику Лао-цзы, вряд ли полностью аутентичен. Поэтому об их учении прежде всего можно судить по “цзисяскому” памятнику “Гуань-цзы”, многие главы которого имеют ярко выраженные протодаосские интенции. Так, Го Можо считает, что главы “Синьшу” и “Нэй е” этого текста написаны Сун Цзянем, а глава “Бай синь” — Инь Вэнем (Го Можо, 1961, с. 220).

Другие философы “Цзися” принадлежали к родственным типологически даосизму, но тогда еще самостоятельным школам. К ним относятся и натурфилософы (инь-ян цзя), крупнейшим из которых является Цзоу Янь (IV—III вв. до н. э.). Его сочинения не сохранились, и об учении Цзоу Яня можно судить прежде всего по информации Сыма Цяня и Бань Гу, а также по фрагментам из “Люй ши чунь цю” (“Вёсны и осени господина Люй (Бувзя)”). Не останавливаясь ни на изложении, ни тем более на реконструкции его философии, отметим только, что она вполне возможно была рационализацией взглядов циских магов фан ши и сконцентрирована на учении о полярных и взаимодополняющих космических силах инь-ян и их модальностях — “пяти стихиях” (у син; они же — “пять благ” — у дэ и “пять пневм” — у ци), выступавших в качестве характерных для архаических культур универсальных классификационных схем. Так,

- по принципу “у син” классифицировались сезоны, десять циклических знаков, виды животных, цвета, звуки, ноты гаммы, числа, вкусы, запахи, внутренние органы, жертвоприношения и их объекты и стороны света (см.: Кобзев А. И., 1982, I, с. 47—58; Кубо Норитада, 1980, с. 69).

Многие концепции “инь-ян цзя” стали фундаментальными для китайской традиции. К ним относится и нумерология Цзоу Яня, проявившаяся, в частности, в его учении о девяти континентах мира, поделенных на девять областей каждый, т. е. $81 = 9^2$, “двойная девятка”, зрелое ян. Китай у Цзоу Яня таким образом оказывается $1/81$ мира. Гораздо важнее его учение о порядках чередования стихий “у Синь”; нумерология Цзоу Яня во многом легла в основу методологии даосской алхимии и других видов даосской религиозной практики.

Философы “Цзися” также уделили первостепенное внимание категории ци (пневмы), постепенно способствуя ее превращению в одно из центральных понятий китайской философии вообще и даосизма в частности. Модусами пневмы постепенно стали и силы инь-ян (инь-ци и ян-ци), к видам ци были сведены и “пять стихий”.

В целом натурфилософия даосов и последователей “инь-ян цзя” из академии “Цзися” оказалась в высшей степени перспективной, определив во многом лицо последующей традиции. Категории инь-ян, например, раз и навсегда еще при Хань вытеснили конкурировавшие “твердое и мягкое”, превратились как бы в своеобразные символы китайской натурфилософии.

С другой стороны, циские идеологи были тесно связаны с еще одним важным источником даосизма уже чисто религиозного характера—верой в существование “святых-бессмертных” (шэнь сянь). О связи Цзоу Яня и школы “инь-ян цзя” с традицией фан ши и учением о “шэнь сянях” недвусмысленно говорил еще Бань Гу (“Хань шу”, гл. 256, с. 1203).

Однако, прежде чем обратиться к учению о “шэнь сянях”, хотелось бы сказать несколько слов о связи даосской философии с легизмом и моизмом.

Связь с легизмом весьма ярко обнаруживается в найденной в Мавандуй книге “Хуан-ди сы цзин”. Термины “Дао” и “фа” (закон) в ней коррелируют и взаимообуславливают друг друга (Чжэн Чжуньин, 1983, с. 251—284). Не случайно и обращение легистов к “Дао-дэ цзину”, ярко проявившееся в “Хань Фэй-цзы”.

Точки соприкосновения даосизма и моизма (о последнем см.: Титаренко М. Л., 1985) достаточно многочисленны: это космологические схемы и магические приемы, связанные с образом главного моистского героя — великого Юя (ср. “юевы шаги” в даосской практике), а также “приверженность к архаической символике “божественного предка” (ди)”, получившая у даосов более глубокую философскую интерпретацию (Малявин В. В., 1985, I, с. 162). Несомненно, что даосов привлекала и связь моистов с технологическим мастерством, ремесленно-рукотворной активностью. Несмотря на резкую критику Мо-цзы со стороны Чжуан-цзы, со временем образ Мо-цзы адаптируется даосской традицией в качестве бессмертного, алхимика и создателя эликсиров бессмертия, т. е. он оказался связанным со стержнем даосской доктрины (см.: Цин Ситай, 1988, с. 54).

Учение о “шэнь сянях” оказалось доктринальной основой¹ даосизма, определившей его религиозную прагматику и, возможно, стимулировавшей философскую рефлексию авторов “Дао-дэ цзина” и “Чжуан-цзы”. Однако оно само не сводимо к этим текстам и не выводимо из них, несмотря на многочисленные эксплицитно относящиеся к нему пассажи из последнего памятника. И дело не в весьма сомнительной его чужеродности даосской философии. Просто доктрина “шэнь сяней” относится к иному, религиозно-доктринальному и психотехническому (Рудой В. И., 1985, с. 23—27), а не дискурсивно-логическому (здесь скорее — рефлективно-философскому) уровню функционирования даосизма как целого.

Учение школы “Дао-дэ цзя” оказалось стержнем консолидации даосизма, которая, однако, еще при Хань далеко не была полной. Так, в разделе “Хань шу и взнь чжи” (Хань шу, гл. 28) “школа бессмертных” (шэнь сянь цзя) еще выступает в качестве декомпозиции отдельной от “дао цзя” библиографической рубрики.

Корни учения о “бессмертных” восходят в глубокую древность, поскольку “долголетие” традиционно занимало первое место в системе ценностей древнекитайского общества (“у фу” — пять видов счастья), о чем свидетельствуют надписи на ритуальной бронзе II — первой половины I тыс. до н. э. (см. Сюй Чжуншу, 1936, с. 15—18; Крил Х. Г., 1937, с. 333).

Позднее, в VIII в. до н. э. в благопожелательных надписях на бронзе появляются надписи “нань лао” (“да задержится старость”) и “у сы” (“да не будет смерти!”), которые можно рассматривать как свидетельство зарождения веры в возможность обретения бессмертия (Сюй Чжуншу, 1936, с. 25; Юй Инши, 1964—1965, с. 87).

Впоследствии развитие натуралистической модели в философии, отразившее и религиозный аспект традиционной ментальности, сделало невозможным другое представление о бессмертии, кроме как о бессмертии телесном, неограниченном долголетии всего психосоматического комплекса человеческого организма (единственное относительное исключение — верившие в духов монеты).

К IV—III вв. до н. э. вера в бессмертных и бессмертие получила широчайшее распространение по всему Китаю, о чем свидетельствуют и недаосские тексты, выражающие скептицизм относительно веры в возможность обретения бессмертия. В частности, Хань Фэйцзы усвоил достаточно точно философско-спекулятивный характер даосской мысли, но остался полностью не затронут доктринальным содержанием даосской (точнее, прото-и парадаосской) традиции, что впоследствии в истории китайской мысли случалось многократно. В двух главах своего труда (“Шо линь” и “Вай чу шо”) он в ироническом контексте употребляет выражение “бу сы чжи яо” (снадобье бессмертия) и “бу сы чжи дао” (путь к бессмертию).

Известно также о поисках островов бессмертных, предпринятых циским Вэй-ваном и Сюань-ваном, а также яньским Чжао-ваном (IV — первая половина III в. до н. э.). В Ци и Янь под покровительством традиции фан ши процветала вера в острова или горы бессмертных в восточном океане (Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу), где растут приносящие бессмертие травы и живут святые. Вообще, восточные и северо-восточные царства Ци и Янь были мощным центром кристаллизации веры в “шэнь сяней”.

На юге вера в бессмертие процветала в Чу, о чем свидетельствует выражение “янь нянь бу сы” — продление жизни вплоть до бессмертия в “Вопросах Неба” Цюй Юаня, выражение “снадобье бессмертия” в “Чуских планах” (раздел в “Чжань-го цэ”) и др. Шаманский отпечаток культуры Чу придавал более спиритуалистический оттенок вере в бессмертие и бессмертных.

Следовательно, имеется три исходных центра формирования веры в “шэнь сяней”: 1) северо-восточный и восточный, для которого характерна вера в острова бессмертных в океане (возможно, как это считалось со времен Гу Янью — XVII в., стимулированная морскими миражами), связь с традицией магов и, возможно, философскими спекуляциями “инь-ян цзя”;

2) западный, на который, не исключено, повлияли верования сопредельных народов, прежде всего цянов, веривших в необходимость сохранения трупов умерших и прибегавших для этого к мумификации (см. Вэнь Идо, 1956, с. 154—157). Эта практика впоследствии, вероятно, повлияла на даосское учение об “освобождении от трупа” (ши цзе); отсюда же, возможно, идет вера в страну бессмертия на Западе — например, на вершине горы Куньлунь. Отметим, что у этой веры оказались серьезные перспективы на

конкуренцию с восточным вариантом, прежде всего из-за символики запада как врат не только смерти, но и жизни. В позднем даосизме этот аспект иллюстрировался семантикой триграммы “кань” — вода, между двумя прерывистыми “иньными” чертами которой помещается срединная непрерывная “янная”: в глубинах мрака инь рождается свет ян; характерно также, что согласно легенде Лао-цзы также отправился в западном направлении;

3) южный, для которого характерна ярко выраженная экстатически-шаманская направленность и относительная спиритуализация образа бессмертного.

Следует, впрочем, отметить, что эти регионы были связаны между собой, что обуславливало быструю диффузию их культурных традиций.

Например, и крайний восток, и крайний запад Китая были местом оживленных межкультурных контактов и смешения различных этносов. Шаньдунское побережье было центром морской торговли. Вместе с тем еще в самом начале Чжоу (XII в. до н. э.) там поселились и западные цяны, вождь которых, Люй Шан, получил удел Ци. Многие в вере в “шэнь сяней” восходит и к религиозным представлениям коренных жителей Ци — “восточных варваров” (дун и). Именно в их среде и возникла, видимо, вера в острова бессмертных в море (три божественные горы), в которой отразилась надежда на сверхъестественные силы народа, оттесняемого к морю пришельцами с запада. Интересно также вспомнить, что цари Ци возводили свой род к Желтому императору (Хуан-ди) и, что именно в Ци расцветает традиция “фан ши”, поднимающаяся до уровня философской рефлексии в натурфилософии Цзоу Яня и учении “Хуан-Лао” (Малявин В. В., 1985, с. 161).

Несколько слов об этимологии и семантике иероглифа “сянь” (“бессмертный”). В настоящее время он представляет собой сочетание двух графем — классификатора “человек” (слева) и фонетика “гора” (справа), обнаруживающих прозрачную этимологию “горный человек”, отшельник. Однако первоначально это слово записывалось более сложным иероглифом, сохранившимся в качестве разнописи и ныне и восходящим к пиктограмме, изображающей пернатого человека (отметим, что на ранних изображениях бессмертные изображены оперенными, а выражение “юй кэ” — “пернатый гость” стало устойчивым синонимом “сянь”, особенно в беллетристике). Следовательно, иероглиф “сянь” этимологизируется как обозначающий некое существо, способное к полету (видимо, имеется в виду экстатический полет шамана). Отсюда можно сделать вывод, что вера в “синей” коренится в шаманизме, впоследствии же (к середине I тыс. до н. э.) она контаминировалась с независимо возникшим представлением о возможности обретения телесного бессмертия и бесконечного продления жизни. Результатом же этой контаминации оказалась даосская концепция “бессмертного” (окончательно оформившаяся, видимо, в Ци и Янь) как существа, живущего вечно и наделенного всевозможными сверхъестественными силами и способностями (см. Игнатович А. Н., 1981, с. 115—121).

Этот дуализм генезиса доктрины “бессмертия” обусловил двойственность представления о бессмертных, о которой говорилось выше. С одной стороны, мог подчеркиваться более “земной” аспект безграничного долголетия, с другой — более спиритуализированный акцент на паранормальных силах “сяня”. При этом предполагалось изменение, сакрализация статуса бессмертного, и, наконец, само бессмертие могло трактоваться как результат сакрализации, приводящей к радикальной трансформации (“одухотворения”, почти “преображения”) всего существа адепта как со стороны его психических, так и соматических характеристик.

В исторической перспективе в целом одержала верх вторая тенденция (хотя в отдельные периоды, например при Хань, доминировала первая), получившая мощное подкрепление со стороны влиявшей с начала нашей эры на даосизм буддийской традиции с ее характерным для индийской культуры психологизмом, воспринятом китайской натурфилософской моделью как спиритуализм.

Этот процесс завершился к концу I тыс. н. э., когда “внешняя” алхимия как последний оплот веры в “сяней-долгожителей” по преимуществу была окончательно вытеснена “внутренней” психофизиологической алхимией, более непосредственно реагировавшей на усиление спиритуально-мистического элемента. Но следует отметить, что фундаментальный натурализм китайской мысли оказался непоколебимым, и бессмертие продолжало восприниматься как совершенное и божественное, сверхмирское бытие преображенной целостной личности, понимаемой как нерасчленимое психофизическое органическое единство.

Уместно затронуть еще один частный вопрос. Хорошо известно, что одним из первоначальных требований к взыскующим бессмертия был отказ от употребления в пищу “пяти злаков” (у гу). Вряд ли этот запрет можно объяснить лишь микробиотическими и диетологическими причинами. Если учесть, что земледелие и конкретно выращивание злаков было основой хозяйственной деятельности традиционного китайского общества, определявшей всю его “культурную экологию”, то нетрудно предположить, что даосы, отказавшись от “пяти злаков”, как бы порывают с “мирским”, заявляя о себе как о людях “гор и вод”, а не “садов и полей”. Кстати, поэтому вряд ли можно говорить о даосской, а не конфуцианской ориентации Тао Цяня, например. И такая интерпретация семантики “отказа от злаков” вполне обоснована.

Однако не исключена и противоположная. Дело в том, что известно древнее название бессмертных как “гу сянь” (“злаковых бессмертных”). Если сравнить это название с пассажем из гл. 1 “Чжуан-цзы”, где говорится о том, что бессмертные с горы Мяогуе заботятся о здоровье скота и обильных урожаях, то можно предположить, что “сяни” в какой-то исторический период воспринимались как гении, крововителы скота и злаков, т. е. хозяйственной деятельности населения. Отсюда и табуирование употребления зерновой пищи для даоса (ср. Скиппер К. М., 1982, с. 216—221).

С формированием философии Дао и дэ, созданием школы “инь-ян цзя”, развитием экзегетики “Чжоу и” (И цзина) и распространением учения о бессмертных и обретении бессмертия создались все идеологические предпосылки для оформления даосизма как единой традиции.

Объединение Китая в конце III в. до н. э. при Цинь и Хань создало и социально-политическую базу для этого процесса. Создание единой империи привело к серьезным последствиям для истории идеологии в Китае. Плюрализм философских школ периода Чжань-го был обусловлен политической раздробленностью Китая того времени и обслуживал интересы многочисленных его правителей. Вместе с тем подобная ситуация во многом способствовала росту собственно философского самосознания, проявившемуся во многом в полемике между школами (см. Кроль Ю. Л., 1985). С образованием империи ситуация резко изменилась, и уже Цинь Ши-хуан своими антиконфуцианскими акциями положил начало борьбе с философским плюрализмом, для которого, по существу, объективно не оставалось места в рамках централизованной монархии.

К середине правления династии Хань вместе с ликвидацией остатков самостоятельности удельных царей этот процесс завершается. Из всего многообразия идейных течений

Чжань-го сохраняются только конфуцианство и даосизм (синтезировавший в себе достижения и других школ), со временем сюда добавляется и буддизм. Остальные школы или полностью исчезают, лишённые своей социальной базы (цзун-хэн цзя, мо цзя, нун цзя), или интегрируются сохранившимися школами. Так, конфуцианство вбирает в себя многое от своего заклятого врага легизма и от натурфилософов, без учения которых просто невозможно представить себе ханьскую “доктрину совершенномудрых”, блестяще резюмированную Дун Чжуншу; о даосском синтезе говорилось выше. Значительно изменились и выжившие традиции.

Конфуцианство из одной из многочисленных школ, порой гонимых, превращается в официальную идеологию империи, а даосизм, не без успеха претендовавший на ту же роль при первых ханьских императорах (особенно при Вэнь-ди и Цзин-ди), все в большей степени идет по пути оформления в национальную религию Китая, вместе с тем постоянно играя роль своеобразной “теневого ортодоксии” у ступеней трона, противостоя неким “серым кардиналом” официальной государственной монополии конфуцианства.

Этому во многом способствует оформившееся еще в “академии” Цзися религиозно-политическое направление “Хуан-Лао”, делавшее выводы политического характера из учения об управлении на основе “не-деяния”, представленного в “Дао-дэ цзине”. Даосизм “Хуан-Лао” вместе с тем был связан с магами фан ши из Ци и соприкасался с учением о “шэнь сянях” (Бань Гу “Хань шу”, гл. 25а, т. 4, с. 1203). Это стало возможным, поскольку Лао-цзы выступал как источник доктрины Дао, а Хуан-ди считался не только авторитетом в делах правления, но и адептом и покровителем “искусств” (шу) — таких, как астрология, медицина, гадания, сексуальная гигиена, — одним словом, всего того, что входило в сферу компетенции фан ши и теоретиков натурфилософии (Юй Инши, 1964—1965, с. 103—105).

Видимо, даосизм “Хуан-ди и Лао-цзы” был связан и с легизмом, о чем свидетельствует недавно найденное археологами КНР сочинение “Хуан-ди сы цзин”. Связь политических концепций “Хуан-Лао” с учением о бессмертии, ярко проявившаяся при династии Хань в легенде о вознесении Хуан-ди в качестве бессмертного на небо, особенно интересна, если обратиться к культу бессмертия при династиях Цинь и Хань и его экстраординарному влиянию на императорский двор и его политику (Юй Инши, 1964—1965, с. 93—108).

Поиски бессмертия царями начались еще в эпоху Чжань-го, и не исключено, что многочисленные фан ши и прежде обслуживали соответствующие запросы своих монархов, находясь на придворной службе. После объединения страны Цинь Ши-хуаном у них оказался один клиент — император, а не множество правителей, как прежде. В 219 г. до н. э., через два года после создания империи, маги из Ци прибыли ко двору с предложением о поисках эликсира на морских островах. Как сообщается в “Трактате о соли и железе” (Янь те лунь), посвященном придворной дискуссии 81 г. до н. э. (гл. 29), множество фан ши прибыли в столицу, рекламируя себя в качестве знатоков “пути бессмертия”: “При этом устремившиеся в столицу Сяньян насчитывались тысячами; они говорили, что бессмертные едят [снадобья с примесью] золота, пьют [раствор] жемчуга, а после этого сохраняют жизнь так же долго, как [существует космос], Небо и Земля” (перевод Ю. Л. Кроля).

В это же время, по свидетельству Сыма Цяня (гл. 6), циньский император стал говорить о себе как о “настоящем (подлинном, истинном) человеке” (чжэнь жэнь). Стремящийся к бессмертию император запретил употреблять даже слово “смерть” в своем присутствии. Маги объясняли неудачи императора в деле обретения бессмертия его мирскими заботами и советовали ему жить в уединении, храня в тайне место своего пребывания.

Вот что говорится в “Истории династии Хань” (гл. 256, т. 4, с. 1260) о поисках бессмертия при Цинь Ши-хуане и пошедших по его стопам -ханьских монархах (прежде всего, знаменитом У-ди): “Когда Цинь Ши-хуан впервые объединил империю, он предался культу бессмертных. Тогда он послал таких людей, как Сюй Фу и Хань Чжун в море с непорочными юношами и девами на поиски бессмертных и их снадобий. Но они сбежали и никогда не вернулись (согласно преданию, Сюй Фу в поисках Пэнлая прибыл в Японию, где и сейчас показывают его могилу. — Е. Т.). Такие попытки вызвали негодование и ропот в Поднебесной. С возвышением Хань Синьюань Пин из Чжао, Шао-вэн, Гунсунь Цинь, Луань Да и другие из Ци — все они получали почести и награды от императора У-ди по причине их знакомства с бессмертными, знания алхимии, умения совершать жертвоприношения, служить духам и управлять ими и походов за море за бессмертными и их снадобьями. Дары, пожалованные им, составляли тысячи мер золота. Луань Да был в особом фаворе и даже женился на принцессе. Титулы и награды посыпались на него в таком количестве, что все в пределах четырех морей были потрясены. Поэтому в правление под девизами Юань-дин (116—111 гг. до н. э.) и Юань-фэн (80—75 гг. до н. э.) в Янь и Ци были тысячи магов, таращивших глаза и потиравших руки, говорящих, что они знают искусство обретения бессмертия, совершения жертвоприношений и получения небесных благословений”.

Следует отметить, что если при Цинь Ши-хуане и до него устремление к бессмертию государей не оказывало непосредственного влияния на государственные дела, то при ханьском У-ди положение резко изменилось. Как отмечает Юй Инши, не исключено, что одним из побудительных мотивов завоевательных походов У-ди в западном направлении (страна Давань, Фергана) было стремление заполучить знаменитых “небесных коней”, существ “того же рода”, что и драконы, на которых можно добраться до Западного царства богини Си ванму и ее эликсиров бессмертия. Не исключено, что рассказы Чжан Цяня о Западном крае укрепили готовность императора, разочаровавшегося в морских экспедициях на восток, искать бессмертия на западе, на вершине мифического Куньлуня (Юй Инши, 1964—1965, с. 97—98; Уэйли А., 1955, с. 95—103).

К акциям, направленным на обретение бессмертия, принятым У-ди, следует также отнести поощрение занятий Ли Шао-цзюня алхимией, поощрение поклонения духам, строительство двух залов для встречи с бессмертными и совершение (подобна Цинь Ши-хуану) жертвоприношений фэн-шань, цель которых в данном контексте далеко выходила за конфуцианские рамки. Характерно, что Цинь Ши-хуан вообще не пригласил на жертвоприношение конфуцианцев; не исключено, что ему ассистировали фан ши; этому примеру последовал и У-ди, даже усиливший даосско-магический антураж жертвоприношений.

У-ди вошел в историю даосизма как император-маг, что отразилось в поздних его “эзотерических жизнеописаниях” (нэй чжуань) и оккультном предании (см. Пурпурная яшма, 1980, с. 44—84; Скиппер К. М., 1965). Покровительство даосам и магам процветало и при дворах удельных князей. Достаточно вспомнить Лю Аня, царя Хуайнани, собравшего при своем дворе “клиентов” (кэ) из даосов и магов, плодом деятельности которых явился трактат “Хуайнань-цзы” (см.: Померанцева Л. Е., 1979), и стяжавшего себе репутацию казненного мятежника (казнен в 122 г. до н. э.), с одной стороны, и мудреца, обретшего бессмертия и вознесшегося со всем семейством и домашними животными, — с другой (Померанцева Л. Е.г 1970).

В связи с вышесказанным следует отметить, что культ бессмертия и формирующийся даосизм в целом оказывали сильное влияние на двор и опосредованно — на его политику, чему способствовала популярная при Хань доктрина “Хуан-Лао”, связанная с традицией

“фан ши”, учением “Дао-дэ”, натурфилософией “инь-ян цзя” и “у син цзя”, верой в “шэнь сяней”, с одной стороны, и с философией легизма — с другой. Следовательно, даосизм был активной политической силой.

Что касается характера бессмертия, взыскуемого монархами и их приближенными, то это, безусловно, тип мирского бессмертия, понимаемого как продление жизни. В связи с этим “обмирщается” и образ “сяня”, а само бессмертие рассматривается как состояние, достижимое механически за счет приема эликсиров без какой-либо этической и медитативной подготовки, что в целом характерно для “придворного даосизма” вообще. Однако при Хань подобного рода идеи получили весьма большое распространение и за пределами двора, что обнаруживает достаточно широкую социальную базу веры в бессмертие и бессмертных.

Что касается конфуцианцев и вообще представителей интеллектуальной элиты ханьского общества, то их отношение к даосизму и вере в бессмертие в целом было скептическим. Так, Ян Сюн (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.) категорически заявлял, что бессмертия не существует и смерть неизбежна (Ян Сюн, 1954. Фа янь, гл. 12, с. 39—40). Ему принадлежит также знаменитая сентенция, опровергнуть которую пытались многие поколения даосов: “Раз есть рождение, непременно должна быть смерть. Раз есть начало, непременно должен быть конец. Таково Дао самоестественности” (Ян Сюй, 1954. Фа янь, с. 40).

Его современник Хуань Тань считал, что утверждение, что бессмертию можно научиться, является пустой болтовней магов: “Пути бессмертия вовсе нет; его создали любители чудесного”. Впрочем, в его взглядах есть известная непоследовательность. В частности, в молодости он написал оду, воспевающую бессмертных Ван Цяо и Чисун-цзы. Однако она, возможно, была лишь данью придворному этикету, поскольку была написана по поводу посещения императором Чэн-ди дворца Цзилингун, построенного У-ди в честь этих двух бессмертных.

Другие высказывания Хуань Таня, допускающие возможность бессмертия, возможно, являются лишь вкраплениями в текст его фрагментарно сохранившегося труда “Синь юй” цитатами из других текстов (см. Покора Т., 1963). Знаменитый скептик Ван Чун посвятил критике учения о бессмертии главу “Весов суждений” (Лунь хэн). Он же объяснял веру в бессмертие наличием долгожителей, на которых простые люди смотрели как на “сяней” (Ван Чун, 1954. “Лунь хэн”, гл. 24 “Дао сюй”, с. 67—74; Юй Инши, 1964—1965, с. 111).

Что касается императорского двора, то с императором У-ди отнюдь не ушли поиски бессмертия. Так, император Хуань-ди (73—49 гг. до н. э.) повелел знаменитому Лю Сяню верифицировать алхимические рецепты хуайнаньского Лю Аня. Позднее веру в бессмертие обнаруживали Ван Ман и ряд поздних ханьских монархов, прежде всего Хуань-ди (147—167 гг. н. э.), поклонявшийся Лао-цзы и Будде и искавший физического бессмертия. Он организовал жертвоприношение Лао-цзы в его родном уезде Кусянь и сам совершил аналогичное действие во дворце.

Поздних ханьские “удельные цари” зачастую продолжали традиции хуайнаньского Лю Аня. Так, в 70 г. чуский царь Ин был обвинен в связи с магами Ван Пином и Янь Чжуном и подготовке к мятежу. Братья царя также занимались магией и разделяли его религиозные взгляды (Юй Инши, с. 117). В 147 г. цинхэский царь Суань получил поддержку лидера “мятежа колдунов” (яо цзэй) Лю Ю в своей попытке сесть на императорский престол. Вышеупомянутый Янь Чжун также склонял к мятежу Цинаньского царя Кана. Перед самым крушением империи Хань в 173 г. чэньский царь Лун был обвинен в совершении

жертвоприношений (совместно со своим канцлером Вэй Инем) Небесному богу Хуан Лао-цзюню. Возможно, что царь Лун был близок с одной из мятежных сект, родственных “Тай пин дао” и культивировавших почитание Лао-цзюня как мессию-избавителя, устанавливающего “царство великого равенства” (тайпин) (см. Юй Инши, 1964—1965, с. 117; Нго Ван Суэт, 1976, с. 67—148).

Юй Инши (Юй Инши, 1964—1965, с. 121—122) приводит интересную таблицу, отражающую популярность идей бессмертия в ханьской ономастике. Среди имен II—I вв. до н. э. лидируют такие имена, как Шоу- (долголетие), Яньшоу (продление долголетия), Чаншоу (длительное долголетие), а также и другие имена, связанные с идеей долголетия и продления жизни (Ишоу, Шаншоу, Яньнянь, Чаншэн), причем их носители происходили из различных частей страны и всех слоев общества, что показывает широкое распространение даосских представлений в ханьском обществе.

В целом период Ранней Хань был очень важен для становления даосизма, так как: 1) продолжалась и подходила к завершению консолидация тех идейных течений, которые составили ядро даосской идеологии, правда, этот процесс еще не был завершен, о чем свидетельствует рубрикация “Хань шу и вэнь чжи”, где наряду с рубрикой “дао цзя” присутствует и завершающая этот библиографический трактат рубрика “шэнь сянь цзя”;

2) приобретают завершенность такие важнейшие доктрины, как учение о бессмертии и путях его обретения, — в частности, появляется даосская алхимия с ее идеей аурификации (златоделия), о чем свидетельствуют опыты Ли Шаоцзюня около 134 г. до н. э. (см. Масперо А., 1950, с. 89—90);

3) появляются первые и весьма авторитетные для традиции комментарии к центральным даосским текстам (комментарий Хэшангуна к “Дао-дэ цзину”) и создаются фундаментальные эклектические, но с преобладающей даосской тенденцией трактаты, синтезирующие идеи школы “Дао-дэ” и активно ассимилирующие южную традицию царств Чу, У и Юэ с их верованиями и мифами (“Хуайнань-цзы”);

4) на уровне философского дискурса утверждаются фундаментальные для последующей традиции концепции: инь-ян окончательно вытесняют конкурирующую оппозицию “твердое-мягкое” и отождествляются с модусами пневмы (ци), в свою очередь становящейся центральной категорией философии, утверждается концепция “изначальной пневмы” (юань ци), окончательно кристаллизуется учение о “первостихиях” (у сын) как фазах цикла инь-ян и утверждаются обозначаемые ими классификационные ряды — словом, после идейного многообразия Чжань-го китайская мысль вслед за государством обретает классическое единообразие, которому суждено в основных своих формах сохраняться в течение двух тысячелетий;

5) очерчиваются социальные функции (и формы функционирования в социуме) даосизма.

Следующий период (I—II вв.) — поистине поворотный пункт в истории даосизма, когда завершается формирование всех его структурных элементов и их функций, а сам даосизм вступает в эпоху институционализации, что знаменует окончание периода предыстории и начало собственно истории даосизма как национальной религии Китая.

1 Здесь возможна и другая разбивка текста: “Когда постоянно не имеешь (у) страстей (юй), видишь таким образом его тайну, когда постоянно имеешь (ю) страсти, то видишь таким образом [лишь] его предел”. В переводе предпочтен иной вариант, поскольку он логичнее вписывается в контекст: в § 1 “Дао-дэ цзина” речь идет о взаимоотношении постоянного и непостоянного, именуемого и безымянного, а не о страстях, препятствующих постижению Дао.

2 Данная концепция “Дао-дэ цзина” получит свое полное развитие в учении о “беспредпосылочности” (у дай) и “безустановочности” школы сюань-сюэ, особенно у Го Сяна (IV в. н. э.).

3 Об эпитетах Дао как “женственного” подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 99—107.

4 Большинство комментаторов трактуют иероглиф “ин” в данной фразе как синоним “лин” — одухотворенной эманации Неба, здесь понимаемый в качестве синонима “хунь” — “небесных”, “разумных” душ.

5 Под “темным зеркалом” имеется в виду сердце как носитель сознания. Очищение сердца — путь к прозрению. Образ зеркала — сердца — сознания переходит из даосизма в китайскую буддийскую традицию (ср. чань-ские стихи патриархов Шэнь-сю и Хуэй-нэна). Об образе темного зеркала подробнее см.: Малявин В. В., 1985, II, с. 142—152).

6 В § 11 речь идет о взаимоотношении “отсутствия” (у) и “наличия” (ю), равнозначимых для бытия всего сущего: “наличие” определяет конкретную природу вещи, “отсутствие” — возможность ее функционирования в соответствии со своей природой.

7 О хаосе (хунь, хунь дунь) подробнее см. в части I настоящей монографии.

8 Здесь дается указание на циклический характер Дао и образ круга как символа его “бесконечности”. Одно из важнейших для даосизма значений Дао — “принцип циклического времени”.

9 Мужественность (“петушиность”, сюн), женственность (“куриность”, цы), черное и белое — указание на единство противоречий в Дао (типа инь-ян). Совершенный мудрец, уподобляясь Дао, должен также достичь полной внутренней гармонии.

10 Изначальная первозданность (пу) — доел, чурбан, необработанное дерево. Как и “су” (чистота, шелк-сырец) — важный даосский термин, обозначающий изначальную простоту естественного в отличие от искусственной сложности рукотворного.

3. □ □ □ □ “□ ” (II—III д.)

Начало следующего периода знаменует текст, в настоящее время известный как “Книга великого равенства” (Тайпин цзин). Датировка его достаточно сложна, однако в настоящее время можно утверждать, что основной корпус памятника относится к I—II вв. и представляет собой первый памятник собственно даосской религии, содержащий имплицитно весь круг идей, развернутых последующей эволюцией даосизма. О раннем характере текста поэтому свидетельствует и его содержание (о датировке “Тайпин цзин” см.: Тан Юнтун, 1935, с. 1—32; Офути Ниндзи, 1941, с. 619—642; Оянаги Сигэта, 1934, с. 440—451; Фу Циньцзя, 1937, с. 54—75; Ван Мин, 1948, с. 375—384; Фукуи Кодзюн, 1952, с. 214—255; Кальтенмарк М., 1979, с. 19—52).

В “Дао цзане” “Тайпин цзин” присутствует в двух редакциях — “Тайпин цзин” в 57 главах (из 170 первоначальных) и поздняя танская компиляция Люйцю Фаньюаня “Тайпин цзин чао” (“Дао цзан”, т. 748—755; т. 746—747). Обнаруженный в Дуньхуане (по каталогу Стейна № 4226) текст, содержащий полное оглавление 170-главного “Тайпин цзина”, свидетельствует об идентичности канонического текста тому варианту, который существовал по крайней мере в VI в. Приписывается он Юй Цзи из Ланье (совр. провинция Шаньдун). Однако этому варианту предшествовал исходный текст под названием “Тянь гуань ли бао юань тайпин цзин” (“Книга великого равенства,

объемлющего Изначальное в соответствии с календарем, и посланная Небесным чиновником”), который был преподнесен императору Чэн-ди (32—7 гг. до н. э.) неким Гань Чжункэ из Ци. Гань Чжункэ заявил, что ее содержание было открыто ему божеством Красного семени (Чи Цзин-цзы), посланным Небесным императором для обновления мандата дома Хань (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 217).

В 5 г. до н. э. ученики того же Гань Чжункэ убедили императора Ай-ди изменить девиз правления на Тай чу юань цзян и принять титул Провозглашающего святость императора великого равенства из рода Лю (Чэньшэн Лю тайпин хуан-ди), “дабы Хань еще раз обрела мандат Неба”. Но из-за ухудшения здоровья императора в том же году все нововведения были отменены (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 218). Кроме всего прочего, данный случай свидетельствует о начале кризиса Ханьской империи, что вызвало разговоры о необходимости “обновления” мандата, однако роль осуществления идеала “тайпин”, (великое равенство-благоденствие) еще приписывается легитимисту монарху.

Не рассматривая подробно учение памятника, оговорим некоторые моменты, важные для исторического очерка. Во-первых, учение “Тайпин цзина” в целом связано отнюдь не с ересью сокрушивших Хань “Желтых повязок” (их учение “Тайпин дао”), а с ортодоксией “Небесных наставников”, учение которых текст предвосхищал. Во-вторых, идеи, подготовившие начало институциализации даосизма Чжан Даолином и его потомками уже в I в., носились в воздухе—в “Тайпин цзине” появляется фигура “Небесного наставника”, но пока еще в виде небесного божества, сообщающего свои откровения.

В-третьих, идеальное общество “Тайпин цзина” организовано иерархически (как и его персоналогия), а само понятие “тайпин” истолковывается как общество, в котором каждый человек находится на своем месте, обеспечивая оптимальное функционирование целого и свободную циркуляцию продуктов и товаров. Вместе с тем “Тайпин цзин” резко критикует частную собственность, что роднит данную интерпретацию “тайпин” с “Сюнь-цзы” (гл. 4) и “Люйши чунь-цю” (гл. 1: “Когда господствует общее, тогда в Поднебесной равенство-благоденствие” — “гун, цзэ Тянься пин”).

В-четвертых, в онтологии “Тайпин цзина” преобладает учение о Дао как источнике жизни, высшем животворящем начале: “Дао производит жизнь. Если Дао отсечено, то все сущее не сможет жить. Если все сущее не сможет жить, то в мире не останется никаких его видов, не останется ничего для воспроизведения. Если все сущее не будет рождать друг друга, тогда оно непременно погибнет” (Ван Мин, 1960, с. 701). Авторы “Тайпин цзина” резко выступают против практики убийства девочек, рассматривая это как ущемление прав Земли (кунь), с которой женщина как носитель инь корреспондирует (Ван Мин, 1960, с. 36). На этом же основаны резкие филиппики против целомудрия и воздержания, как нарушающих космический порядок, покоящийся на иерогамии инь-ян, вечном соитии Неба и Земли (Ван Мин, 1960, с. 37, с. 221). Не исключено, что эти инвективы направлены против только что появившегося в Китае буддизма с его монашеским идеалом.

В-пятых, относительно сотериологии “Тайпин цзин” стоит на традиционно даосских позициях, ратуя за максимальное продление жизни и обретение бессмертия. Принимается доктрина вознесения при жизни при условии совершения добрых дел и употребления эликсиров, рецепты которых Небо посылает достойным из своих хранилищ (Ван Мин, 1960, с. 138—139, с. 222—223; Юй Инши, 1964—1965, с. 112—114). С этой доктриной связано учение о воздаянии (бао) и “переноса вины” (чэн фу). Например, если кто-либо роет колодцы, повреждая тем “вены матери-земли”, или убивает новорожденных девочек, оскорбляя землю и мешая мужчинам иметь двух жен (одному ян соответствует двойное

инь), то наказание может обрушиться на потомков преступников и их соседей (Ян Ляньшэн, 1957, с. 299). Идея воздаяния и наказания через сокращение срока жизни прошла через всю историю даосизма, получив развитие в “Баоюи-цзы”, “Тайшан ганьин пянь” и “Таблицах заслуг и проступков” (гун-го гэ), усилившись под катализирующим воздействием буддийской доктрины кармы, сохранив, однако, связь с общинной идеологией ответственности потомков и соседей (об идеологии “Тайпин цзина” подробнее см.: Лейкин С. Ф., 1989, с. 106—121).

Учение “Тайпин цзина” было последней ступенью, предшествовавшей началу организационного оформления даосизма, первенцем чего явилась школа “Пути истинного единства” (чжж и дао), или “Пути Небесных наставников” (тяньи дао),— ханьские чиновники именовали ее также “Пять мер риса” (у доу ми дао), ибо для принятия ее учения необходимо было внести ритуальный взнос в пять мер риса. Основана она была в середине II в. полулегендарным Чжан Лином (Чжан Даолином).

Ее формирование связано с мифом о новом пришествии (синь чу) Лао-цзы в 145 г. и его откровением о новом миропорядке своему “наместнику” на земле Чжан Даолину. Согласно этому учению, вселенной управляют три пневмы (сань ци)— “Сокровенная” (сюань), “Изначальная” (юань) и “Первоначальная” (ши), которые порождают Небо, Землю и Воду (Скипер К. М., 1978, с. 374). Поскольку каждая из этих сфер управляется небесным чиновником, то и вся триада, возглавляющая “небесную бюрократию”, получила название “трех чиновников” (сань гуань). С их культом связаны три общинных праздника в начале (15-й день 1-го месяца), середине (15-й день 7-го месяца) и в последней трети года (15-й день 10-го месяца), называемые праздниками “трех начал” (сань юань). Принимается и цикл из 24-х пневм Солнечного года. Три временные стадии “трех начал” также соотносятся с головой, грудью и животом в человеческом теле; к частям и функциям тела привязаны и 24 пневмы в качестве космических энергий.

Ранняя организационная структура движения следовала тому же образцу. Ее возглавляли Три Наставника, или три поколения Небесных наставников, из рода Чжан, называвшиеся “тянь ши”, “сы ши” и “си ши”. Это были сам Чжан Даолин, его сын Чжан Хэн и его внук Чжан Лу (умер ок. 220 г.). Их титулы, однако, сохранились и позднее в традиции “Чжэн и дао”. Перед каждым крупным ритуалом происходит призывание Трех Наставников, и при медитации даос должен созерцать первых трех Небесных наставников, три поколения последующих наставников (современного Небесного наставника, его отца и деда) и три поколения собственного учителя (см. Скиппер К. М., 1978, с. 375).

Эти три наставника управляли 24 округами (чжи) на территории современной провинции Сычуань, во главе каждого из них стоял “виночерпий” (цзи цзю) и 24 чиновника. Позднее все “чиновники Дао” (дао гуань) стали называться виночерпиями, а их глава получил титул “ду гун” (инспектор заслуг). В число 24 чиновников входило 12 мужчин и 12 женщин. В “Кодексе округов” (Чжидянь) говорится об этой организации: “24 округа, в каждом 24 чиновника, каждый имеет особые обязанности. Каждому принадлежат 240 армий из 2400 генералов, 24000 офицеров и 240000 солдат (имеются в виду служебные духи.— Е. Т.). Существует 24 мужчины и женщины чиновника и 24 мужских и женских обязанности, а также 24 мужских и женских пневмы” (Скиппер К. М., 1978, с. 375). 24 округа располагались на части Сычуани (Шу) и в южной части Шэньси (Ханьчжун). Их расположение соотносилось с местонахождением священных мест и почитаемых гор. Позднее число округов и “виночерпиев” увеличилось без нарушения, однако, исходной структуры.

Следует отметить совершенно уникальную роль женщин в движении “Небесных наставников” (о роли женского начала в даосизме см.: Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 99—107). Мать Чжан Лу, внука Чжан Даолина, была видным священнослужителем при дворе Вэй; многие женщины сыграли важную роль и на более поздних этапах этого и других даосских движений (так, Вэй Хуацунь — матриарх школы Шанцин также была “виночерпием” “Небесных наставников”).

Даосские чиновники, помимо прочих обязанностей, хранили списки населения и взимали налоги в (том числе и знаменитые “5 доу риса”). Как считает Хоу Цзинлан (Хоу Цзинлан, 1975, с. 101), налог в “5 доу риса” в глазах верующих был залогом накопления сокровищ на небесах, в созвездиях “пяти ковшей” (у доу), главным из которых был Северный ковш (Большая Медведица, Бэй доу).

Идея “небесного сокровища” тесно связана с представлением об амулетах или талисманах (фу) как имеющих 2 части — земную и небесную. В сочетании “фу лу” “реестр” (лу) выступает как производное, “земное” от “фу”. Это учение находит дальнейшее развитие в доктрине “духовной драгоценности” (лин бао), причем “лин” (дух) выступает как небесная половина, а “бао” (драгоценность)—как земная. Адепт стремится к их единению и обретению совершенства (Андерсен П., 1980, с. 56—57; Кальтенмарк М., 1960, с. 559—588). В целом функции чиновников определялись как “действия ради преобразующего воздействия во имя Неба” (дай тянь син хуа — Скиппер К. М., 1978, с. 376).

Дети вступали в общину в возрасте семи лет. По этому случаю составлялся документ на их имя, гласивший: “Я изначально имел пневму (ци) Лао-цзюня в моем теле, но еще не был в состоянии отличить ее. Поэтому ныне я прибегаю к даосскому наставнику (имярек), дабы получить “Священный Реестр для чад одного Небесного военачальника” (Тай шай и цзян-цзюнь тун цзы лу — см.: Скиппер К. М., 1978, с. 376). Этот реестр (лу) содержал имена и атрибуты одного или нескольких божественных покровителей (“генералов”) и его подчиненных и солдат, т. е. вышеупомянутые “духовные армии” округов. Этим генералов и их армии якобы можно было вызвать заклинаниями и визуализацией (причем они рассматривались в качестве проекций сил повелевающей ими личности). Считалось, что они создаются из “трех пневм”, появившихся в процессе развертывания Дао, и ни в коем случае не являются духами умерших. “Небесные наставники” провозглашали почитание лишь “чистых прежденёбесных (сянь тянь) духов”, категорически запрещая популярные в народе культы “умерших героев” и духов мертвых.

Детей после данного посвящения называли “новичками реестра” (лу шэн), и они должны были выполнять 5 заповедей: “не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить вина и не лгать” (Скиппер К. М., 1978, с. 377). Они также должны были использовать “обретенные” духовные силы для помощи “Небесному наставнику” в лечении людей. Им запрещалось поклоняться предкам и домашним богам (за исключением особых дней) или частным образом молиться каким-либо иным божествам.

Следующая ступень посвящения (также для детей) связана с получением “Реестра десяти генералов”, знаменующего возрастание возможностей к созданию “покровителей” из пневмы своего тела и предполагающего увеличение числа соблюдаемых заповедей.

Взрослые проходят третье посвящение, приобретая реестр с именами 75 генералов, причем у мужчин и женщин реестры отличаются. Женский реестр называется “Высшие духовные силы” (шан лин), а мужской — “Высшие бессмертные” (шан сянь) (см.: Чэнь Гофу, 1963, с. 353—355). При браке оба реестра комбинируются, составляя силы 150 духов, что является высшей степенью посвящения для мирян. Женатые даосы называются

“учениками истинного единства” (чжэн и ди-цзы) и должны следовать 72 заповедям (текст, перечисляющий их, ныне утерян), но ритуал соединения реестров можно реконструировать по тексту “Желтая книга, переводящая на берег спасения” (Хуан шу году и).

Следует отметить, что выражение “го ду” помимо религиозного значения имело еще значение брака (Скиппер К. М., 1978, с. 377). Не исключено, что обряд предполагал ритуальное соитие, приводившее в ужас буддийских аскетов IV—VI вв. Другое название обряда — “гармония пневм” (хэ ци), совершался он, видимо, вплоть до X в. (Скиппер К. М., 1978, с. 377).

Если человек желает стать духовным лицом, то он проходит еще одно посвящение и становится “наставником” (ши) и чиновников (гуань), обязанным следовать 180 заповедям, часть из которых предполагает заботу об окружающей природе: (Скиппер К. М., 1978, с. 378). Помимо иерархии по линии округов была еще иерархия духовенства по принципу выполняемых: обязанностей. На ее вершине находился “инспектор заслуг”-(ду гун). Существовали и иерархии округов, причем глава первого округа — округа Янпин (Янпин чжи) был одним из потомков первого “Небесного наставника” по мужской линии.

Реестры духовных лиц отличались от реестров мирян. Первые назывались “нэй лу” (“внутренними реестрами”), а вторые — “вай лу” (“внешними”). Кроме того, реестры мирян относились из-за своего “протекционного” характера к классу “талисманных реестров” (фу лу), а реестры духовенства — к “схемам-реестрам” (ту лу), напоминавшим знаменитую “Речную схему” (хэ-ту) и имевшим форму круга. Не исключено, что “фу лу” были как бы извлечениями из “ту лу”. “Магическая сила” “схемы-реестра” основывалась на пневме 24 округов,., отсюда еще одно его название — “Реестр пневмы 24 округе” (Скиппер К. М., 1978, с. 378).

В целом, как отмечает К. М. Скиппер, ученики и наставники, “фу лу” и “ту лу” через общинные богослужения (цзяо) создавали интегрированную структуру в социальном теле традиции “Небесных наставников” (Скиппер К. М., 1978, с. 380). Здесь же следует отметить, что движение “Небесных наставников” никогда не основывалось на откровении священного писания, книги. Роль доктринального сочинения играет “Реестр 24 округов”, использовавшийся в ритуалах, направленных на спасение всего “социального тела” округа через медитативное сосредоточение священнослужителя.

В целом утопия “Небесных наставников” была направлена на обретение спасения, понимаемого в чисто религиозном смысле, всей “паствой”, что и позволило движению “Пути истинного единства” стать первой даосской церковью, институционализированным даосским направлением. Вместе с тем, как уже неоднократно подчеркивалось, даосизм “Небесных наставников” был далек от какой-либо социальной оппозиционности и по существу резко противостоял мессианским устремлениям типа “Тайпин дао”.

Первоначально учение “Тайпин цина” (и генетически предшествовавших ему текстов) было связано с верой в мессианское предначертание дома Лю правящей Ханьской династии. Это, в частности, проявилось в период восстановления династии после узурпации власти Ван Маном. К середине II в. положение, однако, существенно меняется и обострение кризиса Поздниханьской империи приводит к радикальному изменению этой установки.

Учение о “Великом равенстве” распространяется в массах

обездоленных крестьян, и императоры династии Хань уже отнюдь не воспринимаются как мессии, несущие царство равенства и благоденствия. Между 147—167 гг. происходит ряд восстаний, для которых характерно появление самозванцев, провозглашавших себя императорами, наделенными сакральными функциями, и предъявлявших своим сторонникам в качестве доказательства истинности своих притязаний кольца и печати из нефрита и других материалов (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 219—220).

Здесь следует подчеркнуть двоякую претензию лидеров этих выступлений — и политическую, и религиозную: они провозглашали себя харизматическими императорами и совершали ритуалы, изготавливая амулеты. Эти самозванные крестьянские императоры были непосредственными предшественниками восстания “Желтых повязок” (хуан цзинь), 167—183 гг. не были отмечены новыми восстаниями (возможно, из-за того, что уже планировалось назначенное на первый год нового 60-летнего цикла, т. е. 184 г., большое восстание и влияние лидера секты “Тайпин дао” Чжан Цзюэ неуклонно росло).

Непосредственно об утопических идеях этой секты сведений нет (о восстании см.: Малявин В. В., 1983, с. 158—160). Однако, ясно, что планировалось воцарение новой династии.

Чжан Цзюэ провозгласил конец эры “синего Неба” и наступление эры “желтого Неба”, или эры “Желтого Неба Великого равенства” (Хуан тянь тайпин). Хотя Чжан Цзюэ непосредственно не провозгласил себя императором, однако вышеприведенные титулы представляют его как сакрального монарха, основателя династии Тайпин, правящего под эгидой первостихии “Земля” (почва, символический цвет — желтый), т. е. “центральной” стихии и под покровительством древнего совершенного императора Хуан-ди (Желтый владыка).

Если же остановиться на религиозных титулах Чжан Цзюэ, то обращает на себя внимание его именование “великим мудрецом и добрым наставником” (да сянь лян ши). Этот титул отражает, как утверждает А. Зайдель, утопическую попытку “Желтых повязок” соединить их религиозную организацию с имперской администрацией в единую мессианскую империю (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 221).

Эта титулатура соответствует и описанию политического устройства мифической страны Да Цинь, которое, по утверждению Ф. Стейна (Стейн Ф., 1963, с. 8—10), было проекцией вонне китайских утопических идей. В эпохи кризиса, говорит легенда, царь Да Цинь передает престол мудрецу (сянь жэнь). Следовательно, здесь отражается идея, характерная для даосской утопии в целом, что мудрец, в эпоху процветания являющийся лишь советником монарха, в период кризиса сам берет власть в свои руки как харизматический император.

Учение секты “Тайпин дао” было наиболее исторически значимым течением даосской, утопической доктрины II в., но далеко не единственным. Даосский характер еретических учений с ярко выраженным утопическим содержанием не менее четко проявился в религиозных течениях юго-запада Китая (Шу, территория современной провинции Сычуань). Они были досконально изучены А. Зайдель, исследования которой положены в основу дальнейшего изложения.

Претензии обладателей фамилии Ли на религиозно-политическую власть обосновывались ими при помощи выведения своей родословной от Лао-цзы. Но почему Лао-цзы занял такое место в даосской утопии?

К концу Хань Лао-цзы обожествляется (см. Зайдель А. К., 1969) и становится высшим даосским божеством, олицетворением самого Дао. В Восточном Китае Чжан Цзюэ являлся приверженцем культа “Желтого Владыки Лао” (Хуан Лаоцзюнь). Отметим, что в поздних ханьских текстах сочетание “Хуан Лао” означает самого Лао-цзы, тогда как в ранних это эллипсис от Хуан-ди и Лао-цзы” (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 222).

В Западном Китае школа “Небесных наставников” почитает того же бога под именем “Высочайший Владыка Лао” (Тайшан Лао-цзюнь) и распевает его “Пятитысячезначные письма” (т. е. “Дао-дэ цзин”). Следовательно, претензия “потомков” Лао-цзы быть советниками государей или заменять их на троне является результатом обожествления их “предка”. Но и сам Лао-цзы в утопических идеях II в. играет роль политического мессии.

Весьма интересным текстом, содержащим соответствующую информацию, является “Книга о превращениях Лао-цзы” (Лао-цзы бянь хуа цзин), опубликованная и детально проанализированная А. Зайдель (Зайдель А. К., 1969, с. 131—136). Этот текст, дошедший в дуньхуанской рукописи (MS 2295), относится к 185—200 гг. Это сочинение, выражающее политический мессианизм низших слоев общества, вызывал недовольствие даже со стороны “церкви” Небесных наставников. Первая часть текста является панегириком с агиографическими элементами из других “биографий” обожествленного Лао-цзы. О нем говорится как о существующем до возникновения вселенной, Лао-цзы называется “корнем Дао”, “корнем Неба и Земли”, “властителем (ди-цзюнь) всех божеств”, “праотцем инь и ян”, “душами хунь и по всего сущего”, “творцом посредством превращения”, “держателем жезла бессмертных и нефритовых табличек с золотыми письмами” и т. п. Таким образом, Дао-Лао-цзы описывается как: 1) первоначало всего сущего; 2) жизненный принцип сущего и 3) принцип превращений сущего.

Далее рассказывается о трансформациях этого божества. Кроме 9 “внутренних” (медитативных) превращений, Лао-цзы претерпевает и “внешние”, являя в них себя миру. Вновь и вновь он воплощается как советник мудрых государей древности. Так, при древних легендарных императорах он является следующим образом: при Фу-си он воплотился как Вэнь Шуан-цзы, при Чжу Жуне — как Гуан Чэн-цзы, при Чжуань-сюе — как Чи Цзин-цзы (см. выше), а при Хуан-ди — как Небесный Старец (Тянь Лао).

Однако эти его проявления отличны от его “исторического” рождения в мире. Он родился в Чу, принял имя Ли Дань (второе имя Боян) и служил хранителем архива и советником чжо-усского царя Пин-вана (770—720 гг. до н. э.). Но из-за дурного правления последнего покинул страну, написав для стража заставы Инь Си “Дао-дэ цзин”. Затем он проявил себя как Цзянь Шу-цзы — советник циньского правителя Му-гуна (655 г. до н. э.), и Фу Цин-цзюнь (Будда?) во времена “великих варваров” (да ху), и как бессмертный даос Ван Фанпин при династии Хань. Любопытен намек на тождество Будды и Лао-цзы. Это одно из первых упоминаний знаменитой доктрины “просвещения варваров” (хуа ху).

До этого места описание сходно с другими житийными текстами Лао-цзы, но дальше начинаются отличия. Текст описывает 5 явлений Лао-цзы близ Чэнду между 132 и 155 гг. В память его последнего явления как “Великого мудреца поработанных” (пужэнь да сянь) на горе Байлушань в 185 г. был построен храм, посвященный Лао-цзы как “Небесному учителю” (тянь фу).

Кончается текст проповедью Лао-цзы перед его последователями. Он говорит о своей способности к превращениям, благодаря которой он может восходить на небеса и проявляться в истории, и призывает верующих вести чистую жизнь, наставляет относительно рецитации “Дао-дэ цзина” и правил созерцания.

Но гораздо интереснее то, что он возвещает о конкретной исторической ситуации и о своей роли в ней. В частности, Лао-цзы говорит (Зайдель А. К., 1969, с. 134—136): “Дабы отринуть династию Хань, я изменил свою внешность... Так как ныне действия Неба и Земли в разладе, я сам изменю судьбу (юнь). В этом веке я изберу добрых людей, не избирайте себя сами — по правильному поведению и владению собой я узнаю вас” (строки 74—79). И далее (строки 85—95) Лао-цзы сообщает о своих явлениях в Сычуани, подчеркивая, что, так как “люди ныне в унынии, а эпидемии и голод повсеместны, я потрясу правление дома Хань, дабы изменить вашу судьбу” (Зайдель А. К., 1969, с. 135—136).

Заметны отличия учения “Книги о превращениях Лао-цзы” от идеологии “Тайпин дао” на востоке страны. Хотя о Лао-цзы: говорится как о вожде народа, но он не провозглашается императором и основателем династии и ничего не говорится о будущем царстве “Желтого Неба”. Характерно, что божественный мессия называется просто Лао-цзы, а не Хуан Лао-цзюнь. Хорошо известно, что еще в III в. до н. э. имена мифического Хуан-ди и Лао-цзы были соединены вместе для обозначения течения даосской мысли (Хуан-Лао дао). Здесь подчеркивается, что император и мудрец относятся к разным мифологическим категориям, они не идентичны, скорее комплементарны, взаимодополняющи. Император оказывается как бы орудием: мудреца для осуществления совершенного правления на основе его провидений. Так, последователи доктрины Хуан-Лао при Ранней Хань рассматривали “Дао-дэ цзин” как руководство по восстановлению совершенного правления Хуан-ди, т. е. интерпретировали текст в духе “политической субтрадиции даосизма” (Райт А. Ф., 1969—1970, с. 249—250).

Лао-цзы в этой доктрине превращается в основателя политического учения: управления на основе “невмешательства”, не-деяния (у вэй). Затем в связи с развитием даосской историософии древние советники, поддерживающие хорошего правителя или покидающие дурного, стали рассматриваться как проявления прототипа “наставника императоров и правителей”, т. е. самого Лао-цзы.

Это видно, не только из “Книги о превращениях Лао-цзы”, но также и из отождествления Лао-цзы с Великим астрологом Бояном, который, будучи при дворе порочного Ю-вана (781—771 гг. до н. э.), предсказал падение Чжоу и покинул обреченную страну. А. Зайдель считает, что именованная Лао-цзы Бояном в “Исторических записках” Сыма Цяня — танская интерполяция, но само отождествление их относится к Поздней Хань (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 229).

Именно здесь коренится и представление о мессианской роли семьи Ли как “потомков Лао-цзы”. Ли Цзе, последний отпрыск Лао-цзы, упоминаемый Сыма Цянем, был “великим воспитателем” (тай фу) царя; следуя “прецеденту” первых, поздниханьский император Хуан У-ди жалует своему сподвижнику Ли Туну титул “хоу-соправителя Хань”. В то время “потомки Лао-цзы” считали себя не “верными слугами” государства, а избранниками, которым уготовано быть помощниками и гарантами обладания родом Лю “небесным мандатом”.

В этом историческом контексте различия в учении “Тайпин дао” и “Бяньхуа цзина” могут рассматриваться как различия в рамках единой идеологии: “желтые повязки” на востоке сражались за новую династию, основанную совершенным императором, а движение в Сычуани обращалось непосредственно к наставнику всех добрых государей. Отвергая императорскую” власть, они желали правления божественного Мудреца, сошедшего на землю.

В этой связи А. Зайдель упоминает о восстании 148 г. в Шэньси (т. е. как раз между восточными провинциями и Сы-чуанью), во главе которого стояли два человека — “император” (сын Хуан ди) Чэнь Цзин и “совершенный человек” (чжэнь жэнь) Гуань Бо (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 219—220, 230).

Движение “желтых повязок” потерпело поражение, а мессианизм “Бяньхуа цзина” не развился в политическую доктрину и определенное народное движение. В период Троецарствия оба движения как бы уходят в подполье, вновь проявив свою активность при династиях Восточной Цзинь (317—419) и Лю Сун (420—478). Традиция же “Небесных наставников” (тянь ши дао) из рода Чжан сохраняет поддержку властей благодаря своей компромиссной религиозно-политической установке. Она неуклонно расширяет свое влияние и в III—IV вв. превращается в своеобразную даосскую церковь (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 230).

Школа “чжэн и дао” (тянь ши дао) была весьма активна в Чэнду в то же самое время, что и почитатели “Бяньхуа цзина”. В частности, близ Чэнду находится знаменитая гора Хэ-миншань, на которой, согласно легенде “Небесных наставников”, бог Лао-цзы (под именем Высочайший владыка Лао — Тайшан Лао-цзюнь) передал инвеституру на право замещать его на земле первому (полулегендарному) патриарху этой традиции Чжан Даолину в 142 или 145 г. (см. “Чжэн и фа вэнь тяньши цзяо цзе”, с. 14а). Однако в самом “Бяньхуа цзине” нет даже упоминания о “Небесных наставниках”.

Следует напомнить, что в этом тексте бог Лао-цзы в одном из своих явлений обещает низвергнуть Хань и спасти народ, что очень напоминает призывы к восстанию, облеченному в религиозную форму. И “Небесные наставники” почитали того же Лао-цзы (под вышеуказанным титулом) как высшее божество. Им удалось даже создать автономное теократическое государство в районе Чэнду (об этом см. выше). Так существовала ли связь между этими двумя политико-религиозными течениями?

По-видимому, некоторые места в ортодоксальных текстах “чжэн и дао” указывают на полемику с другими даосскими труппами. Так, “Лао-цзы сян эр чжу” — ортодоксальный комментарий к “Дао-дэ цзину” — буквально пестрит критическими высказываниями в адрес “еретических доктрин”, “ложной магии”, “грубого колдовства” и т. п. (Жао Цзуньи, 1956, с. 13, 18; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 227).

Более того, “Небесные наставники” никогда не выступали против государственной власти — их автономия является результатом выгодного географического положения Сычуани — и никогда не претендовали на основание новой династии. Их бог Тайшан Лао-цзюнь был небесным божеством, назначившим Чжан Даолина его заместителем на земле с чисто религиозными функциями, а политическая власть школы рассматривалась как временное средство сохранения порядка до воцарения новой “добродетельной” династии.

Третий “Небесный наставник” Чжан Лу принимал официальные титулы от ханьских властей, отвергал попытки провозгласить его самостоятельным царем Ханьнина (Ханьнин ван) и объявлял ложными пророчества о нем как новом обладателе “мандата Неба” (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 227).

Когда Сычуань была покорена Цао Цао (215 г.), Чжан Лу был вынужден признать Вэйского правителя новым легитимным императором, благословленным Лао-цзы, а династию Вэй — осуществляющей “чистое даосское правление” (цин чжэн дао чжи — Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо цзе, с. 18а; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 227; см. также

Эти структурно-функциональные аналогии в полной мере осознавались и носителями традиций, что способствовало на первом этапе рецепции буддизма в Китае и восприятию его в качестве одного из даосских направлений.

Интересно, что в осознании этого факта коренится и знаменитая доктрина “хуа ху” — “просвещения варваров”, согласно которой буддизм возник вследствие проповеди прибывшего в Индию Лао-цзы. По-видимому, эта доктрина появилась в чисто пропедевтически-пропагандистских целях в буддийских кругах, затем по мере усиления позиций буддизма была забыта в среде своего возникновения и воспринята даосами, использовавшими ее теперь как оружие против буддистов (Кубо Нори-тада, 1968, с. 42).

Поэтому во многом формальное сходство до поры скрывало содержательное различие, а иногда и несовместимость двух учений. Начало буддийско-даосского взаимодействия означало, по существу, взаимодействие между двумя культурными моделями — натурализмом и космизмом китайской духовной культуры и индо-буддийским психологизмом, осуществлявшееся на трех основных уровнях: доктринальном, логико-дискурсивном и психотехническом (см.: Торчинов Е. А., 1988, I, с. 45—54).

Психологизм буддизма, попав на почву даосского натурфилософского онтологизма, приводит к усилению идеалистических тенденций в даосизме (т. е. трансформация пошла по пути не психологизации, а спиритуализации даосизма). В свою очередь, в силу вышеуказанной причины в самом буддизме в полной мере выявились изначально лишь скрыто присутствовавшие онтологические интенции (неявно наличествующие, например, в учении о таковости—татхате как реальности; о проблеме онтологии в буддийской философии см.; Рюегг Д. С., 1963, с. 73—91).

Буддизм также спиритуализируется, причем в значительно большей степени, чем изначально натуралистический даосизм, порождая в этом процессе единственные, пожалуй, в истории китайской мысли строго идеалистические системы. Здесь можно назвать философию Хуаянь с ее учением о “беспрепятственном взаимопроникновении идеальных структурообразующих принципов и объектов” — “Ли ши у ай” с отчетливым отпечатком учения “Чжуан-цзы” об “уравнивании сущего” — “ци у”. В этом процессе во многом повинна и даосская терминология со всеми ее чуждыми буддизму коннотациями, щедро вносимая в буддийские тексты их ранними переводчиками.

Интересный конкретный материал для рассмотрения функционирования механизма взаимодействия дают не только философские памятники, но и художественная литература периода Лю-чао, в частности творчество такого выдающегося даосско-буддийского мыслителя, как Сунь Чо (314—371).

Сунь Чо (второе имя Сингун) родился в 314 г. в городе Чжунду (ныне Пиньяо в провинции Шаньси), а впоследствии жил в Южном Китае, находившемся под властью национальной династии Восточная Цзинь. Сунь Чо занимал высокую чиновничью должность, сочетая службу с занятиями литературой и буддийской философией. В литературе он был продолжателем традиций “поэзии Сокровенного” (сюань янь ши) и непосредственным предшественником школы поэтов-пейзажистов, возглавляемой Сэ Линьюнем. Занятия Сунь Чо буддийской философией были далеки от дилетантизма, и его можно считать ярким представителем буддизма в Китае до Кумарадживы и периода формирования китайских буддийских школ.

В философии Сунь Чо стремился интерпретировать буддийское учение о праджне-мудрости с позиций даосской философии, прежде всего популярного в период Лю-чао

“учения о сокровенном” (сюань сюэ, “мистология”), и способствовал таким образом китаизации буддизма.

Сунь Чо в своём сочинении “Иносказательные рассуждения о Дао” (Юй дао лунь) объявил Будду воплощением Дао, поставив его, таким образом, в один ряд с Лао-цзы, получившим таковой статус еще при династии Хань. Обратимся для примера к его знаменитой “Оде о восхождении на гору Тяньтай-шань” (Ю Тяньтайшань фу).

Композиция оды представляет собой следующее. Собственно поэтическому тексту предшествует авторское предисловие — эссе, в котором Сунь Чо дает панегирическое описание горы Тяньтайшань и говорит о причинах, побудивших его написать оду.

“Разве может там пребывать кто-либо, кроме оставивших мир и пошедших стезею бессмертных, отвергших зерно и вкусивших гриб долголетия, тех, кто птицею могут взлететь в небеса?! Разве их может представить себе человек, не устремляющий мысли в дальние дали к усердному поиску тайного совершенства, поистине приводящего в мир божественный?! Вот почему к ней устремляю парящий свой дух, возвращаясь к думам о ней снова и снова. Днем воспеваю ее, ночью не сплю, ловя мимолетные миги, и мнится, что уже я поднялся на гору. Освобождаюсь от пут мирских, вверяя себя святости этой вершины. Не могу до конца излить в напевных строках мою молчаливую душу, а всего лишь пытаюсь развеять думы узорами слов” (Сунь Чо, 1964, с. 164).

Собственно ода достаточно четко делится на три части:

- 1) описание восхождения на гору, хотя и выдержанное в изысканно-цветистой манере с многочисленными гиперболами, однако в целом достаточно реалистичное;
- 2) описание вершины горы, где господствуют религиозно-мифологические образы, а гора Тяньтай становится своеобразным субститутутом Куньлуня, приобретая все основные атрибуты последнего;
- 3) заключение философского характера, в котором автор излагает свои теоретические взгляды, в частности, и относительно преимущества буддизма перед даосизмом.

Вся ода, как это видно из ее названия, посвящена горе Тяньтайшань. Эта гора располагается на территории современной провинции Чжэцзян, на границе уездов Тяньтай и Линьхай. До IV в. она не играла особой роли в характерном для Китая культе гор, хотя позднее стала одной из наиболее почитаемых вершин как у даосов, так и у буддистов (достаточно вспомнить, что одно из наиболее оригинальных и глубоких направлений китайского буддизма получило свое название по этой горе, на которой был основан буддийский монастырь).

Однако ко времени Сунь Чо гора была малопопулярна, о чем пишет в предисловии сам Сунь Чо: “Поэтому здесь умолкают обычные книги (чан пянь), лишь записи о необычном (ци цзи) упоминают о ней” (Сунь Чо, 1964, с. 163). Правда, ее упоминает Гэ Хун в гл. 4 “Баопу-цзы”, по только лишь в перечне 28 даосских “знаменитых гор” (мин шань), т. е. гор, на которых возможно даосское подвижничество. И именно Сунь Чо был первым поэтом, воспевающим Тяньтайшань.

Каковы же основные атрибуты горы, свидетельствующие о ее святости? Прежде всего, это ее исключительная высота, обилие пещер, замечательные потоки и источники. Однако все

эти пейзажные красоты имеют ценность для Сунь Чо лишь постольку, поскольку они свидетельствуют о ее чудесных свойствах как обиталища бессмертных:

О, вершина Тяньтай! Из земли возникая чудесно,
божественным светом полна. Затемняя сияющим ликом созвездье Тельца,
землям Юэ ты истинная опора. Подножие больше, чем у гор Хуашань и Дайшань,
и превосходит гору Цзюи ее высота.
Только Небу равна, как сказано в древней “Книге песен”, Высотой высот
зывается в Чжоуской “Книге песен”. Беспредельны дали ее, мрачны
пещерных покоев глубины.

(здесь и далее поэтический перевод выполнен мной совместно с Я. М. Боевой. — *Е. Т.*).

Поэтому первая часть оды является как бы прелюдией ко второй, основной части, в которой гора Тяньтайшань постепенно как бы превращается в Куньлунь, райскую обитель бессмертных и приобретает все атрибуты, приписывающиеся Куньлуню в “Шаньхай цзине” и других подобных сочинениях:

Ветви коричневых деревьев
на восемь сторон в ивее льдистом простерты. Встает рассвет. Пять волшебных
грибов в рассветных лучах
силой жизненной напоены. Дыханье благого ветра в лесу
на южном склоне горы, Чистый горный поток струится,
стекая на северный склон.
Вечных деревьев цзяньму роща на тысячу сажень. Жемчуг на ветках, кора —
блистающий самоцвет.

Завершается ода, как уже говорилось, философским выводом, о котором — ниже.

Следует отметить, что вся ода буквально перенасыщена даосскими образами и мотивами, реминисценциями о ряде сюжетов различных текстов (прежде всего Чжуан-цзы), равно как и упоминаниями даосских персонажей (Лао Дань и Лао Лай-цзы — “Иду осторожно таинственным следом двух Лао”, бессмертный Ван Цяо и др.). Встречаются и прямые цитаты (из “Дао-дэ цзина”).

Подробное описание “града бессмертных” (сянь ду) на вершине горы со всеми его башнями, палатами и павильонами дополняет эту картину. Все это в целом вполне характерно для “стихов о сокровенном”, создававшихся в период расцвета философии “сюаньсюэ”, даосского алхимического оккультизма и появления ряда важных даосских сочинений (“Баопу-цзы” и, видимо, “Ле-цзы”). Поэтому все это заслуживало бы мало внимания, если бы Сунь Чо не был буддистом, причем буддистом-философом.

Вполне естественно желание посмотреть, как же буддизм Сунь Чо отразился в его по существу программной оде. И здесь исследователя ждет разочарование, ибо несколько буддийских образов и терминов буквально тонут в море даосской и общекитайской образности и терминологии. В оде упоминаются следующие буддийские понятия: 1) пять клеш, омрачений, основных пороков (у гай — пять покровов); 2) архат (точнее, эпитет архат — “откликающийся на истинное” — ин чжэнь; любопытно, что архат появляется у Сунь Чо в паре с бессмертным Ван Цяо):

Бессмертный Ван Цяо аиста оседлал, В полете стремительном
пересекает пространство, Архат летит, опираясь посохом

о пустоту небес;

3) “три знамени” (сань фань), т. е. цветоформа (рупа, сэ), ее пустота и созерцание ее пустоты и 4) цветоформа и ее пустота (кун). Ясно, что буддийское начало здесь никакой конкуренции с даосским не выдерживает. Однако проблема соотношения буддизма и даосизма в творчестве Сунь Чо получает новое освещение в заключительной части оды, которую имеет смысл привести полностью:

Так прозреваешь, что явленным не ограничен мир, Пути постигаешь к небытию, которому нет предела.

Отбросив форму и пустоту, так как они равны, И внезапно оставив явленное, Сокровенное обретешь. Я разъясняю так:

исходят два имени вместе, В одном, неявленном,

три знамени растворены. Радость, веселые речи

весь день напролет — То же, что тишина и молчание бессловесности.

Дай мириадам образов

в хаотичном единстве смешаться —

И, углубившись в таинственное созерцание,

Бессознательно обретешь

с естественностью слиянью.

Этот фрагмент производит странное впечатление. С одной стороны, кажется, что здесь содержится чистая мадхьямика (шуньявада): учение о форме как пустоте и пустоте как форме, развитое в получившей позднее популярность в Китае “Хридайя сутре”, относительности (и поэтому взаимообусловленной иллюзорности) противоположностей и истинной реальности за гранью всякой дихотомии.

С другой стороны, Сунь Чо оперирует явно небуддийскими категориями, ибо центральные понятия заключительных строк оды — “явленное” и “неявленное”, “бытие” и “небытие” (ю—у), а также “естественность” (цзы жань) если и не являются чисто даосскими, то уж во всяком случае всецело принадлежат китайской культурной традиции, в данном случае воспринятой через призму доктрины “сюань-сюэ”.

Еще интереснее то, каким, собственно, способом Сунь Ча вводит свою “мадхьямику”: цитатой из “Дао-дэ цзина” (§ 1: “Эти двое исходят совместно, но именуются розно” — цы лян-чжэ тун чу эр и мин)! Следовательно, и здесь китайская культурная традиция в ее даосском варианте оказывается субстратом буддийских умозрений Сунь Чо.

Сказанное позволяет сделать несколько важных выводов.

Во-первых, ода Сунь Чо свидетельствует о том, что китайская культурная традиция была тем субстратом, на основе которого только лишь и была возможна адаптация буддизма к чуждому для него социуму. Более того, эта традиция оказывала сильное деформирующее воздействие на эталонный буддизм, абсорбируя его и китаизируя. Это понимали и сами буддийские миссионеры, на первых порах стремившиеся представить буддизм как индийский вариант даосизма, что, разумеется, было далеко от истины, если учесть радикально иные ценностные ориентации двух религий.

Во-вторых, содержание оды Сунь Чо подтверждает концепцию, согласно которой китайский поэт, если он хотел остаться поэтом именно в русле китайской литературной традиции, не превращаясь в поэта буддийского, был вынужден независимо от своей мировоззренческой ориентации оперировать прежде всего категориями и образами

собственно китайской культуры, используя буддийский материал лишь как вспомогательный и второстепенный (Мартынов А. С., 1983, I, с. 84—85).

В-третьих, по меньшей мере ранний китайский буддизм был предельно китаизирован, причем ферментативную функцию в процессе китаизации выполнял именно даосизм. Адепты же китайского буддизма периода Лю-чао все без исключения были “даосами в буддизме”, и Сунь Чо не в меньшей степени, чем Дао-ань (Шуцкий Ю. К., 1927; Линк А. Э., 1969—1970).

В-четвертых, материал оды Сунь Чо даёт дополнительное подтверждение гипотезе, высказанной М. Е. Кравцовой, согласно которой у истоков пейзажной лирики стоит поэзия, тематически связанная с идеей поиска бессмертия на лоне природы, прежде всего в горах (поэзия “ю сянь” — “странствий к бессмертным” и “сюань янь ши” — см. Кравцова М. Е., 1984, с. 119—123).

Следует отметить, что именно люди, подобные Сунь Чо, идеально соответствовали нуждам даосско-буддийского синтеза. Близкие культуре “славных мужей”, “ветра и потока” с их аристократизмом, тягой ко всему изысканно-таинственному, будь то культ бессмертных-сяней или философия “сюань сюэ”, они были естественными союзниками буддийских миссионеров, в которых они видели носителей того же чудесного и внемирного. С другой стороны, нуждались в таких людях и буддисты, ибо именно они были той средой, в которой могло найти опору новое для Китая учение и которая могла придать ему необходимый для успеха проповеди вид китайской респектабельности.

Сказанное справедливо для Южного Китая. На севере, где правили династии завоевателей-кочевников, ситуация была иной. Завоеватели, стремившиеся в большей или меньшей степени усвоить основы китайской культуры, видимо, воспринимали буддизм, несравненно превосходивший по уровню развития их верования, как интегральную часть этой культуры наряду с конфуцианством и даосизмом, что делало его усвоение более легким, а китаизацию буддизма — менее интенсивной. Поэтому не случайно, что на юге складываются интеллектуальные направления чисто китайского буддизма, тогда как на севере с успехом проповедует гораздо более “индийский” буддизм Кумараджива, и там же закладываются системы крупных монастырей, в отличие от более “индивидуалистичного” юга (кстати, параллельные процессы происходили и в даосизме). После объединения Китая при Суй, а затем при Тан обе тенденции начали взаимопроникновение, что создало социально-идеологическую основу “Золотому веку” буддизма при Тан-ской династии.

Другой важной чертой истории даосизма этого периода является складывание Дао цзана, также свидетельствующее о завершении процесса генезиса даосской традиции.

Первая попытка библиографического самоописания в даосизме была предпринята Гэ Хуном (284?—363?) В гл. 14 первой части его трактата “Баопу-цзы” перечислены более 250 даосских сочинений общим объемом около 1300 цзюаней, главным образом в жанрах: канонов (цзин), писем (вэнь), описаний (лу), чертежей (ту), законов-методов/ (фа), собраний (цзи), заклинаний (цзюэ), магических формул и талисманов (ФУ).

Возникновение собственно Дао цзана связано с деятельностью выдающегося даоса V в. Лу Сюэцина (406—477), который не только осуществил подбор текстов, исходя из даосских представлений о собственной традиции, но и произвел их исходную систематизацию, разделив все собрание на три части, обозначенные термином “пещера”, “грот”. Данный иероглиф имеет два чтения — “дун” и “тун” и два основных значения — “вместилище, пещера” и “проникновение”.

В соответствии с этим название каждой из трех указанных частей Дао цзана может и переводиться и транскрибироваться двояко: 1. “Вместилище истинного” или “Проникновение в истинное” (“Дун чжэнь” или “Тун чжэнь”); 2. “Вместилище сокровенного” или “Проникновение в сокровенное” (“Дун сюань” или “Тун сюань”); 3. “Вместилище духовного” или “Проникновение в духовное” (“Дун шэнь” или “Тун шэнь”). Хотя эти названия ввел в оборот Лу Сюэцин, возможно, в качестве самостоятельных словосочетаний они существовали и раньше.

При формировании трех “вместилищ/проникновений” каждое из них было разделено на 12 разделов (лэй): 1) основные письмена (бэнь вэнь), 2) духовые формулы (шэнь фу), 3) нефритовые заклинания (юй цзюэ), 4) одухотворенные чертежи (лин ту), 5) генеалогии и описания (цу лу), 6) заповеди и предписания (цзе люй), 7) правила этикета (вэй и), 8) практические методы (фан фа), 9) искусства “технические приемы (чжун шу), 10) сказания и повествования (цзи чжуань), 11) оды и гимны (цзань сун), 12) доклады и петиции (бяо цзоу). Более чем у половины из этих 12 разделов (№ 1, 2, 3, 4, 5, 8, 10) есть жанровые аналогии в библиографическом списке Гэ Хуна.

Согласно даосскому учению, трем “вместилищам/проникновениям” соответствуют “три начала” (сань юань), или “три пневмы” (сань ци) “предустановленного (прежде небесного) неба” (сянь тянь), а также три сакральные области с их божествами: Область нефритовой чистоты (Юй цин цзин), управляемая Владыкой небесных драгоценностей (Тянь бао цзюнь); Область высшей чистоты (Шан цин цзин), управляемая Владыкой одухотворенных драгоценностей (Лин бао цзюнь); Область великой чистоты (Тай цин цзин), управляемая Владыкой духовных драгоценностей (Шэнь бао цзюнь). Все эти экзотические термины, широко представленные в заглавиях сочинений, входящих в соответствующие “вместилища/проникновения”, призваны выразить идею трех уровней, или состояний самораскрытия бытия.

В историческом аспекте первоначальным ядром трех “вместилищ/проникновений” была литература трех основных направлений даосизма южного Китая IV—V вв.: традиции Шан-цин, или Маошань, школы Лин-бао и оккультно-алхимического течения “письмен (канонов) трех императоров” — “сань хуан вэнь (цзин)”.

Каковы же были причины, приведшие к появлению первого варианта Дао цзана? Очевидно, главную роль тут сыграло возникшее и окрепшее у адептов различных автохтонных религиозных течений осознание единства друг с другом и их самоопределение в качестве даосов. До этого времени различные даосские направления существовали совершенно автономно и отнюдь не стремились ни к какой бы, то ни было кодификации своей литературы, ни к консолидации под эгидой единого вероучения. Лишь перед лицом распространявшегося и укоренявшегося в Китае иноземного учения — буддизма — начался быстрый процесс консолидации даосских течений и возникло представление о даосизме как едином целом, охватывающем все ранее считавшиеся отдельными школы и направления. В это время Лу Сюэцин и разработал структуру Дао цзана, взяв за образец буддийскую Трипитаку, в китайском обозначении которой — Сань цзан — фигурирует тот же термин “цзан” (“сокровищница”), что и в сочетании “Дао цзан”.

Однако было бы неправильно видеть в трех “вместилищах/проникновениях” аналоги тематических разделов Трипитаки: сутр (цзин), винаи (люй) и абхидхармы (лунь). Скорее всего, образцом для них послужила буддийская доктрина “трех колесниц” (сань чэн): низшей — “слушающих” (шравака), средней — “просветленных для себя” (пратьека-будда) и высшей — бодхисаттв. Подобными “колесницами” и являются три

“вместилища/проникновения”: высшее — “истинное”, среднее — “сокровенное”, низшее — “духовное” (Офути Ниндзи, 1979, с. 260—262).

Привилегированное положение маошаньских текстов в Дао цзане, видимо, связано как с особой ролью этого направления в синтезе различных даосских традиций (прежде всего — северной традиции “Небесных наставников” и восходящей к Ранней Хань традиции южного оккультизма), так и с социальным положением лидеров этой школы, бывших представителями старых аристократических родов Цзяннани, вершивших всеми делами царства у в III в. и несколько оттесненных северной знатью после установления власти Восточной Цзинь в начале IV в.

Но не исключено, что первые, не известные нам варианты Дао цзана появились в кругах последователей школы Маошань еще до Лу Сюэцина, чем и было обеспечено господствующее положение их текстов в известном нам варианте Дао цзана. Следует оговориться, что с учениями названных направлений связано только раннее ядро Дао цзана. Более поздние тексты зачастую трудно связать с этими школами.

Позднее, в VI в., к трем “вместилищам проникновения” “были добавлены четыре приложения (фу), три из которых — “Великое сокровенное” (Тай сюань), “Великое равновесие” (Тай пин) и “Великая чистота” (Тай цин) — взаимно-однозначно соотносятся с тремя “вместилищами/проникновениями”, а четвертое — “Правильное единство” (Чжэн и) соответствует всем трем “вместилищам/проникновениям” сразу. Первое из приложений связано с “Дао-дэ цзином” и сложившейся вокруг него комментаторской традицией, второе — с “Тай пин цзином”, третье — с алхимическим направлением (сюда входит и “Баопу-цзы” Гэ Хуна), а четвертое содержит литературу школы “Пути истинного единства” (Чжэн и дао), или “Небесных наставников” (Тянь ши дао).

Интересно, что произведения, вошедшие в приложения, как правило, старше основного корпуса Дао цзана. Их введение в Дао цзан, по-видимому, отражало как стремление привести его состав в соответствие с фактическим наличием и использованием литературы, так и расширение и углубление самосознания даосской традиции. Позднее композиционная четкость структуры Дао цзана сохранялась в основном номинально и реальные границы между разными категориями текстов оказались размыты.

При династии Тан (618—907) существовало несколько каталогов Дао цзана. В VII в. Инь Вэньцао составил “Указатель нефритовых апокрифов и канонов” (Юй вэй цзин му”), согласно которому Дао цзан состоял из 7300 цзюаней. В составленной Оуян Сю (1007—1072) “Новой истории (династии) Тан” упоминается “Опись-указатель звуков и мыслей Сокровищницы Дао” (Дао цзан инь и му лу”). Существовали и другие каталоги, равно как и список даосских сочинений, хранившихся в монастыре Великой чистоты (Тай-цин-гун), составленный по приказу императора Сюань-цзуна (712—755). Он охватывал тексты общим объемом в 5700 цзюаней (Флуг К. К., 1930, с. 241). Здесь следует отметить, что в средние века Дао цзан комплектовался во многом за счет включения в него всех хранившихся в монастырских библиотеках книг независимо от их тематики. Пока трудно сказать, в какой степени учитывалось их содержание при распределении по описанным разделам Дао цзана.

Во время восстания Хуан Чао в конце IX в. большое количество книг Дао цзана погибло, однако они были зафиксированы в “Указателе канонов в красных обертках” (Чжу нан цзин му), составленном при Пяти династиях (907—959). В целом в это время Дао цзан сильно пострадал, и при династии Чзун (960—1279) была проделана огромная работа по

его восстановлению и дальнейшей кодификации. Основная часть этой деятельности пришлось на 1012—1019 гг., когда император Чжень-цзун, будучи ревностным даосом, приказал составить новый Дао цзан.

Главным исполнителем этого стал даосский эрудит Чжаи Цзюньфан, написавший также компендиум Дао цзана — антологию “Семь грамот из облачного книгохранилища” (Юнь цзи ци цянь). Сформированный им Дао цзан состоял из 4565 цзюаней и 425 папок (хань), пронумерованных иероглифами “Тыся-человного текста” (Цянь цзы вэнь) от первого знака “тянь” (“небо”) до 425-го знака “гун” (дворец), вследствие чего ок получил название “Драгоценная Сокровищница тянь-гун Великой (династии) Сун” или с учетом буквальных значений: “тянь” и “гун” — “Драгоценная Сокровищница небесного двор-ца Великой (династии) Сун” (Да сун тянь гун бао цзан, см. Флуг К. К., 1930, с. 245).

Видимо, этот сунский Дао цзан был напечатан, хотя Прямых указаний на это в источниках нет. С этого времени Даоцзан начал широко распространяться по даосским монастырям и храмам. В начале XII в. он был пересмотрен и пополнен новыми сочинениями, а при чжурчжэньской династии: Цзинь (1115—1234) — переиздан. В 1191 г. были вырезаны доски (83 198 штук) и все собрание из 6455 цзюаней и 602 связок (чжи) получило название “Драгоценная Сокровищница сокровенного поселения Великой (династии) Цзинь” (“Да цзинь сюань ду бао цзан”). Еще одно издание Дао цзана относится к 1237—1244 гг.

При монгольской династии Юань (1279—1367) даосизм попал в немилость у иноземных правителей Китая, а эдикт -1281 г. даже повелевал сжечь все даосские книги, кроме “Дао-дэ цзина”, что поставило под вопрос само существование Дао” цзана.

При отечественной династии Мин (1368—1644) Дао цзан приобрел свой современный вид. Около 1445 г. был подготовлен к печати Дао цзан, получивший название по принятому в то время девизу правления императора Ин-цзуна — “Сокровищница Дао (эры) Правильного соединения” (Чжэн-тун дао цзан). С этого издания, осуществленного под руководством 43-го патриарха школы “Небесных наставников” Чжан Юйчу (1361—1410), были сделаны все, включая современные, переиздания Дао цзана. “Чжэн-тун дао цзан” состоял из 1432 произведений (по уточненным А. И. Кобзевым данным К. М. Скиппера) общим объемом в 5305 цзюаней и 480 папок. Он впервые был переиздан в 1607 г. (в 35-м г. эры Вань-ли) после пополнения 56 сочинениями общим объемом в 181 цзюань и 32 папки. Это дополнение было составлено комиссией во главе с 50-м патриархом школы “Небесных наставников” Чжан Госяном (ум. 1623). В итоге образовалось сочинение из 1488 произведений общим объемом в 5486 цзюаней и 512 папок.

Как считает А. И. Кобзев (см. Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986), по крайней мере некоторые основные числа тут имеют не случайный, а нумерологический характер. Так, общее количество папок — 512 — представляет собой величину, равную произведению 64 (число гексаграмм) на 8 (число триграмм). Последнему числу также соответствует 8 основных разделов окончательного варианта Дар цзана, а именно: 3 “вместилища/проникновения”, 4 приложения и 1 дополнение 1607 г. Кратны 8 и другие числовые параметры этого издания:

$$1432 = 8 \times 179, 56 = 8 \times 7, 1488 = 8 \times 186, 480 = 8 \times 60, 32 = 8 \times 4.$$

При маньчжурской династии Цин (1644—1911) часть печатных досок Дао цзана была расхищена, а остальные сгорели во время восстания ихэтуаней в 1900 г. Сохранившийся после этого единственный полный печатный экземпляр Дао цзана “Чжэн-тун дао цзан” с

дополнением 1607 г.), находившийся в монастыре Бай-юнь-гуань (Бо-юнь-гуань) в Пекине, был воспроизведен фототипическим способом в 1923—1926 гг. (Шанхай, изд-во “Шан-у инь-шу гуань”) и переиздан в 1962 г. (Тайбэй, изд-во “И-вэнь”). Это издание было осуществлено по инициативе видных представителей китайской общественности, в число которых входили такие известные ученые и политические деятели, как Кан Ювэй и Лян Цичао. Финансировалось оно экс-президентом Китайской республики Сюй Шичаном (Флуг К. К., 1930, с. 249).

В издании 1923—1926 гг. Дао цзан разделен на 1120 томов (бэнь) и 112 папок. Единственный имеющийся в России неполный экземпляр этого издания хранится в отделе рукописей и ксилографов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (шифр В-249). В нем отсутствует 11 томов: № 455, 457—466, содержащих текст “Ле-цзы” с различными комментариями.

В состав самого Дао цзана входят каталоги как включенных в него, так и отсутствующих в нем произведений. Седьмой раздел (“Чжэн и”) завершают три каталога: “Опись-указатель канонов, отсутствующих в Сокровищнице Дао” (Дао цзан цзюэ му лу), “Опись-указатель канонов Сокровищницы Дао” (Дао цзан цзин му лу) и “Опись-указатель канонов Продолжения Сокровищницы Дао” (Сюй дао цзан цзин му лу). Во втором из этих каталогов описано предшествующее ему собрание текстов, а в третьем — последующее, т. е. сформированный в 1607 г. восьмой раздел Дао цзана.

В 1626 г. даос Бай (Бо) Юньцзи составил полный каталог Дао цзана — “Опись-указатель Сокровищницы Дао с аннотациями и комментариями” (Дао цзан му лу сянь чжу), переизданный в серии “Вань ю вэнь ку” (№ 72, Шанхай, 1929). Одноименный каталог был составлен группой авторов в 1845 г. после того, как в монастыре Бай-юнь-гуань был подобран и укомплектован полный печатный экземпляр Дао цзана.

Дополнением уже отмеченного, составленного в эпоху Юань каталога — “Описи-указателя канонов, отсутствующих в Сокровищнице Дао”, служат подготовленные Хэ Лунсяном и отредактированные Пэн Ханьжанем “Важнейшие извлечения из даосской сокровищницы” (Дао цзан цзи яо) (Чэнду, 1906). Среди 287 даосских сочинений, зарегистрированных в этом компендиуме, 114 не входят в Дао цзан.

В настоящее время имеются также три указателя к Дао-цзану западного типа. Первый был составлен и издан в 1911 г. на французском языке (разумеется, с иероглификой) Л. Вигером (Вигер Л., 1911). По сообщению автора, он основывался на двух печатных экземплярах Дао цзана: китайском, хранившемся в монастыре Бай-юнь-гуань, и японском, хранившемся в Придворном книгохранилище (Тосёрё). Цель его обращения к японскому экземпляру нам не ясна. Л. Вигер писал, что оба экземпляра дополняют друг друга (Вигер Л., 1911, с. 5), но, как мы уже отмечали, китайский экземпляр в дополнениях не нуждался. Японский же экземпляр, действительно, был неполон и включал в себя лишь 4115 томов (цзюаней). Так или иначе, в указатель Вигера, оснащенный довольно большим количеством различных приложений и индексов, попало 1464 произведения. Данный указатель явно неполон и изобилует опечатками и разного рода ошибками (см. Пеллио П., 1912, с. 141—156), однако он ценен тем, что все зарегистрированные в нем произведения Дао цзана аннотированы (хотя, повторим,, и далеко не безусловно).

В 1935 г. в Гарвард-Яньцзинской серии индексов (Иньдэ, вып. 25) был опубликован “Индекс авторов и названий (произведений) Сокровищницы Дао”, основанный на издании Дао цзана 1923—1926 гг. и указателе Бай Юньцзи. В нем зафиксировано 1476 входящих в Дао цзан произведений и дано приложение из 114 дополняющих Дао цзан даосских

сочинений, зафиксированных в “Дао цзан цзи яо”. Гарвард-Яньцзинский индекс Дао цзана — наиболее информативный из имеющихся на сегодняшний день, но, к сожалению, и он не лишен значительного количества неточностей и опечаток.

В 1975 г. К. М. Скиппер опубликовал снабженный кратким предисловием на французском языке конкорданс названий произведений, входящих в Дао цзан, также основанный на его фототипическом издании (Скиппер К. М., 1975). По сравнению с Гарвард-Яньцзинским индексом французский синолог уточнил ряд заглавий, в основном установив их полные формы, и выявил 10 новых произведений: № 960, 998, 1010, 1012, 1013, 1053, 1062, 1434, 1435, 1481. Кроме того, четырем произведениям (№ 753, 1189, 1211, 1304), рассматривавшимся в Гарвард-Яньцзинском индексе в качестве приложений к другим произведениям, он придал самостоятельный статус, а также соединил в одну позицию каждое из двух произведений (№ 1473 и 1475), разнесенных в Гарвард-Яньцзинском индексе по двум позициям. Однако, как отмечает А. И. Кобзев, учтенную в последнем индексе “Опись-указатель канонов Продолжения Сокровищницы Дао” Скиппер пропустил. В итоге в его конкордансе оказались зафиксированными 1487, а не 1488 произведений. (Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986).

Ныне во всем мире известен лишь один целиком сохранившийся экземпляр подобного издания, который находится в Национальной библиотеке Китая (Пекин). Аналогичные московскому, неполные экземпляры также крайне редки даже в Китае, где ими располагают лишь собрания Шанхайской и Сычуаньской библиотек. Понятно поэтому, что московский Дао цзан принадлежит к разряду тех ценностей, которые принято называть национальным достоянием.

Экземпляр, хранящийся в ГБЛ, неполон. В нем насчитывается 4238 томов. Из 1488 (или 1490) произведений целиком отсутствуют 125. Некоторые произведения представлены частично.

Среди произведений, отсутствующих целиком или представленных частично, имеются редкие, т. е. такие, которые никогда не издавались отдельно и не воспроизводились в составе серий-цуншу. При этом следует отметить, что в московском экземпляре Дао цзана наличествуют все пять произведений (№ 729—733, по Гарвард-Яньцзинскому индексу и Скипперу), которых (полностью или частично) недостает в петербургском экземпляре (тт. 455, 457—466). А среди них имеются весьма редкие тексты. Таким образом, московский и петербургский экземпляры Дао цзана полностью дополняют друг друга, и недостачи каждого из них могут быть покрыты с помощью элементарного ксерокопирования.

Вообще чрезвычайно полезной работой было бы сопоставление двух имеющихся в России экземпляров Дао цзана, поскольку по крайней мере в хранящемся в Москве ксилографическом издании довольно много печатного брака, в том числе в заглавиях на обложках. Наиболее значительный из пробелов — пропуск двух цзюаней-глав (№ 14—15) в известном мифоло-го-географическом сочинении — “Каноне гор и морей” (Шань-хай цзин), стоящем у Скиппера под номером 1031.

С точки зрения сохранности московский Дао цзан находится в хорошем состоянии. Текст почти не пострадал от времени. Порча в основном коснулась переплетов томов и папок (см. Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986).

Согласно архивным данным, описываемый экземпляр Дао цзана был передан в ГБЛ в 1939 г. из Дальневосточного университета после его закрытия (Архив ГБЛ, дело 70, опись 35, с. 32, информация Н. В. Морозовой). Еще 30 томов Дао цзана того же издания поступили

в ГБЛ в составе коллекции русского китаевода К. А. Скачкова (1821—1883), приобретенной Румянцевским музеем в 1873 г. Причем некоторые тома из коллекции К. А. Скачкова компенсируют пробелы в экземпляре, поступившем из Владивостока.

В заключение приведем критические соображения А. И. Кобзева по поводу распространенного в западной литературе перевода заглавия “Дао цзан” выражением “Даосский канон”. Если взглянуть с содержательной точки зрения, то история формирования Дао цзана показывает, что его составители во многом подражали буддийской Трипитаке (кит. Сань цзан — Три сокровищницы). Само слово “цзан” (“сокровищница”) — в терминологическом смысле “собрание авторитетных произведений” — было заимствовано даосами у буддистов, обозначавших им свои три “корзины” текстов (“Три корзины” — буквальное значение “Трипитаки”). Настойчивое, но так и не увенчавшееся успехом стремление даосов к достижению такого же, как у буддистов, объема литературы размывало критерии, по которым определялась принадлежность того или иного произведения к даосизму.

В результате в состав Дао цзана оказались включенными отнюдь не только даосские каноны, но и апокрифы (отмечая это обстоятельство, еще Л. Вигер считал более правильным говорить о “Даосской патрологии”, а не “Даосском каноне”, см.: Вигер Л., 1911, с. 5) и вообще большое количество литературы, мало чем связанной с даосизмом. В частности, сюда попали основополагающие трактаты конкурировавших с даосизмом философских школ: “Мо-цзы” (моизм), “Гунсунь Лун-цзы” (школа имен), “Хань Фэй-цзы” (легизм) и т. д.

Это нарушение чистоты жанра оказалось весьма полезным для современной науки, поскольку в составе Дао цзана сохранился целый ряд сочинений самого широкого профиля — философских, религиозных, научных, исторических и др. сочинений, которые сами по себе были утрачены или видоизменены. В научных публикациях последних лет убедительно показана и ценность Дао цзана как исторического источника (Стрикман М., 1979; Яо Даохун, 1977). Поэтому открытие в Москве доступа к нему — важное событие не только для даологов, но и для гораздо более широкого круга китаеведов.

Не подходит термин “канон” для перевода “Дао цзан”, считает А. И. Кобзев, и с формальной точки зрения, так как его достаточно точным эквивалентом в китайском языке является иероглиф “цзин”, обозначающий также буддийские сутры. Более того, само выражение “Дао цзан” представляет собой сокращенную форму сочетания “Дао цзан цзин” — “Каноны Сокровищницы Дао”, которое до X в. выступало в качестве обозначения полного собрания даосских текстов. При этом не исключено, что усечение термина “цзин” было вызвано именно осознанием того, что в состав Дао цзана оказались включены не только каноны. Как бы то ни было, термины “цзан” и “цзин”, различающиеся даосами, должны различаться и нами.

Помимо названных причин, предлагаемый А. И. Кобзевым дословный перевод — “Сокровищница Дао” более приемлем еще и потому, что отражает два смысла оригинала: “Собрание даосских произведений” и “Собрание произведений, воплощающих Дао” (Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986).

Полностью соглашаясь с аргументацией А. И. Кобзева, мы тем не менее и далее будем пользоваться термином “Даосский канон”, сознавая всю его условность, но отдавая ему предпочтение в связи с его общепринятым в настоящее время употреблением в синологической исследовательской литературе (об истории Дао цзана также см. Болтц Дж. М., 1987, с. 1—18).

Ведущими школами рассматриваемого периода были школа “Небесных наставников” на севере (с 320 г. получила распространение и весьма значительную популярность на юге, дав новый толчок процессу интеграции различных субтрадиций), всевозможные направления южнокитайского алхимического оккультизма, восходившие к описанному выше культу бессмертных-сяней периода Ранней Хань, а также школы Шанцин и Линбао, возникшие в IV в. в Южном Китае и представлявшие собой органический синтез северных направлений (прежде всего учения “Небесных наставников”) и южных оккультных традиций. При этом последние выступали субстратом данного синтеза, осуществлявшим рецепцию и трансформацию гетерогенных тенденций северного даосизма.

В целом для Южного Китая (Цзяннани) более характерен элитарный даосизм, связанный с направленностью на самосовершенствование личности, тогда как на севере получают развитие коммуналистские формы даосизма, стремящиеся к активному воздействию на социально-политическую сферу. Напротив, на юге даосская активность тех или иных лиц, по большей части выходцев из местной аристократии, скорее была формой компенсации утраты влияния в силу социального доминирования пришедшей северной знати. Впрочем, порой даосская карьера была залогом и усиления политического влияния и роли при дворе. Прежде чем перейти к анализу традиции Маошань как наиболее репрезентативной и влиятельной для данной эпохи, рассмотрим основные черты южной алхимической традиции, наиболее ярким представителем которой был Гэ Хун (284?— 343 или 363).

Гэ Хун (второе имя Чжи-чуань, литературный псевдоним Баопу-цзы) родился в Цзюйжуне (современная провинция Цзянсу) в чиновничьей семье, известной еще с начала династии Поздняя Хань. Уже в молодости он стал проявлять интерес к даосизму, хотя также изучал и конфуцианские исторические сочинения. В 303 г. Гэ Хун принял участие в подавлении крестьянского восстания Ши Бина, за что впоследствии был награжден аристократическим титулом. Затем предпринял неудачное путешествие на север в поисках даосских текстов. По возвращении на юг занимал ряд незначительных должностей. В 313 г. прибыл в Цзянь (ныне Нанкин), где познакомился с крупным сановником Ван Дао. Последний рекомендовал Гэ Хуну Сыма Жую, будущему основателю династии Восточная Цзинь (Юань-ди, 317—322), который назначил Гэ Хуну в штат первого министра (тогда эту должность занимал Сыма Жуй).

Однако Гэ Хун принадлежал к несколько оттесненной от власти аристократии Южного Китая и поэтому в дальнейшем занимал невысокие должности. Последние годы Гэ Хун провел в уединении на горе Лофушань (современная провинция Гуандун), занимаясь алхимией и другими даосскими “искусствами”. Здесь, видимо, он написал большую часть своих сочинений. Гэ Хуну принадлежат многочисленные сочинения (частью до нас не дошедшие). Важнейшим его трудом является обширный трактат “Баопу-цзы”.

Важная тенденция эволюции даосизма в период Лю-чао — соединение даосизма с конфуцианскими идеями. Это было вызвано значительным распространением даосизма в ту эпоху; даосизм тогда претендовал на вытеснение конфуцианства как господствующей идеологии, что, однако, было вряд ли возможно без восприятия им определенных конфуцианских положений. Две части “Баопу-цзы” (нэй и вай) как раз и отражают две стороны даосского мировоззрения того времени: чисто даосскую сферу и включенные в даосизм моменты конфуцианского учения. Сближение даосизма с конфуцианством ярко проявилось в критике Гэ Хуном непризнанных ортодоксальным даосизмом народных культов, несмотря на весомый вклад даосизма в создание системы традиционного религиозного синкретизма, что также отражено в содержании памятника.

Значительное место в религиозно-философском учении Гэ Хуна занимает его теория Дао. Она органически связана со всеми другими аспектами даосизма Гэ Хуна, в том числе и с учением об обретении бессмертия, что еще раз подчеркивает органическую целостность учения позднего даосизма, отсутствие в нем противостояния философии Дао, с одной стороны, и религиозно-магических элементов — с другой.

Гэ Хун выделяет в Дао “сокровенную первооснову” (“Сокровенное Одно”, стань и), то есть Дао “в себе”, в сокрытии отсутствия (у) и его явление, обнаружение в “наличном бытии” — “Истинное Одно” (чжэнь и). Само по себе это разделение восходит еще к “Дао-дэ цзину”, где речь идет о “двух” Дао: безымянном и именуемом, “начале Неба и Земли” и “матери сущего”.

У Гэ Хуна это разделение используется для теоретического обоснования алхимии как важнейшего “способа обретения” бессмертия. Дао для Гэ Хуна является источником жизни, поэтому бессмертие достигается максимальным участием в “сверхбытии” Дао через посредство его “ипостаси”, обращенной к вещам,— Истинного Одного.

Так как для Гэ Хуна (как и для всей даосской традиций) микрокосм (тело человека) всецело подобен макрокосму, то Истинное Одно полностью являет себя и в теле человека в виде пар а физиологических структур — так называемых “киноварных полей” (дань тянь), резервуаров животворящей энергетической пневмы — ци. Отсюда впоследствии возникает традиция “внутренней алхимии” (нэп дань), считающая возможным “выплавление” эликсира бессмертия в самом теле адепта из его пневматических энергий, уподобленных целебным минералам макрокосма.

Описывая Дао как Сокровенную (сюань) первооснову мира, Гэ Хун прибегает к особому образному языку, что, по-видимому, связано с недостаточной разработкой абстрактной терминологии в древнем и средневековом Китае. Другим способом описания Дао является использование противоположных и порой взаимоисключающих определений (“круглое, но не измеряется циркулем; квадратное, но не измеряется угольником”).

Если теория Дао является исходным пунктом учения Гэ Хуна, то основным содержанием этого учения является доктрина бессмертия и его “обретения”.

Гэ Хун неоднократно затрагивает проблему обретения бессмертия. Особенно интересна гл. 2 “внутренней части” — “Рассуждения о бессмертных” (Лунь сянь). В ней Гэ Хун для доказательства возможности обретения бессмертия прибегает к своеобразной логике, связанной с диалектикой общего, единичного и особенного.

Вначале он, критикуя абсолютизацию общего, делает акцент на единичном, затем переходит к особенному как заключительному члену логической триады, в котором всеобщее не противостоит единичному. Уже сам факт наличия /в мировоззрении Гэ Хуна упомянутых элементов диалектики свидетельствует, что поздний даосизм отнюдь не чуждался обращения к философскому мышлению.

Особенно много места в “Баопу-цзы” уделено описанию способов обретения бессмертия (в самом общем смысле оно достигалось, по учению Гэ Хуна, через причастность Дао и следование ему).

Двумя основополагающими моментами теории алхимии (как основного способа обретения бессмертия) является признание универсальности перемен, изменений и учение о единой основе всего многообразия эмпирического мира. Оба эти положения восходят к

древним даосским сочинениям. Основные способы продления жизни по Гэ Хуну: гимнастические упражнения (синци), сексуальная практика (фанчжун чжи шу) и алхимия (да яо, цзиньданы). Только алхимия может принести бессмертие (чаншэн бу сы, шоу у цюнь), в то время как прочие средства могут обеспечить лишь долголетие, удлинить жизнь (янь нянь). Подробно об этом см.: Торчинов Е. А., 1980, с. 139—153; 1982, с. 60—79; 1983, с. 36—56; Уэйр Дж., 1966).

Как уже говорилось выше, южнокитайский оккультизм оказался субстратом рецепции северных форм даосизма и синтеза последних с нативными южными традициями. Главным примером этого синтеза является даосизм школы Маошань (Стрик-мэн М., 1979; 1981; Андерсен П., 1980). Начало ей было положено в 364—370 гг. “откровениями”, посетившими молодого человека по имени Ян Си. В своих видениях, возможно, вызванных созерцанием с использованием вдыхания галлюциногенных испарений алхимического треножника, он видел “совершенных людей” (чжэнь жэнь), снисшедших с небес Высшей чистоты (Шан цин), дабы открыть ему высшее даосское учение, которое Ян Си изложил придворному чиновнику из местной аристократии Сюй Ми, племянник которого был женат на внучке Гэ Хуна, и младшему сыну Сюй Ми по имени Сюй Хуэй. Сюй Ми и Сюй Хуэй создали скит на горе Маошань (к югу от современного Нанкина, тогда столицы Восточной Цзинь). Это место позднее стало центром данного направления. Целью его последователей было обретение бессмертия и вознесение на небеса Шан цин.

Однако возрастание влияния и роли данного направления связано с именем знаменитого философа, алхимика, медика и кодификатора маошаньской литературы Тао Хунцзина (456—536), также южнокитайского аристократа, удалившегося в 492 г. на гору Маошань и впоследствии в силу своей известности в качестве даосского святого еще более увеличившего свое влияние при дворе, сохранившееся даже при антидаосских акциях лянского У-ди, горячего поборника буддизма (Стрик-мэн М., 1978, с. 467—475).

Тао Хунцзин создал антологию маошаньской литературы под названием “Чжэнь гао” (“Речи совершенных”), представляющую собой собрание текстов, содержащих “откровения” Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, якобы продиктованные им в видениях. Эта антология и другие труды Тао Хунцзина представляют собой основной источник для изучения маошаньского даосизма, поскольку весь корпус его литературы (“Маошань цзин”) не сохранился.

Религиозная практика маошаньской традиции представляла собой сложные методы психотехники, связанной с интериоризацией как литургического символизма “Небесных наставников”, так и лабораторной алхимии южных оккультистов. Разработанные методы медитаций, включавших в себя визуализацию и “актуализацию” (цунь сян) божеств микро- и макрокосма, использование галлюциногенов и созерцание ступеней алхимического процесса, подменяющее реальное “делание”, были рассчитаны прежде всего на индивидуальную практику в отличие от общинного литургического действия “Небесных наставников”. Медитативная психотехника традиции Шанцин, таким образом, синтезировала ятрохимию, фармакопею и теургию южного оккультизма с небесной иерархией и богослужебным ритуалом северян, грибы бессмертия, магические талисманы и реторту с литаниями и курильницами (Стрик-мэн М., 1979, с. 169).

Характерно, что среди лидеров школы Маошань, равно как ведущих представителей оккультизма Цзяннани или школы Л’Иньбао (основана в 397 г. Гэ Чаофу, потомком Гэ Хуна), мы видим представителей одних и тех же аристократических кланов Южного Китая (Гэ, Тао, Сюй, Гу, Лу, Сунь), зачастую связанных между собой брачными и кровнородственными узами. Их родственные связи сближают их не меньше, чем их

идеология. Последняя восходила к ицзинистике, нумерологии, пророческим апокрифам (чань вэй) и учению о бессмертных временах Ранней Хань в отличие от рафинированной квазидаосской философии сюань-сюэ Ван Би и Го Сяна, столь ценимой доминирующими после “переправы двора на юг” (нань ду) аристократами северного происхождения.

Духовная карьера заменяла им утраченное влияние при дворе и светскую карьеру, открывая вместе с тем возможность для восстановления этого влияния “с заднего хода”, при помощи ореола даосской святости, медицинских знаний и молвы, гласящей об оккультном всемогуществе. При этом вновь обретенное влияние порой намного превосходило то положение, на которое южане могли рассчитывать при династиях Цзинь, (Лю) Сун, Ци и Лян в результате карьеры на чиновничьем поприще (Стрикмэн М., 1977, с. 35—40; 1979, с. 186—187).

Следующим аспектом даосизма периода Лю-чао, нуждающемся в рассмотрении, являются утопическо-мессианские идеи и движения.

В период Шести династий (Лю-чао) мессианские настроения в даосских кругах вспыхнули с новой силой. Несмотря на утверждение В. Ши о том, что в это время восстания имели очень немного идеологических моментов (Ши В., 1956, с. 170), Офути Ниндзи и А. Зайдель удалось найти достаточно много материалов, опровергающих эту точку зрения. Так, “История династии Цзинь” сообщает, что между 317 и 327 гг. на территории Цзянсу и Хунани действовал некий даосский проповедник Ли То, утверждавший, что ему 800 лет (поэтому его называли Ли Восемьсотлетний— Ли Бабай). В районе между Чжунчжоу и Цзянье он лечил больных “демоническими средствами” (гуй дао), а его ученик Ли Хун, учивший на горе Синьшань, провозглашал: “В соответствии с пророчеством я-стану царем” (ин чань дан ван). Они были обвинены в подготовке мятежа и казнены (Фан Сюаньлин, 1958, цз. 58, с. 46; Офути Ниндзи, 1964, с. 497). О Ли То сообщается и в другом месте “Истории династии Цзинь” (Фань Сюаньлин, 1958, цз. 6, с. Юа; Офути Ниндзи, с. 498): “Маг (шу жэнь) Ли То соблазнял толпу письмена нечисти (яошу), им самим написанными. Его обезглавили на рыночной площади Цзянькана” (324 г.).

Здесь многое напоминает ханьские секты: магическое лечение, претензии на бессмертие и опять-таки фамилия Ли. Офути Ниндзи считает, что эта секта восходит к традиции “Дао семьи Ли” (Ли цзя дао), секте, процветавшей в III в. в царстве У (Офути Ниндзи, с. 498). О ней подробно пишет Гэ Хун (284?— 363?) в гл. 9 “внутренней” части “Баопу-цзы” под “азва-нием “Смысл Дао” (дао и). Гэ Хун говорит, что она основана отшельником и предсказателем Ли А из Шу (Сычуань), и в соответствии с его возрастом его прозвали “восьмисотлетним господином” (бабай сюй гун). Это было в начале III в. Через 50 лет некий Ли Куань пришел из Шу в У и прославился там исцелениями верой. Его сочли тем же человеком, что и Ли А, и прозвали Ли Восьмисотлетним (Ли Бабай).

Гэ Хун лично знал людей, лечившихся у Ли Куаня заговоренной водой (чжу шуй) и “трехчаетными амулетами” (сань бу фу) и учившихся достижению бессмертия посредством гимнастики и дыхательных упражнений. Гэ Хун бичует Ли Куаня за шарлатанство и утверждает, что его последователи “заполняют землю к югу от Цзяна” (Гэ Хун, 1954, с. 39).

Офути Ниндзи отмечает сходство между “Ли цзя дао” и более поздней деятельностью Ли То и Ли Хуна. Скорее всего, Ли То просто подражал все еще почитавшемуся в народе Ли Куаню. Однако “Ли цзя дао” не выдвигала никаких доктрин религиозно-политического характера, тогда как Ли Хун говорил о своем вступлении на престол. Следовательно, 1)

существовали пророчества о пришествии мессии-царя и падении династии и 2) Ли Хун претендовал на роль проявления небесного Лао-цзы, родоначальника семьи Ли. Однако сам Лао-цзы в рассматривавшихся текстах не упоминается. Впрочем, есть одно звено, связывающее ереси Ли Куаня, Ли То, Ли Хуна и учение “Лао-цзы бяньхуа цзина”, т. е. ханьскую еретическую традицию. Это общее происхождение в Сычуани (Шу), которая, кажется, является центром возникновения мессианских утопий.

Так, незаинтересованный буддийский автор танского времени (VII—X вв.) даже считал, что Юй Цзи, автор канонической версии “Тайпин цзина”, родом из Шу (Зайдель А., 1969—1970, с. 233), тогда как в действительности он происходил из Ланъе (Шаньдун) и около 200 г. переехал на юг (У) (Ван Мин, 1960, с. 747—751). Характерно, что “Тайпин цзин” считался текстом, содержащим откровение Лао-цзюня.

В это же время известная семья Ли из аборигенного населения Ба, или Цзун, установила на время в Шу власть собственной династии. Во времена Чжан Лу эта семья примкнула к “Небесным наставникам” (Тан Чанжу, 1954, с. 115—121), а мессианские чаяния, связанные с семьей Ли, способствовали ее возвышению. В 303 г. член этой семьи Ли Сюн был губернатором Инчжоу. Почувствовав достаточную силу для отделения от центрального правительства, он обратился к своему учителю даосу Фань Чаншэну (Фань Вечная Жизнь), жившему в уединении в горах Сишань близ Чэнду, с просьбой стать государем (цзюнь), а себя отрекомендовал его подданным (чэнь). Фань отказался от трона, но когда в 304 г. Ли Сюн провозгласил себя царем (вам) Чэнду, Фань прибыл ко двору и занял пост первого министра (чэн сям), приняв титул Мудреца Фаня (Фань сянь).

Он вдохновил Ли Сюна на провозглашение того императором и получил титул “Верховного наставника Неба и Земли” (тчньди тай ши). В 306 г. Ли Сюн провозгласил себя императором династии Чэн. Он отказался от конфуцианского ритуала, табели о рангах, знаков сословных различий и даже регулярного войска (Чан Цзюй, 1958, с. 120; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979, с. 177). В 333 г. Ли Сюн умер, и на престол вступил его брат Ли Шоу, переименовавший название династии на Хань.

В правление его сына Ли Ши цзиньский генерал Хуань Вэнь завоевал Чэнду в 347 г. Однако приверженцы павшей династии восстали. Восставшие провозгласили императором сына Фань Чаншэна — Фань Бэня. Фань Бэнь собрал войско численностью в 10 000 человек, однако цзиньские военачальники Чжоу У и Чжу Шу победили его и казнили Фань Бэня (Фан Сюаньлин, 1958, цз. 58, с. 9а; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 233—234).

Здесь работает хорошо известный механизм: Ли Сюн в полном соответствии с образом идеального правителя ставит свое вступление на престол в зависимость от решения мудреца. После положительного решения он назначает мудреца своим советником. В этой связи следует вспомнить об имени Фаня — “Вечная жизнь” (чан шэн). Так, в частности, называли себя участники восстания даоса Сунь Эня (399 г.), выступавшие против цзиньского аристократизма (Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979, с. 176; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 234; Эйкхорн В., 1954, с. 341). Другие титулы Фаня — Долговечность (янь цзю) и Девятикратность (цзю чжун).

Здесь, короче говоря, налицо старая схема императора, ведомого мудрым наставником, подчиненным государю в политическом плане, но стоящем выше его в духовном. Тот же принцип проявлялся в религиозно-политических титулах Чжан Цзюэ и Лао-цзы, равно как и утопия Да Цинь. Обращает на себя внимание и титул “го ши” (наставник государства), прилагавшийся к Фаню и использовавшийся также “Небесными наставниками”,

делавшими, правда, четкое различие между титулом “тянь ши” (“Небесный наставник”) и “го ши”. Первый, как уже отмечалось, является титулом даосского мудреца при отсутствии истинного государя, а второй — его же титул как помощника и советника законного монарха. Характерно, что Чжан Лу, говоря о “чистом даосском правлении династии Вэй”, называет себя “го ши”. Тот же титул используется в даосском тексте “Книги эзотерического объяснения трех небес” (Тайшан сань тянь нэй цзе цзин, Дао цзан, т. 876) — V в. в связи с упоминанием “благого правления” династии Сун (Лю). Тан Чанжу (Тан Чанжу, 1954, с. 119) сообщает, что имеются указания на принадлежность Фань Чаншэна к традиции “тянь ши дао”. Ему в функциях советника наследовал сын Фань Бэнь. Характерно, что восставшие после цзиньского завоевания выступили не за реставрацию дома Ли, а за вступление на престол мудреца — Фань Бэня. Это опять-таки происходит в полном соответствии с идеологическим сценарием — после падения династии при отсутствии нового обладателя “небесного мандата” на престол должен взойти мудрец.

Через 20 лет в Шу произошло еще одно любопытное событие: в 366—371 гг. некто Ли Цзинь-инь (Ли Золото-Серебро) и некий Ли Хун из Ханьчжуна подняли восстание. Ли Хун назвался сыном Ли Ши и провозгласил себя “совершенномудрым даосским монархом” (шэн дао вам). В это же время некий Ли Гао объявил, что он сын Ли Сюна и атаковал Фучэн (Фань Сюаньлин, 1958, цз. 58, с. 96; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 235; Офути Ниндзи, 1964, с. 500, 544). Восстание было подавлено Чжоу Чу. Однако это сообщение династийной истории интересно не только информацией о восстании “в пользу” свергнутой династии Чэн-Хань, но и повторным упоминанием имени Ли Хуна, Выше говорилось, что в 324 г. некий проповедник Ли Хун заявлял, что согласно пророчеству он станет царем, за что и был казнен в Цзянькане.

Теперь в Ханьчжуне появился тоже Ли Хун, претендующий на престол как сын Ли Ши, правителя Чэн-Хань (следует отметить, что сам Ли Ши умер только в 361 г.; до этого он жил в плену в Цзянькане на положении “хоу, возвращенного к служению долгу” — “гуй и хоу” — Фань Сюаньлин, 1958, цз. 121, с. 9а; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 236). Вторичное появление этого имени не случайно, ибо имя Ли Хун в идеологии раннесредневековых восстаний с даосской окраской обозначало некоего мессию, провозглашенного в даосских текстах. О месте Ли Хуна в идеологии народных движений с исчерпывающей полнотой писала А. Зайдель (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 236—247).

Каково же происхождение веры в мессианство Ли Хуна? В “Хуаян гочжи”, где содержатся биографии великих мужей из Чэнду, о нем говорится между биографией Янь Цзюнь-пина — отшельника-даоса и биографией его знаменитого ученика Ян Сюна (53—18 гг. до н. э.). О нем говорится как о скромном отшельнике, отказавшемся использовать свой моральный авторитет для защиты своего сына, совершившего убийство (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 236). Ян Сюн в своем абсолютно конфуцианском сочинении “Речи о законе” (“Фа янь”) восхваляет его, но характеризует как “находящегося посередине между справедливостью и всепрощением” (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 236—237). Через 200 лет крупный сычуаньский чиновник Ван Шан устанавливает культ Янь Цзюньпина и Ли Хуна “для восхваления мудрецов прошлого”. Таким образом, Ли Хун становится локальным божеством Чэнду как раз в бурные годы конца II в. В это же время Ли Хун благодаря своему фамильному знаку Ли начинает ассоциироваться с мессией — Лао-цзы и даже рассматриваться как одно из его воплощений. Так, текст V в. “Книга о беспредельных превращениях Лао-цзы” (Лао-цзюнь бянь-хуа у цзи цзин) говорит, что после просвещения “варваров” Лао-цзы при Западной Хань явился как Ли Хун в Чэнду (Дао цзан, т. 562, с. 2а; Есиока Ёситоё, 1959, т. 1, с. 7, 470, 499—502; 1964, с. 90—107; Офути Ниндзи, 1964, с. 545; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 237). Часто он выступает и как самостоятельный мессия

(вне связи с Лао-цзы). Особенно популярен Ли Хун становится в период кризиса Восточной Цзинь перед установлением Лю Юем новой династии Сун (420—478).

Большой интерес имеет “Книга заклинаний вместилища глубинного духа” (Дунъюань шэнь чжоу цзин), детально изученная Офути Ниндзи (Офути Ниндзи, 1964, с. 435—547). Ду Гуантин (850—933) в своем предисловии к ней датирует текст концом Западной Цзинь (т. е. началом IV в. — Офути Ниндзи, 1964, с. 435—547), но в действительности он написан позднее, в конце IV — начале V вв. Первая и наиболее древняя глава книги говорит о бедах и горестях периода конца Хань и Вэй и предрекает устами самого Дао (Тайшан Дао-цзюнь), что скоро дом Лю (т. е. ханьский дом, к потомкам которого причислял себя Лю Юй) вновь воцарится, даосизм будет процветать и опять появится Ли Хун,

Текст воспекает Лю Юя, разбившего “варварское” царство Поздняя Цинь (Хоу Цинь) в 417 г. и взявшим Чанъань (правда, в том же году она опять была утрачена). Однако он не отождествляется с Ли Хуном, хотя его генеалогия и возводится к младшему брату ханьского Гао-цзу.

Скорее, здесь всплывает старая легенда о связи домов Лю и Ли (достаточно вспомнить о Ли Туне, соправителе Гуан У-ди). Когда Хань будет восстановлена, божественный посланник из рода Лао-цзы (Ли) будет ее советником. Далее описывается “установление Неба и Земли” и процветание под скипетром Истинного государя всех, получивших этот текст и ставших бессмертными (Дао цзан, т. 170, цз. 1, с. 10а—10б; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 241; Офути Ниндзи, 1964, с. 488). Текст говорит об увеличении срока жизни после установления правления Ли Хуна до 3000 лет, после чего будет обретаться небесное бессмертие посредством “трансформации” (гэн и), об отсутствии нищеты и бедности, о фениксах, цилинях и львах, которые станут домашними животными.

Говорится также об осуществлении правления на основе “у вэй” и о том, что министрами станут даосские священнослужители (дао ши). Наконец, описывается внешность Совершенного государя — он будет прекраснее всех людей, исключительно высокого роста, с гладкой кожей и сияющими глазами (Дао цзан, т. 170, цз. 1, с. 10б—11а; Ёсиока Ёситоё, 1950, с. 241; Офути Ниндзи, 1964, с. 489; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 239).

Можно выделить следующие ключевые моменты: 1) это описание не содержит какой-либо определенной политической программы за исключением указания на правление на основе “у вэй”, осуществляемое даосским духовенством (последнее, впрочем, может пониматься в духе указания на Небесную бюрократическую иерархию даосских божеств); 2) текст содержит обещание бессмертия всем жителям идеального царства; 3) прекрасная внешность Истинного государя контрастирует с обычно уродливой внешностью “странствующих по земле” бессмертных; 4) текст не пропагандирует конкретные политические лозунги, но описывает даосскую утопию, предназначенную верным. Совершенное государство будет новым Небом и новой Землей, империей, в которой земное и небесное совпадут и управляться она будет единым “правительством святых”.

Выше уже говорилось об отношении “Небесных наставников” как на юге, так и на севере к подобного рода утопиям в предшествующий период. Интересно отношение к ним и другой ортодоксальной даосской школы “Высшей чистоты” (Шив цин), или Маошань. Эта школа произвела один из величайших классических текстов даосского мессианизма — группу текстов, центральным из которых является “Отдельные записи грядущего совершенного государя — Дао Великой Чистоты” (Шан цин хоуцэн Дао-цзюнь ле цзи — см. Ван Мин, 1948, с. 375—384; Ёсиока Ёситоё, 1960, с. 1—103; Зайдель А. К., 1969—

1970, с. 243), который, видимо, положил основу главе “цзя бу” “Книги Великого равенства” (Тайпин цзин).

В ней Ли Хун становится Небесным Императором Золотой Заставы (Цзинь гуань ди-цзюнь), который в год “жэнь чэнь” (392 г.?) должен спуститься на гору Цинчэншань близ Чэнду (кстати, гора, на которой жил Фань Чаншэн), дабы установить царство новых Неба и Земли, населенное “избранным народом” (чжун минь) и управляемое “грядущими мудрецами” (хоу шэн).

Здесь всякий политический контекст окончательно утрачен: мессия уже не устанавливает “царство равенства и мира” в Китайской империи, а становится чисто небесным божеством — спасителем (Андерсен П., 1980, с. 14; Стрикмэн М., 1977, с. 1—64).

К VI в. исходные функции Совершенного государя настолько забываются, что Тао Хунцзин (456—536 гг.), предпринявший попытку упорядочить даосский пантеон, включает в него Совершенного государя дважды под едва отличающимися именами (Зайдель А. К., 1969—1970, с. 243). “Совершенное государство” восставших превращается то в “царство небесное”, т” в “Небо избранного народа” (чжун минь тянь), то в “Небо святых учеников” (шэн дицзы тянь) и помещается между заимствованными у буддистов “тремя мирами” (сань цзе) и высшими “тремя Небесами”, что отражает интерпретацию народной утопии в среде аристократических адептов школы Маошань.

Однако в народной среде вера в мессию Ли Хуна продолжала жить. В 614 г. в Фуфэне началось первое восстание против династии Суй. Его вождь Тан Би провозгласил императором не себя, а некоего Ли Хуна. Тан Би надеялся осуществить пророчество, прилагавшееся еще к повстанцу Ли Ми и восходящее к периоду Хань (Бингэм, 1941, с. 52; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 244). Основатель династии Тан Ли Юань происходил из Лунси (юг Ганьсу), что близко к центру мессианства Ли. Он покровительствовал даосам и считал себя потомком Лао-цзы, который в 666 г. официально обожествляется указом танского императора Гао-цзуна (Ли Чжи).

Ли Юань, возможно, считал себя исполнителем древнего пророчества: “Государь Ли, посланник Лао-цзы должен стать правителем”. Попытки танских властей сделать эту мессианскую идеологию частью государственной идеологии, однако, провалились, и миф о Ли Хуне пережил эту династию. Так, “История киданьской династии Ляо” (Ляо-Ши) сообщает, что уже в 1112 г. “Ли Хун смущал массы еретическими доктринами и начал восстание”, за что и был казнен посредством рассечения на части (Токто, 1958, цз. 27, с. 76; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 245).

Таким образом, из вышеизложенного видна эволюция образа Ли Хуна на трех социальных уровнях: в народной утопии, в ортодоксальных даосских направлениях и в имперской идеологии. На двух последних уровнях, относящихся к идеологии господствующего класса, Ли Хун и Лао-цзы совершенно лишаются каких бы то ни было “революционных” черт, превращаясь то в небесных богов, покровителей “внутренней” алхимии, то в предков царствующей династии.

Отметим теперь основные черты отношения традиции “Небесных наставников” к мессианским движениям в IV—VI вв.

В конце правления Восточной Цзинь вновь появилось обилие сочинений, предсказывавших падение династии и установление царства справедливости. Этим настроениям в известной степени поддались и “Небесные наставники”. Они ожидали

нисхождения на землю государя Ли (Ли-цзюнь), которого небесный Лао-цзюнь пошлет, дабы “пасти десять тысяч людей” (Дао цзан, т. 1003, цз. 16; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 240). Тексты обещают начало эры “тайпин” в год “металла и коня” (цзинь ма). Это календарное обозначение указывает на императорский цзиньский дом Сыма (династия Цзинь правила под эгидой стихии “металл”).

В это время “Небесные наставники” занимаются раздачей “призывающего десять тысяч (избранных) к жизни амулета великого сокровенного девятиначального света” (тайсюань цзю гуан вань чэн шэн фу) и заявляют, что в годы “жэнь чэнь” (392) и “гуй сы” (393) по этому амулету узнают избранных (чжун мин), которые наследуют царство великого равенства Совершенномуудрого владыки (шэн цзюнь).

Посылаемый на землю Ли-цзюнь не тождествен Лао-цзы. Инвестировав Чжан Даолина, Лао-цзы стал правителем Трех Небес, приказавшим бессмертным чиновникам обретать избранных и посылающим на землю Ли-цзюня для установления эры “тайпин”. Однако в целом отношение “чжэн и дао” к мессианским утопиям оставалось резко отрицательным. В этой связи весьма интересны материалы текста “Лао цзюнь инь сун цзе цзин”, представляющего собой откровения Тайшан Лао цзюня реформатору традиции “Небесных наставников” на севере Китая Коу Цяньчжи; текст относится к 448 г.

В частности, Лао-цзюнь говорит, что покинул Куньлунь из-за бедствий мира, беспорядков и смут: “То здесь, то там появляются люди, пророчествующие новое появление Лао-цзы и царствование даосского мессии из рода Ли. Эти лжепророка морочат голову простакам колдовскими трюками и ложной магией. Они многочисленны, как муравьи, и превращают всю империю в толпу мятежников” (Дао цзан, т. 562, с. 4а—4б; Зай-дель А. К., 1969—1970, с. 241). Далее бог в выпретенных выражениях описывает рай на горе Куньлунь, говоря о преимуществах царства небесного перед дарством земным, и заключает: “Как же я могу ограничивать мое царство каким-то одним городом на земле?! Это не моя воля” (Дао цзан, т. 562, с. 5а; Зай-дель А. К., 1969—1970, с. 241).

Однако, отвергнув претензии “мятежников”. Дао-цзы утверждает, что водворение мира в империи лишь его прерогатива: “В час, когда я явлю себя, преобразятся Небо и Земля. Старые доктрины всех книг и канонов исчезнут. Установленная ортодоксия (т. е. чжэн и дао.— Е. Т.) возродится вновь. Я призову всех предназначенных к долговечности и вознагражу их духовным снадобьем. Они вознесутся, как бессмертные, и станут моей свитой. Грешники станут праведниками, и у любого, встретившего меня, продлятся годы жизни. И если тогда царь или Сын Неба (император.— Е. Т.) будут достойными правителями, я повелю местным божествам служить им, как это было прежде. Но если правитель отстает от учения, просветленный мудрец заменит его для умиротворения народа. Когда мир восстановится вновь, я вернусь наверх и скроюсь на горе Куньлунь” (Дао цзан, т. 562, с. 5а—5б; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 241—242).

Характерно, что Лао-цзы здесь не собирается становится земным правителем: он лишь подчинит божества доброму императору, восстановит мир на земле, возьмет с собой праведников и вновь вернется на небеса. Более того, он даже не покинет свой небесный экипаж, запряженный драконами и украшенный драгоценными камнями. Завершается фрагмент новыми проклятиями в адрес “мятежников”: “Они смеют думать, что я смешаюсь с этой подлой вонючей плотью, с этими рабами, псами и нежитью и буду на стороне этих злых бунтовщиков! Эти презренные твари ныне сеют ереси и разрушают ортодоксальные писания!”

Эти инвективы вполне понятны при их рассмотрении в историческом контексте. Коу Цяньчжи пользовался покровительством и благорасположением императора Тай У-ди (Тоба Тао, 422—452) династии Северная Вэй. В 440 г. император принял под его влиянием девиз правления “Истинный государь Великого равенства” (тайпин чжэнь цзюнь — 440—451), а в 444 г. провозгласил даосизм государственной религией империи (о деятельности Коу Цяньчжи см.: Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979, с. 177—179; Мэтер Р. Б., 1979, с. 103—122).

Ясно, что народные секты, направленные против реформированного придворного даосизма, вызывали негодование Коу Цяньчжи. К тому же они как бы игнорировали титул монарха как “правителя тайпин”. Достаточно курьезно, однако, что святой, “доставивший” Коу Цяньчжи откровения Лао-цзы, сам отрекомендовался как Ли Пувэнь, Высший наставник и пастырь на земле (му ту шанши), праправнук Лао-цзы (сюань сунь) (Цукамато Дзэнрю, 1961, с. 334; Зайдель А. К., 1969—1970, с. 243).

Подобная установка вообще вне всякого сомнения характерна для религиозных учений, изменивших свои социальные функции и из доктрин оппозиционных превратившихся в официальные. Достаточно вспомнить, как христианство, признанное римскими властями в начале IV в., а к его концу ставшее государственной религией, осуждало свой ранний апокалиптический мессианизм и еретический хилиазм (вера в тысячелетнее царство святых на земле), всецело замененный теперь доктриной “паруссии” — второго пришествия и воскресения праведных в царстве небесном (пример “рутинизации харизмы”).

В заключение темы даосской мессианской утопии II—VI вв. необходимо еще отметить два условия, необходимые для понимания ее возникновения. Как показал в своем исследовании русской народной утопии К. В. Чистов (Чистов К. В., 1967), существенным, ключевым моментом для понимания утопий данного типа является утопическая легенда (мифологема) возвращающегося царя-избавителя. Однако само появление подобного рода легенд и утопий возможно лишь в культурах, имеющих доктрину сакрального характера власти монарха, как это было в Византии и древней Руси (после принятия великими князьями Московскими царского титула и утверждения византийской концепции верховной власти — см. Успенский Б. А., 1981, с. 201—217; Панченко А. М., 1984, с. 12—21).

Вряд ли подобные утопии могли бы возникнуть в средневековой Западной Европе с другой концепцией власти короля, более “земной”, “природной”, “почвеннической” (Аверинцев С. С., 1977, с. 16—18, 109—123). Не удивительно, что в Китае с чрезвычайно развитой сакрализацией императорской власти и государства вообще подобного рода утопии получили широчайшее распространение.

Однако мессианизмом не исчерпывается все богатство утопических идейных течений II—VI вв., ибо в это время достигает своего апогея и “ученая”, “философская” даосская утопия, восходящая к идеям “Дао-дэ цзина” и особенно “Чжуан-цзы”. При всей ее типологической близости с еретической мессианской утопией в одном ее выводы радикально отличны: “золотой век” будет восстановлен не “совершенным правителем”, пусть даже и сошедшим с небес, а, наоборот, через отказ от правителя и сословного неравенства вообще. Ярчайшим представителем этого типа утопии является учение Бао Цзиньня (конец III — начало IV вв.?) (Торчинов Е. А., 1981 с. 126—140).

О жизни и личности Бао Цзиньня в настоящее время ничего не известно, не дошли до нас и его сочинения. Единственным источником изучения его взглядов является трактат Гэ

Хуна “Баопу-цзы”, 48-я глава “внешней” части которого полностью посвящена изложению полемики Гэ Хуна с Бао Цзинь-янем (ее название “Цзи Бао”, т. е. “Опровержение Бао”). Эта глава, представляющая собой диалог между двумя мыслителями, содержит, по всей видимости, обширные цитаты из утраченных ныне сочинений Бао Цзиньяня. Так как Бао Цзиньянь, судя по содержанию этой главы, был современником Гэ Хуна, то его жизнь можно условно датировать концом III — первой половиной IV вв.

Однако некоторые ученые, прежде всего Дж. Нидэм, подвергают сомнению историчность Бао Цзиньяня на том основании, что о нем ничего не упоминают какие бы то ни было известные современной науке источники, за исключением “Баопу-цзы”. Они предполагают, что Бао Цзиньянь является персонажем, вымышленным Гэ Хуном для того, чтобы вложить в его уста все идеи своих идейных противников и с блеском опровергнуть их (Нидэм Дж., т. 2, 1956, с. 434—435).

Однако в любом случае эта глава “Баопу-цзы” свидетельствует о распространенности утопических идей даосского типа.

Тема полемики между Гэ Хуном и Бао Цзиньянем — отношение к государственной власти. С точки зрения Бао Цзиньяня, государство отнюдь не является “естественным” установлением Неба и Земли, не является институтом, “согласным” с Дао. Для него государство и сословное деление являются “нарушением” Дао, созданием людей, уклонившихся от истинного миропорядка.

Бао Цзиньянь утверждает, что государственная власть и деление на “благородных” и “презренных”, на “государей” (цзюнь) и “подданных” (чэнь) является безусловным злом, утратой “естественности” и искажением “мирового единства”.

Приведем полностью тот отрывок главы “Опровержение Бао”, который обычно считается воспроизведением Гэ Хуном трактата Бао Цзиньяня “О безвластии” (У цзюнь лунь):

“Конфуцианцы говорят “Небо породило народ, а затем насадило государей”. Но каким образом державное Небо столь многословно возвестило это? Не люди ли, заинтересованные в подобном положении вещей, произносят подобного рода речи? Ведь сильные подчиняют себе слабых — и слабые подчиняются им; ведь мудрые обманывают глупых — глупые служат им. Поэтому и возник путь государей и подданных, и из-за этой-то службы лишенный мощи народ оказался управляемым. Таким образом, господство и подчинение возникают из борьбы между могущественными и слабыми и из противостояния мудрых и глупых. И к этому не имеет никакого отношения синее Небо.

В первозданном хаотическом просторе Безымянное считалось наиболее благороднейшим, а живые существа почитали за счастье удовлетворение своих желаний.

Если ободрать коричное дерево и срезать кору с лакового дерева, то это не окажется желанным для этих деревьев. Если вырвать перья у фазана и лишить зимородка его красоты, то вряд ли это будет приятно птицам; понуждение же лошади уздой и удилами противно ее природе. Если взвалить на буйвола ярмо, то это отнюдь не доставит ему радости.

Искусная ложь проявляется из силы, направленной против истины. Корни жизни подрываются ради бесполезных украшений, крылатые существа отлавливаются для изысканных забав, в стенках носа животных проделываются искусственные отверстия,

связываются ноги животных, созданных Небом свободными,— не противно ли это природе и стремлениям всех существ?

Простой народ своей работой и своими повинностями кормит чиновников, но аристократия счастлива и сыта, а народ нищ. Если умереть, а потом вновь ожить, то радость от этого будет безмерной, но это не сравнится с отсутствием смерти вообще. Если отбросить титулы и отказаться от карьеры, то это может принести пустую славу, но это не сравнится с полным отсутствием того, что отбрасывают.

Когда в Поднебесной смута, тогда появляются „гуманность и справедливость”, когда шесть родственников не пребывают в согласии, тогда появляются „сыновья почтительность и материнская любовь”.

Прежде, в древние времена, не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и пили из них, возделывали поля и тем питались; солнце вставало — и они шли работать, солнце садилось — и они отдыхали. Ничто их не сковывало, все доставали они сами, не приходилось им терпеть, и не знали они оружия. Не ведали ни славы, ни позора. В горах не было троп, в реках не было лодок. Потоки и долины были не изведаны, и люди не объединялись, войска не собирались, и военных походов не было.

Гнезда на деревьях не разорялись, глубокие водоемы не иссякали. Фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ. Драконы и цилини стаями бродили в садах и обитали в водоемах. На голодного тигра можно было наступить, ядовитых змей можно было держать в руках. Когда люди переходили вброд реки, то чайки даже не взлетали, а когда они входили в леса, то лисы и зайцы даже не пугались.

Сила и выгода не зарождались, беды и смуты были неведомы, копья и секиры не применялись, а городские рвы не строились. Мириады вещей — все сущее — покоились в сокровенном единении, и все пребывало в Дао-Пути.

Моры и поветрия не распространялись, народ добывал все необходимое, и люди доживали до преклонных лет. Они были чисты, и хитрость не рождалась в их сердцах. Они находили себе пропитание и жили в мире, насыщались и путешествовали. Их речи не были цветисты, их поступки не были порочны. Разве мог кто-нибудь тогда отнять у народа его богатства? Разве можно было тогда бесчинствовать, расставляя капканы и ловушки?

Когда эта эпоха пришла в упадок, появились знания и мудрость, использующие искусные уловки. Дао-Путь и дэ-Благо оказались отброшены прочь. Почтение и презрение обрели свой порядок. Живущие в изобилии и роскоши возвышаются еще более, а неимущие теряют и последнюю выгоду свою — таков смысл „ритуала”.

Появились чиновничьи пояса и шапки, императорские ритуальные шелковые одежды для почитания темного — Неба и желтого — Земли. Сооружаются дворцы, подобные горам земли и дерева, касающиеся небес, строятся здания с киноварно-красивыми и зелеными балками и перекладинами, стоящие в тени утунов и платанов.

Богачи самозабвенно копят драгоценности, собирают жемчуг, извлекающийся из бездн морской пучины. Они копят яшму, которой у них так же много, как деревьев в лесу, но и этого мало, чтобы положить предел их алчности. Они собирают золото и громоздят горы его, но и этого количества не хватает, чтобы покрыть их мотовство. Они предаются разврату и беззакониям в опустошенных ими землях и восстают против основы-корня —

Великого Начала. Все дальше уходят они от дней предков и отворачиваются от первозданной красоты, умножая излишества.

Так как они возвышают „мудрецов“, то народ восстает против „славы“. Так как у знати огромные богатства, то появляются воры и разбойники. От одного взгляда на желанные вещи доблестное сердце приходит в смятение, а когда силы направлены на получение выгоды, то человек вступает на стезю бесчинств и насилий.

Создание сверхострого оружия приносит беду войн и сражений. Все обеспокоены, что самострелы в битве будут бессильны, броня не будет крепкой, копья не принесут пользы, а щиты окажутся недостаточно прочными. Но все это оружие можно было бы отбросить, если бы не было бесчинств и насилий.

Если бы белый нефрит не обработали, то разве можно было бы сделать скипетры? Если бы Дао-Путь и дэ-Благо не были бы отброшены, то разве могли бы появиться „гуманность и справедливость“?

Ведь тираны Цзе и Чжоу и их приспешники жарили людей на огне, казнили порицавших их, сушили мясо князей, рубили мясо вельмож, разрезали сердца людей, перебивали головы, развратничали и кичились, использовали пытки поджариванием и клеймением, разрубали людей на части.

Но если бы эти тираны были простолюдинами, то разве могли бы они совершать подобное, несмотря даже на порочность природы своей?! Все это своеволие, тиранство, помыслы разврата, расчленение Поднебесной произошло из-за того, что они были государами и могли совершать любые бесчинства.

С тех пор, как установилось разделение на государей и подданных, народ все больше страдает от зла и своеволия властей, день ото дня растут они, а народ хотят сломить колотками и наручниками, хотя он томится и мучается в грязи и угольной пыли.

Господа скорбят и трепещут в храмах, а простолюдины пребывают в печали в гуще горестей и страданий. Укрощать народ ритуалом, исправлять его казнями — это все равно, что выпустить на свободу половец Небесного источника, оказаться на пути потока, всю мощь которого нельзя даже и представить, и затем попытаться преградить ему путь горсточкой плодородной земли и одним пальцем противиться его течению!” (Гэ Хун, 1954, с. 290).

Из этого видно, что Бао Цзинъянь, развивая традиции философов раннего даосизма, противопоставляет догосударственное состояние человечества, основанное на невмешательстве в естественный “самочинный” (цзыжань) ход вещей, на согласии с Дао и “не-деянии” (у вэй), т. е. на “непротиводействии” Дао — государственности, представляющей собой отход от следования Дао, результат человеческой активной деятельности (ю вэй), извращающей природу вещей и препятствующей выявлению “естественных” качеств и свойств вещей (подробнее о полемике Гэ Хуна и Бао Цзинъяня см.: Торчинов Е. А., 1982, III, с. 71—73).

Что касается общей характеристики Бао Цзинъяня, то следует отметить, что она относится к утопии универсального типа, условно называемой утопией “Золотого века” и прекрасно известной как на Востоке, так и на Западе (и в древности — ср. Гесиод: “Жили те люди, как боги”, и в средние века — например, итальянская Кукканья).

Утопии данного типа имеют безусловно народное происхождение и характер, однако могут получить литературное или философское оформление у индивидуального автора (причем отнюдь не всегда выходящего из народа), как это и происходит у Гесиода или Бао Цзиньяня. Утопии этого типа с эгалитарным характером могут приобретать и форму религиозной ереси (“тайпин дао” в Китае, анабаптисты в Европе).

Данному типу утопий, безусловно, противостоят чисто авторские утопии античности и Ренессанса с идеалом “пропорционального равенства” (Платон, Т. Мор) и утопии, написанные с позиций правителя “идеальной страны” (Т. Кампанелла) (Штекли А. Э., 1984, с. 89—98; Панченко А. В., 1984, с. 98—110). Об античных параллелях учения Бао Цзиньяня см. Торчинов Е. А., 1981, с. 78—79.

В даосской антологии миф о “Золотом веке” имеет параллель в учении о “возвращении к изначальному”, “возвращении в утробу матери” и т. п. В социальном плане миф о золотом веке, видимо, является не только закономерной реакцией на классовый гнет со стороны народных масс, но и своеобразным “воспоминанием” об идеализированном уходящем в прошлое родовом строе.

Понятно, что подобного рода идеи оживляются и революционизируются в переломные эпохи, как это и было в Китае IV—VI вв. Их длительной актуальности для политической идеологии в Китае способствовала, видимо, прочность традиций родовой общины, патронимии (цзун цзу), выполнявших функцию катализатора “ностальгии по Золотому веку” в определенные эпохи (вплоть до недавнего времени).

В известном смысле эгалитаризм Бао Цзиньяня представляет собой уникальное для традиционного Китая явление, поскольку он был едва ли не единственным мыслителем, полностью отказавшимся от иерархического принципа организации общества и, отвергнув сословное неравенство, отказавшись заменить его иерархией какого-либо другого типа (например, сакральная иерархия “Небесных наставников”).

Что касается религиозного аспекта утопий “Золотого века”, то необходимо констатировать важность этой мифологемы для ряда древних религий, воспринимавших исходное мифологическое равенство как сакральное в противоположность профанической современной действительности. Здесь проявляется связь идей “коммунитас” с “люминальностью” — переходным этапом, праздником, инициацией — термины В. Тэриера (Тэрнер В., 1983, с. 168—201), т. е. состояние мифологического равенства как бы моделируется или реконструируется в определенные религиозные праздники (античные сатурналии и т. п.).

Таким образом, анализ даосской утопии раннего средневековья в значительной степени способствует постановке (и, возможно, решению) некоторых проблем общерелигиоведческого характера.

В то время как на юге разворачивалась алхимическая феерия и диктовались откровения Высшей чистоты, на севере была предпринята энергичная попытка превращения даосизма в государственную религию, а сяньбийскую империю Северная Вэй — в теократическое государство.

Даосизм был влиятельной силой в северном Китае, раздиравшимся смутами, усобицами и вторжениями кочевников, создававших эфемерные государственные образования, сменившиеся более стабильной династией тобгачей (сяньбийцев).

Императоры клана Тоба, воспринимавшие не только даосизм, но и буддизм как высшие духовные ценности той великой китайской культуры, которую должен усвоить истинный монарх, оказались подходящими объектами даосских амбиций. Даосская же магия напоминала сяньбийцам их собственные шаманские культы, что еще более облегчало восприятие даосизма.

Задача упрощалась также господством общинных форм даосизма на севере и сильными позициями буддизма, укрепившимися как доктринально, благодаря сравнительно адекватным переводам Кумарадживы, так и экономически. Организационно оформленный буддизм с его крупными монастырями играл роль своеобразного катализатора аналогичных процессов в даосизме.

Кроме того, за спиной даосских реформаторов стояли влиятельные китайские круги, возглавлявшиеся министром Цуй Хао (381—450), стремившиеся восстановить китайское государство на севере и видевшие в даосизме удобную идеологическую платформу для своей деятельности.

Лидером же даосской теократии был упоминавшийся выше Коу Цяньчжи (слог “чжи” в именах в ту эпоху указывал на принадлежность к школе “Небесных наставников”, ср.: Ван Сичжи), развернувший свою деятельность между 425 и 448 гг.

Начал свою деятельность Коу Цяньчжи с религиозной реформы, поставив под сомнение монопольное использование титула Небесного наставника иерархами из семьи Чжан. Претендуя на роль нового Чжан Даолина, Коу Цяньчжи заявил о получении им инвеституры и нового откровения от Лао-цзю-ня, что якобы имело место в 415 и 423 гг., когда он жил в уединении на центральной священной горе Китая Суншань.

В 424 г. он появился в качестве нового Небесного наставника при дворе и, используя традиционное амплу мудреца-наставника государя, провозгласил императора Тай У-ди (Тоба Тао, 422—452) “Северным истинным государем Великого равенства” (бэй фан тайпин чжэнь цзюнь), что было закреплено позднее изменением девиза правления (440—451).

Коу Цяньчжи также преподнес двору новые тексты откровения, истолкованные как знак небесного благоволения к династии, что подкреплялось военными успехами Северной Вэй, сокрушившей государство Северное Лян на территории современной провинции Ганьсу.

Коу Цяньчжи занял еще ранее утвержденную придворную должность “эрудита по вопросам обретения бессмертия” (сянь жэнь боши; при дворе существовала также государственная алхимическая лаборатория — сянь фон). После этого он принялся бороться с моральным разложением и отдельными видами сексуальной практики, распространенными среди последователей Небесных наставников, ратуя за celibat духовенства. Этим же целям был призван служить и его устав для даосов, составленный по образцу буддийской винайи.

Все эти мероприятия должны были способствовать дальнейшей институционализации даосизма. Близ столицы был установлен даосский алтарь, и 120 священнослужителей совершали там и в других святилищах ежедневные обряды; устраивались празднества и ритуальные пиры. Та же картина наблюдалась и в провинции.

В 442 г. была совершена грандиозная церемония наделения императора инвеститурой правителя Великого равенства, во время которой он принял из рук Коу Цяньчжи талисманы (фулу). Эту церемонию при восшествии на престол совершали позднее даже пробуддийские северовэйские императоры: Вэнь-чэн (452—465) и Сянь-вэнь (466—471), после чего этот обычай был утрачен.

Даосская теократия тем не менее оказалась недолговечной. После смерти Коу Цяньчжи в 448 г., казни Цуй Хао в 450 г. и убийства императора Тай У-ди дворцовым евнухом в 452 г. даосизм был лишен статуса государственной религии и заменен буддизмом. Окончательно даосские ритуалы при дворе были упразднены при Северной Ци, стремившейся уничтожить все, связанное с Вэй, но частично были восстановлены Северным Чжоу на короткий срок.

Парадокс заключается в том, что даосизм в качестве своего знамени использовали два противоположных лагеря: сторонники Цуй Хао, стремившиеся к реставрации китайского правления, и тобгачи, видевшие в принятии даосизма кратчайший путь к китаизации (что для них равнялось цивилизации), тогда как для династии Северная Ци он ассоциировался с сянь-бийским правлением. И парадокс этот является парадоксом даосизма как национальной религии китайцев (ханьцев).

Реформы Коу Цяньчжи имели слишком узкую социальную базу и, по существу, опирались лишь на личные симпатии императора и политические планы Цуй Хао, что и предопределило их эфемерность. Все проимперские и автократические интенции даосизма оказывались бесплодными или эфемерно результативными вследствие большей даже по сравнению с буддизмом доктринальной и организационной аморфности и рыхлости. И тем не менее деятельность Коу Цяньчжи маркирует важный этап истории даосизма — завершение процесса институционального оформления и прогосударственной социальной ориентации его старейшей и влиятельнейшей школы — “Пути Небесных наставников”. Последнее вновь свидетельствует о вступлении даосизма в период зрелости, в эпоху развития сформировавшейся религии (Мэтер Р. Б., 1979, с. 122).

Прежде чем перейти к следующей эпохе, представляется, однако, необходимым сказать несколько слов о философской традиции, заслужившей в западной синологии титул “неодаосизма”, т. е. об “учении о Сокровенном” (сюань сюэ), расцветшим в III—IV вв. и представленным такими мыслителями, как Ван Би, знаменитый комментатор “Дао-дэ цзина”, Хэ Янь, Сян Сю и Го Сян (последние двое являются авторами не менее знаменитого комментария к “Чжуан-цзы”).

Указывая еще раз на некорректность термина “неодаосизм”, хотелось бы указать как минимум два аспекта этой некорректности.

1) Содержательный аспект. Проблематика “сюань-сюэ” имеет не менее конфуцианский, чем даосский характер. Не случайно, что корифеи этой школы отдавали предпочтение Конфуцию, а не Лао-цзы, несмотря на свою квазидаосскую фразеологию.

2) Методологический аспект. Данный термин имплицитно предполагает: а) концепцию дисконтинуальности даосской традиции (древняя философия вырождается в даосскую религию или просто исчезает и возрождается в философии сюань-сюэ как непосредственной преемнице учений Лао-цзы и Чжуан-цзы) и б) признание несовместимости даосской религии и даосской философии, причем последняя рассматривается как некое целое, заслуживающее название даосизма.

Неудачное словоупотребление привело к тому, что и ныне многие ученые воспринимают “Лао-цзы” исключительно в свете комментария Ван Би, тогда как последний представляет собой лишь философский памятник III в. н. э. и должен рассматриваться как таковой, не замещая своей интерпретацией подлинное содержание памятника I тысячелетия до н. э.

То же самое справедливо и относительно комментария к “Чжуан-цзы”. В целом значение философии сюань-сюэ сводится к оригинальной интерпретации таких категорий, как “отсутствие-наличие” (у-ю), “тело-субстанция — динамическая акциденция — функция (ти-юн), “хуа” (трансформация) и некоторых других.

По-видимому, в кругу адептов сюань-сюэ был создан (или полностью или частично) такой памятник, как “Ле-цзы” (см. Ян Боцзюнь, 1958, с. 185—245; Грэм А. Ч., 1960; 1961, с. 139—198), позднее происхождение которого в настоящее время вряд ли можно подвергать сомнению.

Кроме того, сюань-сюэ выполняло роль медиатора между нативной китайской и буддийской философией, поставляя ранним переводчикам как терминологический инструментальный, так и концепции, в которых индийское учение осмыслялось в Китае в III—V вв., опосредуя частично собственно даосское влияние. Во многом именно такого рода терминологические заимствования определили интерпретации ряда буддийских понятий в Китае.

Еще значительнее влияние сюань-сюэ на культуру и литературу периода Шести династий, во многом определившее такие культурные явления, как мировоззрение “ветра и потока” (фэн лю) (Бежин Л. Е., 1982), “чистые беседы” (цин тань) и другие духовные параметры и образ жизни аристократии и аристократической элиты III—IV вв. (см.: Малявин В. В. 1978).

Подводя итоги историческому развитию даосизма рубежа древности и средних веков, следует отметить прежде всего завершение процесса складывания даосской религии, выражающегося в ее институционализации. Формальным показателем кристаллизации даосизма из многочисленных протодаосских верований, видов религиозной практики и интеллектуальных течений является появление единого корпуса даосской литературы — Дао цзана. Этот процесс отразился и в изменениях самоназваний даосизма.

На смену термину “путь демонов”, означавшему субстратные шаманские культы и со временем приобретшего сугубо отрицательную коннотацию, последовательно приходят названия: 1) “шэнь дао” (“путь божеств”), 2) “чжэнь дао” (“истинный путь” — маркирует отмежевание даосизма от народных культов, с одной стороны, и от буддизма — с другой), 3) “шэн дао” (“путь совершенномудрых” — возникает в ответ на обвинения буддистов в индивидуализме и позднее становится одним из обозначений конфуцианства) и, наконец, 4) “дао цзяо” (“учение Пути”, даосизм). Этот последний термин еще в III в. использовали буддисты для обозначения своей религии, но уже в V в. Коу Цяньчжи использует его для обозначения даже не всего даосизма, а лишь традиции “Небесных наставников”. Это название и стало перманентным самоназванием даосской религии (подробнее см.: Малявин В. В., 1985, с. 161—162).

Интересно, что буддизм как инокультурная традиция постоянно выступал катализатором роста самосознания даосов в качестве таковых. К V в. складываются все основные направления даосизма, за исключением появившихся в XII—XIII вв. поздних школ.

отшельниками “ямабуси”. В целом же, однако, даосская магия запрещалась, хотя многое из арсенала даосской психофизиотехники использовалось в медицине и медитативной практике буддийского духовенства. Получил определенное распространение культ бессмертных, элементы которого сохранились вплоть до эпохи Токугава (Игнатович А. Н., 1981, 1982; Кабанов А. М., 1985). Тем не менее в Японии не было ни даосских религиозных школ, ни духовенства, а предложение танского императора Сюань-цзуна в 754 г. прислать даосских священнослужителей было отклонено (Иеикава Та-каси, 1984, с. 14—15).

Это связано, видимо, с тем, что в структурно-функциональном смысле место даосизма в Японии было занято синтоизмом, что делало даосизм “иабыточным” для Японии, вследствие чего даосские идеи воспринимались в Японии лишь как элементы китайской культуры в целом.

Однако не исключено сильное даосское влияние на символику синтоизма и атрибутов императорской власти в Японии, на что указывают такие ученые, как Фукунага Мицудзи и Мид-зуно Ю.

Сам титул японского императора “тэнно” (кит. “тянь хуан” — Небесный император) не встречается в китайской титулатуре. Однако в VI в. было популярно даосское божество Тянь хуан да ди (Небесный августейший великий император)— правитель Полярной звезды, окруженной, по даосским представлениям, дворцами бессмертных “совершенных людей” (чжэнь жэнь). Характерно, что члены семьи японского императора—тэнно (тянь хуан) титуловались “махито” (те же иероглифы, что и в слове чжэнь жэнь — т. е. “совершенные люди”).

Император, таким образом, оказывался земным аналогом небесного истинного центра — Полярной звезды, а его родственники — аналогами бессмертных небесного двора. Установление данной титулатуры связывается с императором Тэнму (673— 686), отдавшим предпочтение, возможно, титулам, овеянным даосской сакральностью, а не простому копированию китайской имперской терминологии. Даосское влияние, возможно, прослеживается и в символике таких священных реликвий синтоизма, как зеркало и меч (Иеикава Такаси, 1984, с. 11—15).

Говоря о распространении даосизма вне Китая, хотелось бы отметить активную позицию танского правительства в этом вопросе. Танская империя, активно предлагая даосизм своим соседям, явно надеялась на использование этой религии в качестве проводника своего влияния в двух аспектах. Во-первых, как наиболее этнически китайский (а не псевдоуниверсалистский, подобно конфуцианству) элемент духовной традиции, и, во-вторых, как религию, непосредственно исповедуемую правящей фамилией, официально возводившей свою генеалогию к божественному Лао-цзы.

Возвращаясь к истории даосизма в Китае, следует отметить важные трансформации, произошедшие с даосизмом после объединения Китая династией Суй, а затем Тан.

Во-первых, начинается активное взаимодействие прежде развивавшихся изолированно северных и южных школ даосизма и их распространение по всему Китаю. Во-вторых, именно в этот период даосизм переживает наиболее сильное влияние со стороны буддизма, что прежде всего проявляется в окончательном оформлении института монашества.

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 нормы Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира” (Ван Мин. Тайпин цзин хэцзяо. 1960, с. 37, 221).

Тем не менее под влиянием буддизма эта первоначальная установка постепенно видоизменяется, хотя интерпретация таких добродетелей, как целомудрие, остается сугубо даосской. Так, в школе Маошань соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения “духовного брака” с “небесным бессмертным” (Стрикман М., 1978, с. 474).

В период Тан наступил решающий перелом в отношении даосизма к монашеству и установка “ухода от семьи” (чу цзя) сменила прежнюю тенденцию к спасению, обретаемому в кругу семьи (цзай цзя) или в результате индивидуального отшельничества (Масахару Одзаки, 1981, с. 97—109). Эта тенденция усиливалась и в дальнейшем, достигнув кульминации в монашеском идеале “реформированных” школ даосизма, возникших в XII—XIII вв. (прежде всего, в школе “совершенной истины” — цюань чжэнь цзяо).

Тем не менее принятие обета монашества все же не было санкционировано доктриной в качестве неперемennого условия спасения, и значительная часть духовенства (в “нереформированных школах”) продолжала вести семейную жизнь. Более того, вступление в брак было обязательным для высшего духовенства школы “чжэн и дао” и для самих “Небесных наставников”, поскольку сан передавался только по наследству. Поэтому даже в эпоху расцвета даосизма численность даосских монахов была значительно меньше, чем буддийских, поскольку институт монашества оставался в известной мере маргинальным для традиции. Например, по данным Всиока Вситоё (Есиока Ёситоё, 1970, с. 136), в 1042 г. (период весьма широкой популярности даосизма) в основных монастырях насчитывалось 348 108 буддийских монахов и 48'417 монахинь и только 19'680 даосских монахов и 502 монахини. Реальная же численность даосского духовенства была значительно больше, поскольку подавляющее большинство даоши, особенно из школы “Небесных наставников”, не могло по формальным признакам быть отождествлено и выделено из прочего населения, поскольку они вели семейную жизнь и совмещали богослужебную практику в общине с иными видами деятельности. Ситуация сильно изменилась с XIII в. после того, как “реформированные школы”, требовавшие обязательного монашеского обета для духовенства, получили преобладание над древними направлениями.

Становление института монашества способствовало дальнейшему организационному оформлению даосизма. Последнее нашло отражение в правовом регулировании функционирования даосской общины и юридическом закреплении статуса духовенства. Законодательство закрепило также структуру буддийских и даосских религиозных организаций и узаконило минимум буддийской и даосской грамотности (см. Кычанов Е. И., 1986, с. 31—33).

VII—XII вв. характеризуются также ростом покровительства даосизму со стороны императорского двора, причем сказанное справедливо не только для танского периода, когда династия официально объявила о своем происхождении от Лао-цзы, а при воцарении использовала мессианские представления о Лао-цзы — помощнике государей и

его мироупорядывающем посланце из рода Ли, но и для сунского периода (960—1279 гг.), особенно для Северной Сун (960—1127 гг.), императоры которой (прежде всего Чжэнь-цзун, 998—1023 гг., и Хуэй-цзун, 1101—1125 гг.) были горячими приверженцами даосизма.

При Тан двор поощрял соби́рание даосской литературы и ее кодификацию, а некоторые императоры (в частности, Сю-ань-цзун — 711—755 гг.) занимались комментированием даосских классических памятников. Особенно же расцвело увлечение даосской алхимией, стоившее жизни многим монархам. Придворными алхимиками были, как правило, околодаосские авантюристы, в целях личного обогащения злоупотреблявшие доверчивостью императора, стремившегося стать бессмертным. Новый император казнил алхимиков предыдущего, но немедленно приглашал ко двору новых.

В 845 г. по даосской инициативе, поддержанной конфуцианцами, начались крупномасштабные гонения на буддизм, приведшие к подрыву экономического влияния сангхи и положившие конец периоду расцвета буддизма в Китае.

Весьма значительную роль играли отдельные представители даосизма при танском дворе. Особым покровительством императоров пользовалась школа Маошань, разрабатывавшая доктрину мессианизма семьи Ли, использовавшуюся Тан. Здесь прежде всего следует упомянуть маошаньского патриарха Сыма Чэнчжэня (645—735 гг.), а также его ученика Ли Ханьгуана (683—769 гг.), не только выполнявших богослужебные функции, но и активно влиявших на государственные дела (особенно это касается первого из них). Еще ранее даос школы Маошань Ван Юаньчжи (528—635 гг.) утвердил танского Тай-цзу (Ли Юаня) в статусе обладателя “мандата Неба”. Из других влиятельных даосов следует упомянуть Е Фашаня, Ху Хуэйчао и У Юня (подробнее см.: Кирклэнд Дж. Р., 1986, с. 43—68; он же, 1984, с. 31—35; Рейтер Ф. К., 1988, с. 290—313; о принятии даосского монашества принцессами танского дома см. Ше-фер Э. Х., 1985, с. 1—24) 11.

Политическая активность даосов проявилась и в последние годы существования танской империи: даос Люй Юнчжи был инициатором ряда акций, предпринятых военным диктатором Гао Пянем, подавившим восстание Хуан Чао в конце IX в.

В период Пяти династий положение даосизма поколебалось, однако с воцарением династии Сун бы́лое влияние снова восстановилось. Сунские императоры не только оказывали протекцию даосам, но и сыграли определенную роль в оформлении свода даосской литературы (Дао цзана), приказав подготовить таковой и, возможно, издать. Именно сунский “Дао цзан”, как уже говорилось, лег в основу существующей ныне минской редакции.

В самом конце правления Южной Сун (1275 г.) 36-й Небесный наставник Чжан Цзуньянь был провозглашен императором главой южнокитайского даосизма, а его школа получила официальное название “Пути истинного единства” (чжэн и дао).

Резиденцией “Небесного наставника” стала гора Лунхушань (провинция Цзянси, уезд Гуйси), ставшая вместе с прилегающим районом автономным центром даосизма под юрисдикцией самого первосвященника школы “чжэн и” (до 1927 г.)

Однако пик политического влияния даосизма приходился на более ранний период — время правления императора Хуэй-дзуна (начало XII в.). Прежде чем обратиться к событиям правления этого “ветротекучего” императора, заслужившего резко негативную оценку конфуцианской историографии (в частности, потеря китайского суверенитета над

всей северной половиной страны в 1125—1127 гг. также объявлялась результатом экстравагантностей этого государя), необходимо высказать несколько соображений общего порядка.

В первой части уже ставился вопрос об отношении даосизма к государственной (имперской) идеологии. Здесь представляется необходимым несколько конкретизировать выдвинутые там положения. Как уже говорилось, впервые обратил внимание на своеобразие доктрины императорской власти и всесторонне охарактеризовал ее особенности А. С. Мартынов, рассматривая ее как автономную и рядоположенную конфуцианству и другим идейным течениям традиционного Китая в качестве своеобразного “четвертого учения” (цзяо), контролировавшего функционирование остальных традиций.

Здесь следует оговориться, что никакой особой специфики в сакрализации власти монарха в Китае вовсе нет. Подобного рода представления характерны для всех архаических обществ с периода формирования классового общества и появления феномена политической власти, верховный носитель которой обожествлялся в той или иной форме.

Данные о культе священного царя хорошо известны этнографии со времен Дж. Фрэзера. На монарха (или даже вождя племенного объединения), указывает Дж. Фрэзер, возлагается ответственность за плохую погоду, плохой урожай и другие стихийные бедствия. Личность правителя рассматривается “как динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии... Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить” (Фрэзер Дж., 1984, с. 165).

Примеры подобной сакрализации монарха этнографами найдены по всему миру, в том числе и в экваториальной Африке (“Традиционные синкретические религии Африки”, 1986, с. 184—211). Некоторые ритуалы при этом явно корреспондируют с китайскими (ср. праздник начала сбора урожая травы бере у йоруба и проведения первой борозды императором в Китае — “Традиционные и синкретические религии в Африке”, 1986, с. 198).

Подчеркнем здесь же еще раз, что сакрализация императорской (монаршей) власти в Китае предшествовала появлению и конфуцианства, и даосизма, восходя к чрезвычайно архаическим представлениям, вследствие чего доктрина сакральности высшей власти составила общий фонд всех китайских, идеологических направлений, не являясь, однако, самостоятельной “императорской идеологией” (см. Кравцова М. Е., 1989).

Император, таким образом, по своему положению Мог в определенных пределах выбирать между различными доктринами в зависимости от политической конъюнктуры и личной предрасположенности. В периоды обострения отношений с бюрократией двор, например, мог обратиться за идеологической поддержкой своей автократии к даосизму, проимперский характер ортодоксии которого хорошо известен.

Что касается самого противоречия между империей и бюрократией, то корни его следует искать не только в сфере идеологии, но и в области политических институтов. Представляется достаточно оправданным предположение, что данное противоречие имеет не столько идеологический, сколько политический характер и сводится к противоречию между достаточно автономными имперскими институтами (бюрократия) и императором-автократом в качестве субъекта верховной власти. Оба эти института в условиях

“абсолютной монархии” с необходимостью коррелировали, но в силу своей достаточной автономии: могли находиться в острых противоречиях.

И если конфуцианцы в силу самого своего положения выступали репрезентантами бюрократических институтов империи, через них осуществляя управление страной, то даосы, стремясь к усилению своего политического влияния, регулярно пытались воздействовать непосредственно на императора как носителя высшей власти в обход имперских институтов. Вопрос о характере и форме подобных интенций представителей даосской идеологии удобно рассмотреть на конкретных примерах.

Однако прежде представляется необходимым выделить основные идеологические моменты обоснования подобного вмешательства даосов в политические дела.

Как уже отмечалось, согласно учению ортодоксального даосизма высшее даосское божество Тайшан Лао-цзюнь (Лао-цзы, обожествленный в качестве персонификации Дао) вручило “Небесным наставникам” высшую религиозную власть, давшую им господство над демонами и божествами, и в этом качестве даосы воспринимали себя как наследников идеальных правителей древности. Кроме того, восходящая к периоду Хань традиция рассматривала Лао-цзы (выступавшего в данной ипостаси в качестве воплощенного Дао) как извечного наставника государей, причем аналогичные функции мог взять на себя и просветленный даос, заменяющий в таком случае Лао-цзы в его миссии “наставника государства” (го ши). Данная идеологема успешно использовалась даосами на всем протяжении своей политической активности и стала своеобразной константой идейно-политической жизни империи в значительный период существования последней.

Ярким примером влияния даосских деятелей на императорский двор и является активность Линь Линсу при Хуэй-цзуне. Линь Линсу появился при дворе в 1116 г. Он был уроженцем Вэньчжоу и, возможно, в молодости был буддийским монахом.

При дворе к 1116 г. уже находилось много даосов, однако Линь Линсу быстро оказался на первом месте по степени влияния на императора (Стрикмэн М., 1978, с. 336). Вначале он занимался изданием различных даосских текстов и участвовал в подготовке утраченной ныне всеобщей “Истории даосизма” (Дао ши), однако вскоре он занялся богослужбной и проповеднической деятельностью среди придворной аристократии и высшего чиновничества и стал, благодаря императорскому фавору первым человеком в империи. Он проповедовал веру в высшее и срединное небо Шэньсяо и его могущественные божества. При этом сам император Хуэй-цзун был провозглашен им воплотившимся на земле для установления даосского правления во всем мире старшим сыном Верховного Нефритового императора, Государем Вечной Жизни, правителем Шэньсяо. Под этим титулом император был известен до конца его жизни, хотя он и употреблялся не в официальных, а в религиозных текстах (Сун ши, гл. 21).

Линь Линсу оставался при дворе до 1119 г. В это время он отождествил и других членов императорской фамилии и сановников с божествами небес Шэньсяо (Стрикмэн М., 1978, с. 338). Более того, себя он назвал небесным чиновником Чу Хуэем. В это время он представил ко двору молодого даоса Вань Вэньцина. Имя последнего заимствовано из наименования одного из даосских божеств: божества знака начала шестидесятиричного цикла (“цзя цзы”). Вань Вэньцин продолжил деятельность Линь Линсу после возвращения последнего в Вэньчжоу в 1119 г. Согласно заявлениям Линь Линсу и его помощника, именно благодаря их медитации тайные тексты небес Шэньсяо и их образы могут быть принесены на землю, что делало их в глазах императора незаменимыми (Стрикмэн М., 1978, с. 338).

В это время император активно занимается реформой даосской литургии и сочиняет ряд религиозных гимнов, используемых в богослужении и в настоящее время (Скиппер К. М., 1975, с. 38). В это же время начинается работа по новому составлению и первому полному изданию Даосского канона (не сохранившемуся в настоящее время), доски для которого начали вырезать в 1117 г. В Канон вошли (имеющиеся в нем и ныне) сочинения самого императора: комментарий к “Дао-дэ цзину”, “Ле-цзы” и другие. Но самым важным событием, инспирированным Линь Линсу, была активная антибуддийская политика Хуэй-цзуна, на которой следует остановиться подробнее.

Вскоре после появления Линь Линсу при дворе императора Хуэй-цзун начал предпринимать антибуддийские акции, хотя формальные преимущества перед буддистами даосы получили: еще в 1107 г. Буддийские монастыри переходили (начиная с 1117 г.) под контроль светской администрации, реорганизовывались на даосский манер и переименовывались. Буддийским монахам предлагалось добровольно стать даосами. В 1119 г. сангхе было запрещено расширять храмы, монастыри и монастырские владения. Монахи должны были отныне называться: “дэ ши” (что указывало на их низший по сравнению с даосами — “дао ши” — статус, поскольку дэ, “благо”, представляет собой сущность, зависимую от “Дао” и подчиненную ему). Им предписывалось одеваться в даосскую одежду и зваться мирскими именами. Будда был переименован в “Золотого бессмертного великого пробуждения, архаты— в бессмертных, бодхисаттвы— в “великих мужей” (Сун ши, гл. 22).

М; Стрикмэн отмечает, что. эти термины уже встречались, в первоначальных китаизированных переводах буддийских текстов, что указывает на стремление Хуэй-цзуна отбросить буддизм к состоянию начала его рецепции в Китае, когда эта индийская религия воспринималась в Китае как одна из школ даосизма (Стрикмэн М., 1978, с. 347).

Буддийские монастыри, называвшиеся “сы” и “юань”, были: переименованы по даосскому образцу в “гуань” и “гун”. Изменения коснулись даже иконографии и молитвенных жестов монахов. Если учесть, что многие даосские ритуалы строились по образцу придворных, то приближение к ним буддийских церемоний вводило также и эту религию в сферу управления императора-теократа.

Однако эти реформы оказались недолговечными и были отменены уже в 1120 г. после возвращения Линь Линсу в Вэнь-чжоу. Из всех антибуддийских мер продолжали осуществляться до середины 20-х гг. XII в. только акции экономического характера.

В чем же основные причины антибуддийской политики даосского императора Хуэй-цзуна? М. Стрикмэн (Стрикмэн М., 1978, с. 349) не без основания, связывает ее с внешнеполитическим положением сунского Китая. Дело в том, что все враждебные Сун государства были государствами буддийскими.

Сказанное прежде всего касается киданьского государства Ляо, которое до активизации чжурчжэней было главным противником Китая. Государственной религией киданей был тантрический буддизм с центром на горе Льюшань, воспринимавшейся * Китае как башня у прохода, открывавшего доступ в Китай демоническим силам погруженного во мрак “инь” севера; вспомним, что для даосов буддизм ассоциировался со смертью и силой инь.

В такой ситуации именно даосизм как национальная религия китайского этноса мог быть использован для идейной стимуляции отпора противнику.

Несмотря на ослабление антибуддийской политики, Хуэй-цзун не отказался от доктрины Шэньсяо и собственной даосской теократии. После установления Южной Сун была предпринята попытка запретить новое направление даосизма, так как на Линь Линсу возлагалась большая часть вины за трагический конец Северной Сун и пленение чжурчжэнями самого Хуэй-цзуна. Однако влияние учения окрепло настолько, что это осуществить не удалось.

В целом учение Шэньсяо возникло как своего рода даосское обоснование божественности правящей династии и самого царствовавшего монарха, оказавшегося согласно ее доктрине одновременно: а) божественным воплощением и в качестве такового объектом культа; б) верховным первосвященником; в) основателем религиозного направления; г) светским правителем.

Возможно, что политической интенцией нового течения в даосизме была мобилизация правящего класса и особенно его сюичной верхушки на отпор внешнему врагу, однако реализована она не была.

Кратковременность же реформ Хуэй-цзуна еще раз указывает на отсутствие широкой социальной базы для них (ориентация исключительно на личность монарха, а не на правящую бюрократию, по существу, лишала движение социальной базы вообще, предрешая его эфемерность).

Вместе с тем попытки осуществления даосского правления, предпринятые Линь Линсу, достаточно ярко демонстрируют даосский аспект общекитайской доктрины сакральности императорской власти.

В связи с этим следует отметить, что, избирая объектом своего воздействия исключительно личность императора-автократа, даосы тем самым оказались всецело зависимы от личных симпатий и антипатий монарха и лишались какой-либо стабильной социальной базы. Характерно также, что император, стремясь укрепить свою автократию в противовес имперской бюрократии, оттеснял на второй план конфуцианство, но немедленно заменял его другой традиционной идеологией (даосизмом).

Следовательно, во-первых, это свидетельствовало о том, что одной доктрины императорской власти было недостаточно для выполнения функций государственной идеологии, и, во-вторых, о необходимой (в силу самой организации империи) зависимости монарха от бюрократии и ее конфуцианской идеологии, поскольку все иные формы государственной идеологии оказывались в данном качестве эфемерными (из-за отсутствия должной социальной базы), а автократическая автономия имперской власти (не опирающейся на имперские институты) — призрачной.

Рассматриваемый период (прежде всего это относится к VII—VIII вв.) стал временем нового расцвета даосской философии, причем на этот раз он был во многом стимулирован буддийским влиянием. Он сказался и на доктринальном аспекте даосизма: использование буддийской терминологии и доктринальных положений, в частности учения о Трех Телах Будды, частичная десакрализация космоса под влиянием доктрины сансары и т. д. В философии можно констатировать определенное изменение самой интенциональности дискурса, использование буддийской философской тематики и своеобразное влияние основных махаянских философских направлений.

Среди даосских философов данного периода можно назвать Ван Сюаньляня (трактат “Записи о сокровенной жемчужине” — Сюань чжу лу), Сыма Чэнчжэня, написавшего ряд

небольших сочинений, в том числе “Тянь Инь-цзы” (“Мудрец небесного сокрытия”) и “Цзо ван лунь” (“Трактат о сидении в забвении”), Ли Цюаня (возможно, автора “Иньфу цзина”), неизвестного автора “Гуань Инь-цзы” и Тань Цяо, написавшего комментарий к “Ле-цзы” и “Книгу превращений” (Хуа шу), близкую по своей тенденции к философствованию “сюань-сюэ”. Ниже будут более или менее подробно рассмотрены “Иньфу цзин” и “Гуань Инь-цзы” как наиболее репрезентативные памятники даосской мысли данной эпохи.

“Иньфу цзин” (“Книга о единении сокрытого”) — одно из фундаментальных даосских сочинений; оно ставится 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”, “окультурных” интерпретаций этого памятника. Его небольшой объем (около 400 иероглифов) значительно облегчает как его терминологический анализ, так и изучение комментаторской традиции.

Согласно даосскому учению, автором текста выступает легендарный Хуан-ди (Желтый император), хотя существует и чисто символическая интерпретация этого авторства. Полное название текста — “Книга о единении сокрытого, [написанная] Хуан-ди” (Хуан-ди Иньфу цзин). Хуан-ди — мифический мудрый правитель Китая III тыс. до н. э., основатель цивилизации, в даосизме рассматривается как отец “окультурных наук” и бессмертный.

Согласно символической даосской экзегезе, однако, здесь речь идет о первостихии “земля” (“почва”), с которой соотносится желтый цвет и представление о срединном положении среди первостихии: “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 или “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? гг. до н. э.), однако позднее был утрачен.

Существующий ныне текст восходит в VIII в., когда его якобы обрел чудесным образом даос Ли Цюань, написавший и комментарий к тексту. Имеются достаточные основания, чтобы считать Ли Цюаня автором “Книги о единении сокрытого”.

Текст очень быстро завоевывает исключительную популярность в даосских кругах и еще при династии Тан (618—907) довольно активно комментируется. Вершины популярности он достигает при династии Сун (960—1279); из легко датируемых 16 комментариев к тексту 10 приходится именно на этот период; к ним можно также присовокупить комментарий Лю Чусюаня, написанный при чжурчжэньской династии Цзинь, правившей в то же время на севере Китая.

В зарубежном китаеведении внимание на “Иньфу цзин” обратили давно, однако специальных исследований его учения и тем более комментаторской традиции до сих пор нет (критический обзор переводов и исследований “Иньфу цзина” в зарубежной науке см.: Маракуев А. В., 1946).

В советской науке на текст обращали внимание многие ученые. А. В. Маракуев перевел его на русский язык, однако многое в его переводе нуждается в переосмыслении, а публикация остается труднодоступной. Интересные мысли по поводу ряда основных понятий этого текста принадлежат А. И. Кобзеву (Кобзев А. И., 1982, с. 80—106; 1983, с. 235—236, 269).

Однако текст никогда не рассматривался в предложенной выше перспективе, никогда не предпринималось и изучение комментаторской литературы, представленной в Дао цзане (далее — ДЦ), что, однако, чрезвычайно важно для уяснения роли и места памятника в даосской традиции.

В ДЦ 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 ДЦ (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 ДЦ — часть “Коренных писем” (Бэньвэнь лэй)—ДЦ 27. Существует в Каноне (ДЦ 32) я 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 — “Книга о единении явного, [принадлежащая Первозданному] Хаосу” — “Хуньюань янфу цзин”.

Комментарии можно разделить на авторские (индивидуальные, приписывающиеся различным мифологическим персонажам или принадлежащие историческим лицам) и сводные. Иногда последние представляют собой соединение отдельно не существующих комментариев, иногда же в них вкрапливаются и комментарии первой группы; например, первый комментарий (ДЦ 108) 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 (ДЦ ПО) воспроизводится отдельно.

С точки зрения содержательной, комментарии можно условно разделить на имеющие философскую или религиозную (“внутренняя” алхимия, теория “обретения” бессмертия и т. п.) ориентацию, хотя жесткое разграничение трудно проводимо.

Комментарии “религиозного” типа, как правило, приписываются мифическим личностям (бессмертным, божествам и т. п.). Интересно, что самому Ли Цюаню приписываются два комментария: “философский” ДЦ 110 нерелигиозный” ДЦ 119 (в его заглавии имя Ли Цюаня не обозначено). Этот 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 или 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 я одна — из двенадцати иероглифов.

Изучение комментаторской традиции “Иньфу-цзина” приводит к выводу, что и “философская”, и “религиозная” интерпретации текста равно обоснованы. Здесь мы имеем дело с религиозной философией и с 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 “анalogии”, к гомоморфизму, переходящему в изоморфность. Эта особенность 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 цзин” в тексте ДЦ с использованием современного издания памятника: Да Дао по и чжи чжи. Иньфу цзин цянъ цзе. Тайбэй, 1965. Разбивка текста на пункты дана по указанному современному изданию. См.: Торчинов Е. А., 1985, I, с. 128—132).

“КНИГА О ЕДИНЕНИИ СОКРЫТОГО” (“ИНЬФУ ЦЗИН”)

I

1. Созерцать Небесное Дао-Путь, блюсти действия Неба — вот и все.
2. У Неба пять воров². Видящий их процветает. Пять воров в сердце — действуй сообразно с Небом. Тогда вселенная в твоих руках, мириады превращений родятся в твоём 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 окончательно¹³.
5. В природной сущности есть искусность и бездарность; они могут быть утаены и скрыты. Порочность девяти отверстий коренится в “трех насущных”¹⁴. 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-Пути¹⁵
2. Небо и Земля — грабители всего сущего. Все сущее — грабитель человека. Человек — грабитель всего сущего. Три грабителя пребывают в согласии, тогда Триада умиротворяется¹⁶. Поэтому и говорится: “Питайся в должное время, и все кости будут соответствовать норме; приведи в действие эту Пружину, и мириады превращении 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 десятитысячекратную 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, упорядочив пневму.
5. Жизнь — корень смерти. Смерть — корень жизни. Милосердие рождается во зле. Зло рождается в милосердии.
6. Глупцы становятся совершенномудрыми, постигая Небесные письма и принципы Земли. Я вразумляюсь, постигая письма времен и принципы сущего¹⁷.
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. И так, есть чудеснейший сосуд. Он рождает мириады образов, восемь триграмм, знаки “цзя цзы”¹⁸, пружину духов, сокрытие демонов. Искусство взаимного преодоления инь-ян пронизывает своим светом все образы¹⁹.

Конец “Главы о мощи оружия и победе в бою, указующей искусство”.

Прежде чем говорить об учении текста, следует вкратце объяснить его название. Согласно комментарию Ли Цюаня (ДЦ 110), иероглиф “инь” здесь означает “мрачное”, “скрытое”, а иероглиф “фу”, как правило, означающий половину верительной бирки, прикладываемой к другой половине для подтверждения личности предъявителя, здесь употреблен в производном значении “соединяться”, “приходить в гармонию”. Цзин — стандартное обозначение канонической книги.

Таким образом, название текста аттестует его как канон, повествующий о единении с сокрытой сущностью вещей, скрытой Пружиной мира. Определенный символический смысл имеют и названия отдельных частей “Иньфу цзина”. Так, смысл названия первой части (“Глава об обретении состояния святого-бессмертного, объемлющая Одно и указующая Дао-Путь”) объясняется в комментарии религиозного характера ДЦ 119: “Небесная пневма соединяется с пневмой человека. Пневма человека соединяется с Небесной пневмой. Небесная пневма и человеческая пневма соединяются друг с другом. Это и есть бессмертие (бу сы). Таков Путь обретения состояния святого-бессмертного, объемлющего Одно”.

То есть, согласно приведенному комментарию, учение первой части памятника о мире как о едином целостном организме является одновременно и учением об обретении бессмертия через единение с миром и его энергиями.

Название второй части (“Глава об обогащении государства и умиротворении народа, указующая закон”) связано с тем, что традиционная китайская мысль не вычленяла общество из космоса и склонна была также уподоблять его человеческому телу. Поэтому, согласно большинству комментариев, речь здесь идет именно о последнем, т. е. о даосской практике “внутренней алхимии”, в процессе которой даосский адепт якобы создает себе новое бессмертное тело из энергий, “циркулирующих” в его организме. Так, в комментарии ДЦ 119 говорится “что здесь речь идет о “пути упражнения (плавки) пневмы”.

Название третьей части “Иньфу цзина” (“Глава о мощи оружия и победе в бою, указующая искусство”) объясняется опять-таки в комментарии ДЦ 119. Из этого объяснения следует, что здесь речь идет о “борьбе истинной пневмы” (чжэнь ци) за “отступление пневмы инь” (инь ци).

Согласно даосскому учению, новое “бессмертное” тело адепта состоит из одной лишь “положительной”, рафинированной пневмы ян (ян ци), пневма же инь исчезает. Очень часто соответствующая даосская религиозная практика описывается в виде боя и действий умелого полководца, так что некоторые даосские трактаты по “внутренней алхимии” можно при поверхностном прочтении принять за сочинения по военному искусству.

Что касается “Иньфу цзина”, то в даосизме существует предание, будто кроме современного текста, “созданного” Хуан-ди, был и второй “Иньфу цзин”, якобы написанный древним полуполюгендарным деятелем и полководцем Цзян Тай-гуном, причем этот текст был написан будто бы в виде военного трактата.

Теперь обратимся к интересующим нас моментам учения исследуемого текста. Значительное место в “Иньфу цзине” занимает доктрина природы человека (син), определяемой как “Небо” (человек воплощает в себе природную- сущность Неба— см. “Иньфу цзин”, 1, 3).

Комментарий ДЦ 111, приписываемый бессмертным, гласит: “Небесная природная сущность (син) и человеческое сердце (синь) в своей основе (бэнь) едины. Установилось Дао-Путь Небес — это порядок инь-ян. Установилось Дао-Путь человека — это порядок гуманности (жэнь) и должной справедливости (и). Державное Небо превращением своей коренной природной сущности (бэнь син) рождает человека. Небесная природная сущность и сердце человека восходят к единой субстанции (ти)”. Далее говорится, что реализовавший это единство и является бессмертным.

Затем в комментарии читаем: “Великое Дао-Путь не имеет ни формы, ни образа (здесь употреблен буддийский термин “у сян”, т. е. “незнаковость”, “безобразность” — анимитта), но рождает Небо и Землю, рождает Человека. Сердце человека и природная сущность Неба тождественны в своей субстанции”. Из этого пассажа следует несколько очень важных выводов:

1. Поражает сходство учения о природе человека в “Иньфу цзине” с неоконфуцианской философией человеческой природы как воплощенного “веления Неба” (тянь мин). Неудивительно поэтому восхищение корифея неоконфуцианства Чжу Си учением “Иньфу цзина”, которое этот ревнитель конфуцианской ортодоксии, весьма критически относившийся к даосизму, объявлял целиком соответствующим Дао-Пути совершенномудрых.

2. В “Иньфу цзине” отразился повышенный интерес к проблеме природы человека и антропологии вообще, характерный для китайской культуры VIII-XII вв. и нашедший свою кульминацию в неоконфуцианском Движении. Это еще раз подтверждает, что данная тенденция имела общекультурный характер и не ограничивалась рамками конфуцианства (Мартынов А. С., 1982, с. 285—287).

3. Характерно, что этот философский, по существу, пассаж находится в комментарии религиозного характера, приписываемом различным мифическим личностям. Более того, все разговоры о единосущности Небесной и человеческой природы преследуют одну цель — квалификацию даосского “бессмертия” как реализацию этой единосущности, Поистине странный поворот для текста “протонеконфуцианского” типа. Странный, но вполне закономерный, если рассматривать данный пассаж в контексте всего учения “Иньфу цзина”, которое можно аттестовать как религиозно-философское.

С проблемой человеческой природы тесно связан и еще один фрагмент текста (I, 6). Согласно комментарию Ли Цюакя, разврат и огонь в этом пассаже уподоблены природной сущности человека, а дерево и государство — телу (самости, шэнь).

Вначале, утверждает Ли Цюань,— тело (самость), а потом — природная сущность. Огонь, проявившийся в дереве,— это возникновение в человеке порочной и злой природной сущности. Огонь — это “пять ядов” (т. е. пять основных пороков — употреблен

буддийский термин “у ду” — панчаклеша). Общий вывод Ли Цюаня таков: вначале человек прозревает Дао-Путь сил инь-ян, а затем самоусовершенствуется и упражняется, дабы стать совершенномудрым. Это утверждение Ли Цюаня находится как будто в противоречии с учением о природной сущности человека как о единосущной с Небом. Однако речь здесь, видимо, идет о развитой впоследствии в неоконфуцианстве дистинкции между изначально доброй субстанциальной природой и могущей быть злой акцидентальной “природой телесного склада” (по А. И. Кобзеву — “пневменной”) — цичжи. чжи син.

Еще последовательнее и интереснее (даже философичнее, если помнить, что речь идет о религиозной философии) объяснение этого фрагмента в комментарии “религиозного характера” ДЦ 111.

Согласно этому объяснению, природная сущность (сын) и чувства (цан) соотносятся, как дерево и огонь; “Чувства исходят из природной сущности и обкрадывают природную еущность. Только совершенномудрый достигает истока природной сущности и жизненности (судьбы, предопределенности - мин). Вовне он может упражнять тело, внутри он может совершенствовать “природную сущность”. Упражнять тело — это эвачит укреплять сперм этическую эссенцию цзин. Совершенствовать природную сущность — это значит витать дух. Поэтому истины Дао-Пути достаточно, чтобы упорядочить себя. Дерево—истинная природная сущность... Огонь—чувства и страсти”.

Здесь очень четко просматривается характерная для неоконфуцианства оппозиция между природной сущностью (или, в неоконфуцианстве, Небесным принципом — тянь ли) и человеческими страстями (жэнь юй), восходящая к конфуцианским классическим сочинениям. Так же близко неоконфуцианскому решению проблемы соотношения природной сущности и чувств.

Центральный пункт учения “Иньфу цзина” — доктрина фундаментального единства всего сущего, взаимозависимости и взаимосвязи “десяти тысяч вещей”. Весьма интересно раскрывается это учение во второй части “Иньфу цзина” (II, 2). По комментарию Ли Цюаня, ДЦ 110, Земля и Небо—это инь и ян. Речь здесь, как уже говорилось, идет о единстве всего сущего, в котором каждая единичность существует за счет связей с целым, со всеми прочими единичностями, а взятая в обособленности не имеет действительного существования.

Как и в соответствующих фрагментах даосского текста “Гуань Инь-цзы”, относящегося, видимо, к тому же времени, что и “Иньфу цзин”, здесь мы встречаемся с влиянием буддийской философии мадхьямика (шуньявада). Однако выводы из близких в данном пункте взглядов на мир у буддистов и даосов совершенно различны, даже диаметрально противоположны: в буддизме речь идет о идее “пустоты”, “относительности” (шуньята, кун) всего сущего, в даосизме — об утверждении космической гармонии и единстве чувственного мира, что находится в полном соответствии с онтологизмом, космизмом и органицизмом даосизма.

В этом фрагменте заложена возможность и чисто религиозной интерпретации, т. е. доктрин, обосновывающих даосскую религиозную практику: учение о подобии макро- и микрокосма, причем последний обретает вечность первого, по даосскому учению, благодаря перенесению на себя его атрибутов (Мартынов А. С., 1982, с. 119).

Ли Цюань приводит пример из диалога, входящего в “Чжуан-цзы”: “Разве и у разбойников есть свой путь (дао)? — Конечно, разве можно куда-либо идти, не имея пути (дао)?”.

Далее говорится о важности согласования жизнедеятельности, человека с космическим порядком, ритмом: микрокосм, в полной мере реализуя свое подобие макрокосму, таким образом упорядочивается (“кости соответствуют принципу” и т. п.).

Но наиболее оригинальным в учении “Иньфу цзина” является учение о духе (шэнь — П, 3). По комментарию Ли Цюаня (с которым согласно и большинство других комментаторов), речь идет о следующем. В “И цзине” (“Книга Перемен”) дается такое определение духа: “Неизмеримость инь-ян называется духом”. Таким образом, дух оказывается высшим проявлением процесса трансформации — перемен сил инь-ян, его функцией (юн), “таинственно тонким (мяо) и неизмеримым”. Все сущее, согласно традиционным китайским учениям, возникает вследствие взаимодействия сил инь-ян, но сами силы инь-ян порождаются Дао (ср. “Дао-дэ цзин”, 42: “Дао рождает Одно, Одно рождает Два...”).

Таким образом, дух (как высшее выражение “перемен”) порождается в конечном итоге Дао, не сводимым к инь-ян. Поэтому Ли Цюань называет его “не-духовным”: “Не-духовное... это высшее Дао. Высшее Дао пусто, покойно, сокрыто и не-ду-ховно. В середине этого не-духовного и появляется дух. Даосы в просветлении (мин у) постигают этот не-деятельный и недуховный принцип (ли) и, возвращаясь, освещают (чжао) свою истинную духовную сущность” (ДЦ 110).

Как видим, в “Иньфу цзине” Дао определяется двояко: с одной стороны, это принцип перемен (“Небесное Дао”), с другой — некий не сводимый к “переменам”, к инь-ян, к пневме вообще не-духовный принцип, порождающий все сущее, в том числе и дух, как высшую форму метаморфоз всего сущего.

Это соответствует характерному для традиционных китайских учений натуралистическому взгляду на дух как на утонченную форму квазиматериальной субстанции — пневмы (ци). Обычное сравнение — лед и вода. Лед тает и становится водой; пневма, в конденсированной форме являющаяся телесностью, при утончении превращается в дух. Ясно, что здесь очень четко проявляется характерный для даосизма, да и для всей китайской мысли натурализм (см. Кобзев А. И., 1983, I, с. 33—50).

Интересный материал содержит и третья часть “Иньфу цзина”. В частности, в комментарии Ли Цюаня затрагивается тема, о которой уже выше говорилось вкратце, — использование терминологии военного искусства в даосских трактатах. Так, в своем комментарии фрагмента III, 1 Ли Цюань (ДЦ 110) говорит, что здесь речь идет об использовании сердца в процессе самосовершенствования. Здесь же заметно влияние и рассуждений Лао-цзы о диалектике “наличия” (ю) и “отсутствия” (у), от которых зависит “использование” (“применение”) вещей и приносимая ими польза (“выгода”), см. “Дао-дэ цзин”, §7.

Вообще военная терминология, как уже отмечалось, характерна для даосских текстов (например, часто говорится о соединении инь и ян в алхимическом процессе как о битве двух армий).

Общеизвестно и влияние даосизма на “боевые искусства” (у шу), хотя порой их адепты осуждаются, противопоставляясь даосским “эзотерикам”, не сводящим “чистую” медитацию и приемы “внутренней” алхимии к сугубо физическим действиям. Так, в комментарии к предыдущему фрагменту (ДЦ 111) говорится: “Благородный муж обретает единение с Дао-Путем и таким образом хранит свою природную сущность, достигая

состояния святого-бессмертного. Низкий человек совершенствуется в изучении боевых искусств, а низший человек борется только ради славы и выгоды”.

Вообще для “Иньфу цзина” характерно подчеркивание примата созерцания, самоуглубления, интроверсии над экстраверсией и обращенность к объективному миру, в чем можно усмотреть буддийское влияние, сильно сказавшееся на даосизме VII—X вв. Например, комментируя фрагмент III, 2, Ли Цюань (ДЦ 110) говорит, что обращенность сердца к вещам внешнего мира приводит его к гибели, тогда как обращенность к самосозерцанию ведет к жизни.

Автор комментария ДЦ 111 добавляет, что все сущее посредством сердца грабит и ранит природную сущность, и по этому поводу ссылается на Лао-цзы: “Если не смотреть на желаемое, то сердце ни за что не смутится” (“Дао-дэ цзин”, § 3). Эта же тема развивается Ли Цюанем и другими комментаторами (прежде всего ДЦ 111) в связи с пассажем III, 3.

Ли Цюань напоминает о “естественной спонтанности” (цзы жань) Дао и всего сущего (ср. “Дао-дэ цзин”, § 5; “Небо и Земля не гуманны и к сущему относятся, как к жертвенной соломенной собаке”). Высшая музыка, утверждает Ли Цюань, беззвучна, а покой способствует проникновению в духовный мир: “Человек может достичь высшего покоя, и тогда для него станет возможным и проникновение в духовное. Это и называется высшим покоем” (ДЦ 110).

Проблема самосовершенствования и “обретения” бессмертия тесно связана с антологией “Иньфу цзина”. Эти вопросы затронуты во фрагментах III, 4—5. Ли Цюань утверждает, что понятие “Небо” в “Иньфу цзине” означает “Высшее Дао”. Оно все объемлет собой, все в себе таит, поэтому оно крайне “себялюбиво” (сы). Однако одновременно оно- свершает все сущее, всему дает плоть и поэтому в своих функциональных, проявлениях (юн) оно крайне бескорыстно, “общественно” (гун).

Автор комментария ДЦ 111 непосредственно связывает даосскую антологию с учением об “обретении” бессмертия, прежде всего с даосской практикой “регуляции пневмы” (при дыхании) — “син ци”: “Пустота (сюй) превращается в дух (шэнь), а дух превращается в пневму (ци). Если пневма сильна, то она упорядочивает сущее, если же слаба, то она сама упорядочивается сущим. Пневма — это источник жизни... Кровь — это киноварь, а ртуть — это драгоценная сперматическая эссенция (бао цзин)”. Таким образом, здесь присутствует и “внутреннее” алхимическое употребление, приравнивание энергий, соков и секретов тела металлам макрокосма (кровь — киноварь, сперматическая эссенция — ртуть).

Ли Цюань, развивая тему “обретения” бессмертия, так комментирует “Иньфу цзин” III, 5: “В большинстве своем мирские люди непременно умрут, ибо отличаются тем, что не знают основы продления жизни”. Об этом же говорит и комментарий ДЦ 111: “Все живущие вначале живут, а потом умирают. Умершие вначале мертвы, а потом рождаются. Мало кто из людей знает врата жизни и двери смерти”.

Этот фрагмент совсем не обязательно интерпретировать в смысле буддийского учения о перерождениях. Речь может идти и о чисто даосских трансформациях всего сущего, перехода одного в другое; этому процессу большинство следует бессознательно, но мудрец, “овладевший” им (“грабительски”), становится, по даосскому учению, бессмертным.

Автор чисто религиозного комментария ДЦ 119 пишет: “Изоощренные умирают от судьбы. Человек может утвердить сердце и тогда отсечет шесть страстей и семь чувств. Если дух утверждён, то это жизнь Дао-Пути. Если сердце, напротив, рождает страсти и чувства, изоощряя природную сущность, то тогда дух рассеивается, а жизненность (лемм) гибнет. Такова основа смерти. Если сердце умерло (для внешнего мира), то навечно обретена жизнь. Такова основа жизни”.

Интересную интерпретацию предлагает автор современного комментария даос Тэн Юньшань. Он говорит, что пневма, сгущаясь, даёт жизнь, а рассеиваясь — смерть. То есть материальная причина и жизни и смерти одна — пневма. Умение регулировать пневму и очищать её должно даровать бессмертие.

Таким образом, здесь мы опять видим единство религиозного и так называемого “философского” даосизма. Анализируя фрагмент тем более показателен, что исследователи, склонные противопоставлять даосскую религию и философию даосизма (являющуюся на самом деле религиозной), как раз и опираются преимущественно на тексты, подобные “Иньфу цзину”, 111,5. По их мнению, подобные пассажи содержат учение “чистого философского даосизма” о естественности чередования жизни и смерти (прежде всего, о естественности именно смерти), тогда как религиозный даосизм будто бы отбрасывает его, заменяя учением об обретении бессмертия “раннедаосскую доктрину” закономерности смерти и этико-онтологического релятивизма.

Как это видно из предшествующего анализа, канонические тексты отнюдь не подтверждают правильности подобных концепций. Не противоречат фундаментальному даосскому принципу “не-деяния” (у вэй), как это отмечалось выше, и заявления поздних даосов о возможности использования “естественных” (только для даосов, разумеется) закономерностей природы для достижения бессмертия.

Так, не лишенный склонности к философствованию, Ли Цюань говорит, комментируя “Иньфу цзин”, 111,6: “Если просветленно понять принципы времен и сущего, то можно превратить горе в счастье и изменить смерть на жизнь”. Подобные рассуждения вполне могли принадлежать (а сходные и принадлежали) столпам раннего даосизма.

Другим знаменитым даосским текстом эпохи является “Гуань Иньцзы”, названный так 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. Тянь Гунсю сообщил императору Сюань-цзуну, что ему явился Лао-цзы и открыл, что в стене древнего дома Инь Си (Гуань Инь-цзы — т. е. Мудрец Инь с заставы) спрятан написанный этим 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 ещё позднее, при Пяти династиях (X в.) или даже при Сун, поскольку первые цитаты из этого памятника встречаются только в стихах Хуан Тинцзяня (1045—1105 гг.). Вместе с тем в эпоху Хань был известен одноименный текст аналогичного объёма, который был, видимо, утерян ещё в древности, поскольку не упоминается до появления ныне известного текста.

Предисловие Гэ Хуна к “Гуань Инь-цзы” также, безусловно, является поздней подделкой. О позднем происхождении памятника свидетельствует его терминология, апелляция к средневековой магической практике и сильнейшее влияние буддизма. Несмотря на декларируемый 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 выводящим за рамки основного направления развития традиционной китайской мысли. Вызванные сильным буддийским влиянием новации, однако, не сводятся лишь к пассивной рецепции буддийского подхода, “буддизации”, но сильно переработаны в тексте и поданы в весьма трансформированном виде.

Наиболее сильно сказались на учении “Гуань Инь-цзы” теории виджнянавады (китайской школы “фа сянь” — дхармалакшана) об активно проецирующей свое содержание функции сознания. Заметно также и влияние мадхьямики с ее резким отрицанием доктрины самодостаточного существования (свабхава, цзы сын) любой единичности и подчеркиванием учения о лишённости единичности сущностного бытия, ее “я” (найратмья).

Вместе с тем прокреационистская и протеистическая тенденции “Гуань Инь-цзы”, столь же характерные для китайской традиции, не могут объясняться простым усвоением буддийских идей, поскольку чужды 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”) употребляется в “Гуань Инь-цзы” не для иллюстрации тезиса о нерасчленимом хаотическом (вонь у хунь-хунь дунь-дунь) единстве сущего с перетеканием одного в другое и бесконечными взаимопревращениями или об относительности “миров” сна и бодрствования. Она подтверждает тезис о порождающей функции сознания.

Эта идея сопровождается другой, известной китайскому буддизму, но чуждой нативной традиции, — идеей логического предшествования субъекта перед объектом и зависимость последнего от первого. При этом 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 со связанной с проблемой Дао-субъекта прокреационистской тенденцией. В Индии буддизм разработал антитеистическую доктрину ниришваравыда (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 протеи-стические тенденции в даосизме. Именно такого рода влияние буддизма, уже опосредованного нативной китайской традицией, и имеет место в “Гуань Инь-цзы”. Сама же доктрина ниришваравыда была предана в Китае забвению.

Следует, правда, отметить, что тенденции к теистическому осмыслению Дао имплицитно присутствовали уже в “Чжуан-цзы” (см. гл. 6, “Да цзун ши” — “Великий предок-учитель”). Здесь Дао именуется “предком” — цзун, по комментарию Ван Сяньцяня, то же самое, что чжу — повелитель, господин и учитель — ши: “О мой учитель! О мой учитель! Ты расчленишь все сущее на мельчайшие частицы!” Ван Сяньцянь комментирует: “В

восклицании „О мой учитель! ” он называет учителем Дао. Предок — это повелитель”. Здесь же Чжуан-цзы называет Дао “создателем сущего” (цзао у, цзао у чжэ), что указывает на присутствие как тенденции к персонификации, так и к креационизму (см. Идзуцу Тосихико, 1967, с. 137—138). Однако вплоть до начала взаимодействия с буддизмом данная тенденция оставалась скрытой 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 “свабхава” (китайское “цзы син”, где “цзы” — сам, а “син” — природа, сущность, характер), воспринятого в Китае как некая вечная самостоятельная сущность, “в себе и для себя” сущее.

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 (космоге-нез 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, не-вербализуемость 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 в целом.
6. Дао циклично и как таковое бесконечно.
7. Человек, в силу того что Дао является основой его субъектности, может подражать творящей способности Дао. Это условие возможности магии и любого творчества.
8. Идеальной личностью является совершенномудрый, полностью реализовавший субстанциональное единство с Дао-универсумом, наделенный творческим даром и способностью к обретению бессмертия.
9. Мир объектов существует вне человеческого сознания, которое так же, как и мер, зависит от Дао как абсолютного* субъекта. Вместе с, тем человеческое сознание изоморфно универсальному и наделено порождающими потенциями, реализуемыми в медитативной практике и магических операциях.

Из “Гуань Инь-цзы”

Гуань Инь-дзы 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, что нельзя помыслить, и есть Дао-Путь. Небо и все сущее кружатся в бурлящем водовороте, люди и их дела переплетены и смешаны; все кружится в непрестанном колдовании, со звоном

сталкивается, одно сменяет другое — как будто есть, но вот уже и исчезло. Однако сущее ратоборствует с Дао-Путем, латами защищается от него, поносит его, кричит на него, уходит от него, нуждается в нем. Говорить о нем — как дуть на отражение, думать о нем — как резать пылинки. Совершенная мудрость и ум порождают заблуждение, демоны и духи лишены сознания. Но то, что нельзя содеять, нельзя разделить, называют Небом, называют судьбой, называют духом, называют изначальным, а все это вместе называют Дао-Путем.

Гуань Инь-дзы сказал: Одни гончар может изготовить мириад кувшинов, но никогда не будет ни одного кувшина, который мог бы изготовить гончара или мог бы повредить гончару. Один Дао-Путь может создать мириад существ, но никогда не будет ни одного существа, которое могло бы создать Дао-Путь или могло бы повредить Дао-Пути.

Гуань Инь-цзы сказал: Будем считать глиняный таз водоемом, а камень островом. Рыба движется по кругу, плавает и не знает, сколько сотен тысяч верст она проплыла. Никак ей не доплыть до конца водоема. В чем же причина этого? Здесь вода ниоткуда не истекает и никуда не впадает. Таков Дао-Путь совершенномудрого человека: у него нет ни начала, ни конца. Благодаря этому сообразующиеся с ним существа не могут дойти до его конца.

Гуань Инь-цзы сказал: Тяжелые облака затянули небосвод, воды рек и заводей темны. Рыба плавает в мутной воде. Вдруг видит: в освещенной воде движется добыча, благословенный дар Небес. Рыба устремляется к ней, но гибнет на рыболовном крючке. Те, что следуют Дао-Пути, но не знают, что “я” лишено “я”, тоже таковы.

Гуань Инь-цзы сказал: Одна искра пламени может сжечь все сущее. Сущее погибнет — как же тогда огню сохраниться? Одно мгновение отсутствия Дао-Пути может погрузить во мрак небытия все сущее. Сущее погибнет — как же тогда Дао-Пути существовать?

Гуань Инь-цзы сказал: Мой Дао-Путь — как море. Если в море бросить миллиарды кусков металла, то все равно оно не изменится. Если в море бросить миллиарды камней, то все равно оно не изменится. Если в море кинуть миллиарды комьев грязи, то все равно оно не изменится. В море могут плавать гигантские рыбы и огромные киты. Море вбирает в себя множество вод, но не переполняется. Море дает начало множеству вод, но не умаляется.

(Из главы 1)

Гуань Инь-цзы сказал: Ведь людей в Поднебесной так много, что их не сосчитать и миллиардами. И все они видят сны, и эти сны у каждого различны. И у каждого сон одной ночи отличается от сна другой ночи. В сновидениях видят Небо, видят Землю, видят людей, видят вещи — все это создано мыслью. Ведь все это не исчислить и числом роящихся пылинок. Откуда же знать, что и эти Небо и Земля не порождены мыслью?!

Гуань Инь-цзы сказал: Во сне, в зеркале, в воде есть зримый образ Неба и Земли. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли, явившихся в сновидении, бодрствует и не спит. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли, отраженных в зеркале, не смотрит в зеркало. Тот, кто хочет уйти от Неба и Земли, отраженных в воде, не наполняет водой блюда. Наличие или отсутствие объекта зависит от субъекта, а не от объекта. Поэтому совершенномудрый человек не уходит от Неба и Земли, а уходит от своего сознания.

Гуань Инь-цзы сказал: Небо не само по себе стало Небом — есть некто, сотворивший Небо. Земля не сама по себе стала Землей — есть некто, сотворивший Землю. Ведь комнаты, балки, лодки, колесницы сделаны человеком. Мир объектов не сам себя создал.

Знай, что есть нечто, от чего зависят объекты. Знай, что это нечто уже ни от чего не зависит. Вверху не смотри на Небо, внизу не смотри на Землю, внутри не смотри на “я”, вовне не смотри на людей.

Гуань Инь-цзы сказал: Похоже, что смена мороза и зноя, холода и жары того же рода, что черепица и камни: разведешь огонь — тогда они нагреваются, польешь водой — тогда они охлаждаются. Выдыхаешь воздух — тогда он теплый; вдыхаешь воздух — тогда он холодный. По этой причине внешние вещи то появляются, то исчезают, словно те черепица и камни. Реальность же, напротив, не появляется и не исчезает. Например, отражение в воде может то появляться, то исчезать. Но если говорить о самой воде, то в ней поистине ничто не появляется и не исчезает.

Гуань Инь-цзы сказал: Если платком махать в пустоте, то появится ветер. Если воздух при выдохе овеивает некую вещь, то появляется вода. Воды стекают с водами и бегут журча. Камень бьет о камень, и вспыхивает искра. Отсюда видно, что ветер, дождь, гром, молнию можно сотворить. Следовательно, ветер, дождь, гром и молния рождены благодаря воздуху — эфирной пневме, а эфирная пневма рождена благодаря сознанию. Это похоже вот на что. Если представить сильный огонь, то ощутишь жар, если представить многоводье, то ощутишь холод. Знай, что это говорится о благой мощи Неба и Земли, единство с которой все могут обрести.

(Из главы 2)

Гуань Инь-цзы сказал: Совершенному человек знает, что “я” — именно “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.

Гуань Инь-цзы сказал: Совершенному человек, следуя примеру пауков, вводит прядение и ткачество; следуя примеру сусликов, устанавливает ритуал; следуя примеру боевых муравьев, приводит в порядок войска. Все люди следуют за мудрецами, мудрецы следуют за совершенномудрыми. Совершенномудрые следуют за всем сущим. Только совершенно-мудрые пребывают в единстве с сущим, и поэтому у них нет “я”.

Гуань Инь-цзы сказал: Совершенномудрые и мудрецы подобны дракону, подобны морскому гаду, подобны змее, подобны черепахе, подобны рыбе, подобны лягушке. Дракон может превратиться в любое из этих существ, а морской гад — он морской гад, и только. Он не может стать драконом, не может он стать и змеей, черепахой, рыбой, лягушкой. Совершенному поступает как дракон, мудрец — как морской гад.

Гуань Инь-цзы сказал: Если человеку, играющему на цитре, грустно, то звуки его музыки печальны. Если он задумчив, то звуки музыки медленны. Если он обижен, то звуки музыки широки. Если он целеустремлен, то звуки музыки протяжны. Поэтому и говорится, что печаль, задумчивость, обида, целеустремленность не сводятся к руке, бамбуку, струнам или тунговому дереву. Душевное состояние человека приходит в единство с рукой, рука приходит в единство с инструментом. У людей есть Дао-Путь и нет ничего, неисшедшего из Дао-Пути.

(Из главы 3)

Гуань Инь-цзы сказал: Круговое движение пяти стихий происходит потому, что сперматическая эссенция человека преобразуется в разумные души, разумные души преобразуются в дух, дух преобразуется в мысль, мысль преобразуется в животные души, животные души преобразуются в сперматическую эссенцию. Пять стихий кружатся по этому кольцу бесконечно. Так и наше заблудшее сознание кружится в коловращении творимых перемен, кружится миллиарды и триллионы лет и не доходит до предела этого коловращения.

Так, плод и росток порождают друг друга не зная, скольким плодам они дадут начало. Небо и Земля, сколь бы велики они ни были, не способны прорасти из сердцевины плода пустоты. Курица и яйцо порождают друг друга не зная, сколько мириадом птиц они произведут. Силы инь-ян, сколь бы таинственно-тонки они ни были, не способны снести яйцо, подражая курице, не знавшей петуха. Только когда они войдут в меня, тогда они будут схвачены за время одного вздоха и все сущее превратится в меня, не будет больше ни одного существа, которое не было бы мной. Кто не может свершать превращения того, что называют пятью стихиями?!

Гуань Инь-цзы сказал: Пойми, что это тело подобно телу, привидевшемуся в сновидении. Видящий так, сообразуясь со своими чувствами, может взлететь ввысь, оседлав дух, создать себе новое “я” и странствовать в сфере Великой Чистоты. Пойми, что все сущее подобно существам, пригрезившимся в сновидении. Видящий так, сообразуясь со своими чувствами, может сгустить свою сперматическую эссенцию, вновь создать сущее и, как колесницей, управлять всем миром восьми сторон света. Таков Дао-Путь.

Тогда можно постичь сущность сперматической эссенции и духа и возвыситься над жизнью. Можно вдыхать пневму и питать сперматическую эссенцию подобно тому, как металл порождает воду. Можно вдыхать ветер и питать дух подобно тому, как дерево порождает огонь, и таким образом использовать внешнее для продления жизни как сперматической эссенции, так и духа.

Можно, омываясь водой, питать сперматическую эссенцию, и тогда она станет неистоимой. Таким образом можно использовать внутреннее для продления жизни как сперматической энергии, так и духа. Если же найдутся люди, которые забудут о сперматической эссенции и духе и возвысятся над жизнью, им я уже прежде поведал об этом.

Гуань Инь-цзы сказал: Навозный жук скатывает шарик из навоза. Когда шарик готов, жук погружается в его созерцание и сосредоточивает на нем мысль. Тогда внутри шарика появляется белый подвижный червячок. Внезапно он выходит из оболочки наружу и становится цикадой. Если бы тот навозный жук не думал о нем, как мог бы побелеть подвижный червячок?

Гуань Инь-цзы сказал: Повар варит крабов. Случайно забывает одну ножку краба на столе. Крабы уже сварились, а оставшаяся ножка все еще дергается. Это значит, что есть лишь единая пневма, сгущающаяся при рождении и рассеивающаяся после смерти. Нет ни абсолютной жизни, ни абсолютной смерти, а люди в неведении говорят о жизни и смерти.

Гуань Инь-цзы сказал: Из тех, кто рассуждает о жизни и смерти, иные говорят: “Смерть есть”, другие говорят: “Смерти нет”. Третьи говорят: “Ее нет, и вместе с тем она не отсутствует”. Иные говорят: “Надо радоваться ей”, другие говорят: “Надо нести ее бремя”.

Прочие же говорят: “Надо возвыситься над нею”. Однако следует преобразовать сознание и чувства, отпустить их, мчаться во весь опор без остановки. Разве вам неведомо, что я смотрю на жизнь и смерть как на руку у коня или на крылья у буйвола? В самой основе мира нет никакого наличия сущего, а тем более нет никакого отсутствия сущего. Вот пример: вода и огонь. Никто, намереваясь повредить им, не сможет ни сжечь их, ни утопить их.

(Из главы 4)

Гуань Инь-цзы сказал: Огонь горел тысячу лет — и вдруг погас. Сознание существовало тысячу лет — и вдруг исчезло.

Гуань Инь-цзы сказал: Плывущее — это лодка. Но плывет она благодаря воде, а не сама по себе. То, что движется, — это телега. Но движется она благодаря буйволу, а не сама по себе. Мыслящее — это сознание. Но мыслит оно благодаря наличию смысла, а не само по себе. Не знаю, почему это так, но это так. Это то, о чем я не знаю, почему оно таково, но оно таково. Оно приходит из ниоткуда и уходит в никуда. Так как это приходит из ниоткуда и уходит в никуда, то может стать единоначальным с Небом и Землей, для которых нет “и прошедшего, ни настоящего.

Гуань Инь-цзы сказал: Если ты познаешь, что в сознании нет сущего, то узнаешь, что и в сущем нет сущего. Познав, что в сущем нет сущего, узнаешь, что в Дао-Пути нет сущего. Познав, что в Дао-Пути нет сущего, не будешь преклоняться перед поступками выдающихся людей, не будешь бояться тайных и сокровенных речей.

Гуань Инь-цзы сказал: Сознание рождается от соприкосновения “я” и сущего. Огонь рождается от трения двух кусков дерева. Нельзя сказать, что сознание во мне, и нельзя сказать, что оно во внешних вещах. Нельзя сказать, что оно отлично от меня, и нельзя сказать, что оно отлично от внешних вещей. Попытаться ухватить его, охарактеризовав через “я” и “внешние вещи”, — глупость.

Гуань Инь-Цзы сказал: То, что видят ночью во сне, возвращено ночью, Для сознания нет времени. Родившийся в Ци видит в своем сознании царство Ци. Но вдруг сновидение переносит его в Сун, Чу, Цзинь или Лян. То, что видится сознанием разнится одно от другого, но сознание беспредельно.

Гуань Инь-цзы сказал: Мудрость, глупость, правда, ложь зависят от сознания и бессознательного. Хотя в объективном мире есть мудрость и глупость, есть правда и ложь, но то, что называют мудростью, глупостью, правдой, ложью, в действительности связано с моим сознанием. Если ты понял, что все это создано сознанием, то даже то, что кажется истиной, сочтешь за плод заблуждения”.

(Из главы 5)

Значительные перемены во второй половине рассматриваемого периода происходят и в даосской религиозной практике: практически полное вытеснение “внешней” (лабораторной) алхимии (вай дань) “внутренней” (психофизиологической) алхимией (нэй дань). Этот процесс сопровождался спиритуализацией представления о бессмертии и усилением медитативного (психотехнического) элемента в даосизме, равно как и способствовал повышению удельного веса этического фактора.

В целом можно отметить, что все элементы “внутренней” алхимии (техника созерцания, гимнастические и дыхательные упражнения и т.п.) гораздо древнее лабораторной практики собственно алхимии, однако в систему они сложились позднее и только под влиянием “внешней” алхимии, методологию и язык описания которой “нэй дань” и заимствовала. Сам термин “внутренняя алхимия” был впервые употреблен в VI в., причем не даосом, а буддистом Хуэй Сы, основателем школы тяньтай.

Таким образом, можно говорить о возникновении собственно традиции в VI в., хотя весь набор ее практик уже существовал в глубокой древности, а непосредственная предшественница “внутренней” алхимии, техника “хранения Одного” (шоу и), играла значительную роль в даосизме IV—V вв. (школа Маошань, Гэ Хун)

“Внутренняя” алхимия использует язык лабораторной алхимии но прилагает алхимическую терминологию исключительно к процессам, протекающим (или “моделируемым” адептом) в человеческом теле. В целом можно сказать, что “внутренняя” алхимия больше, чем “внешняя”, связана с магистральной линией развития даосизма. С XIII в. “внешняя” алхимия практически исчезает полностью, и в Китае утверждается мнение, бытующее вплоть до настоящего времени, что “внешняя” алхимия является лишь профаническим заблуждением, тогда как все алхимические сочинения в действительности относятся к традиции “нэй дань”, что исторически совершенно неверно. Более того, сама оппозиция “нэй-вай” начинает восприниматься как “эзотерическое-экзотерическое”, хотя в действительности практика “внешней” алхимии в период ее расцвета считалась столь же эзотеричной, как и “внутренней”.

Здесь мы не будем подробно останавливаться на истории “внутренней” алхимии или анализе ее теоретических основоположений и практических методов, поскольку этому будет посвящен особый раздел в части III. Ограничимся только кратким очерком ее становления в VII—XII вв.

В VII в. еще продолжается расцвет лабораторной алхимии, тесно связанной с медициной. Наиболее крупным алхимиком этого времени может считаться Сунь Сымо (Сунь Сымяо), бывший также и выдающимся медиком. Однако растущее число отравлений эликсирами, а прежде всего буддийское влияние приводят к постепенному закату алхимии, хотя ее отдельные представители были и в XII—XIII вв., когда создавались и некоторые весьма интересные алхимические тексты.

С VIII—IX вв. начинается быстрое усиление “внутренней”-алхимии, связанное с именем знаменитого даоса VIII в. Люй Дунбиня, одним из наиболее почитаемых святых в позднем даосизме. О его популярности свидетельствует и факт включения его образа в знаменитую группу “восьми бессмертных” простонародного даосизма. Преемником Люй Дунбиня был не менее знаменитый Лю Хайчань (Лю Хайчжань), ставший в поздней синкретической народной религии отроком Лю Харом из свиты бога богатства Цай-шэня, играющим с трехногой жабой (см. Алексеев В. М., 1966, с. 172—206).

Биографии этих наставников окутаны легендами, и достоверных сведений о них крайне мало, но третий лидер “внутренней” алхимии Чжан Бодуань (983—1082) известен достаточно хорошо. Ему, бесспорно, принадлежит знаменитый стихотворный трактат “Главы о прозрении истины” (У чжэнь пянь), продолжающий традицию “Цань тун ци” Вэй Бояна и ставший основополагающим сочинением по методологии “внутренней” алхимии.

После завоевания Северного Китая чжурчжэнями и установлением Южной Сун в Цзяннани (к югу от Янцзы) традиция “внутренней” алхимии оказалась связанной с югом Китая, тогда как в даосизме на севере в XII—XIII вв. происходит бурное движение, названное Кубо Норитада “даосской реформацией” и приведшее к образованию новых школ, определивших облик даосизма вплоть до настоящего времени.

Эти школы тоже уделяли значительное внимание “внутренней” алхимии и также возводили себя к Люй Дунбиню. Поэтому после завоевания всего Китая монголами в конце XIII в., а затем воцарения национальной династии Мин в 1368 г. реформированные школы и близкая им по тенденции южная “внутренняя” алхимия (получившая к этому времени название “цзинь дань дао” — “путь золотого эликсира”) стали рассматриваться как северная (бэй цзун) и южная (нань цзун) школы единого направления. Как таковые они противопоставлялись старым школам, прежде всего традиции “Небесных наставников”, тоже локализовавшейся на юге и поэтому иногда также называемой в поздних текстах “южной школой”.

Таким образом, к XI—XII вв. в даосизме наметилась принципиально новая тенденция развития, которая вела, с одной стороны, к подчеркиванию индивидуального совершенствования (в отличие от общинного идеала “Небесных наставников”) роли нравственного совершенствования и медитативной практики при соблюдении монашеских обетов, а с другой — к созданию предпосылок появления популярных форм даосизма XIV—XVI вв. Даосизм нашел отражение в “благих книгах” (шань шу), первая и наиболее знаменитая из которых, “Тай шан гань-ин пянь” (“Главы Высочайшего [Лао-цзюня] о воздействии и отклике”), появилась в сунский период и стала активно распространяться по приказу южносунского императора Ли-цзуна в 1230 г. По существу, она лишь на даосский манер переосмысливает буддийское учение о карме, заменяя принцип “причина-следствие” традиционной китайской моделью “воздействие-отклик”. Вместе с тем ее морализирующий дидактический характер и обращенность к самым широким слоям общества сигнализируют о начале нового этапа истории даосизма.

Другой аналогичный пример — знаменитая “Гун-го гэ” (“Таблица заслуг и проступков”), приписываемая тому же Люй Дунбиню. “Гун-го гэ” представляет собой своеобразный список всевозможных поступков с их оценкой. Например: “Хорошее поведение и работа, чтобы доставить удовольствие родителям, — одна заслуга каждый день, ...отъезд из дома, где покинуты престарелые родители, — десять грехов” (перевод (“Гун-го гэ” см.: Виегер Л., 1927, с. 579—588). Перечисленные поступки могли действительно записываться в виде таблицы, благодаря которой благочестивый мирянин мог каждый день сводить “дебет и кредит” своих заслуг и прегрешений, следуя примеру купцов и торговцев, столь процветавших в сунский и танский период.

К XII в. завершается также формирование даосского пантеона, главной персонификацией Дао в котором навсегда стал Юй Хуан шан-ди — “Нефритовый августейший верховный император”, впервые упомянутый в конце IX в. Люй Юнчжи, невежественным даосским наставником генерала Гао Пяня, а в XI в. провозглашенный верховным божеством императорами сунской династии, свято верившими “откровениям” своих даосских советников.

И, наконец, в XI—XII вв. происходит расцвет неоконфуцианства, раз и навсегда оттеснившего даосизм и буддизм в сфере идеологии в последующий период. Вместе с тем хорошо известны даосские истоки многих неоконфуцианских построений, а анализ идеологической ситуации эпохи, как отмечалось выше, убеждает в том, что и даосизм, и

неоконфуцианство развивались в одном и том же русле, будучи элементами единого историко-идеологического процесса в Китае.

Подводя итог всему сказанному выше, можно отметить, что рассматриваемый период VII—XII вв. разделяется еще на два этапа истории даосизма:

1) VII—IX вв., когда, по существу, продолжается развитие, интеграция и расцвет школ, сложившихся в предыдущий период, и полностью развертываются потенции развития даосизма в дотанский период: влияние буддизма, оформление института монашества, создание философских текстов, продолжающийся расцвет “внешней” алхимии.

2) X—XII вв., когда начинается постепенный переход к следующему периоду истории даосизма и закладываются предпосылки для “даосской реформации” на севере Китая в XII—XIII вв. Тенденции к этому проявились в росте влияния “внутренней” алхимии с ее созерцательностью, интроверсией, подчеркиванием индивидуального нравственного совершенствования над магической литургикой общинного даосизма и с обращенностью с проповедью морали к широким массам верующих.

Однако оба эти этапа объединяются в один общий период истории даосизма ввиду преобладания единых тенденций развития даосизма в VII—XI вв. (для юга — XII), тогда как различия существуют пока в большей степени в тенденции.

13 Здесь излагается очень важное для всей китайской философии учение о гармонии всего сущего (прежде всего, универсальной космической Триады — Неба, Земли, 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 Чжуан-цзы. 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 естественной природной взаимосвязи. Подробнее см.: Кобзев А. И., 1983, I, с. 234—237.

14 “Три насущных” — уши, глаза и рот (сань яо), т. е. основные органы чувственного восприятия.

15 Эта фраза пропущена в редакции Ли Цюаня, Дао цзан ПО.

16 Имеются в виду Небо, Земля и Человек.

17 Здесь заканчивается ряд редакций “Иньфу цзина” (в частности, Дао цзан 111 и Дао цзан 119). Ли Цюань (Дао цзан ПО) 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” (иш 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”) противопоставляются созерцанию “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 (“Сицы чжуань”, ч. I, § 4) говорится о должном созерцании Небесных писем и Земных принципов.

Данный пассаж (прежде всего интерпретация слова “у” — вещь, объект, как “ши” — дело) указывает на правоту А. И. Кобзева, сближающего эти два понятия (см.: Кобзев А. И., 1983, I, с. 91—94).

18 Восемь триграмм (ба гуа)— комбинации непрерывных (ян) и прерывистых (инь) черт “Книги Перемен”, символизирующих определенные состояния пневы (ци), рассматривались также как “восемь образов”, появляющихся в процессе космогенеза. Знаки “цзя 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.

19 Заключительного фрагмента 9 третьей главы “Иньфу цзина” в редакции Ли Цюаня нет. Надо отметить, что в своих кратких комментариях к заключительным строкам трактата Ли Цюань лишь “цитирует” своих псевдопредшественников: Чжан Ляну, Чжугэ Ляна и др. Это еще больше усиливает впечатление, что первоначальный “лицюаневский” текст не имел этого завершения, добавленного другими комментаторами позднее. Это впечатление усугубляется еще и 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, пять и особенно в четыре иероглифа.

6. □ “□ ” □ □ □

В XII в. на севере Китая начинается мощное даосское движение, приводящее к появлению новых школ, завершивших в основном всю многовековую эволюцию даосизма и определивших его современный облик.

Северная часть Китая находилась в это время в большей своей части под властью чжурчжэньской (протоманьчжурской) династии Цзинь (1115—1234 гг.). Основанная чжурчжэньским правителем Агудой (цзиньский Тай-цзу), она быстро подчинила себе подавляющую часть территории Северного Китая, заставив сунский двор бежать на юг от Янцзы, что положило начало династии Южная Сун (1127—1279 гг.), находившейся в достаточно сильной зависимости от северного врага.

К этому времени Северный Китай начал утрачивать позиции лидирующего экономического региона страны, но все еще оставался весьма развитым районом. Бурный рост городов в XI— XII вв., хотя и не сделал города экономическими центрами и не превратил горожан в особое сословие типа западных бюргеров, тем не менее, безусловно, способствовал росту своеобразной городской культуры. Рост торговли привел к значительным социальным последствиям, нашедшим косвенное отражение в религиозных представлениях: так, вышеупомянутые “Гун-го гэ” во многом возникли благодаря влиянию купеческих операций и подсчета “дебет-кредит”, причем широкое их распространение относится именно к XI в.

Следовательно, причины возникновения новых школ можно суммировать так:

1) Пострадавшие во время войн XII в. города на севере тем не менее оставались важными административными, торговыми и культурными центрами. Между тем все старые школы даосизма (и прежде всего “Небесные наставники”) ориентировались на сельскую общину или чиновничество. Поэтому назрела естественная потребность в такой модификации даосизма, которая бы непосредственно выражала мироощущение новых социальных групп, возникших в средневековом китайском городе.

2) С другой стороны, бесчисленные опустошения, причиненные северу страны во время бесконечных войн, рост нищеты” голод и эпидемии требовали в качестве компенсации

религию, обращаясь не к общине в целом и не к узкому кругу монахов, а к максимально широкой аудитории, причем эта религия должна была, помимо идеала бессмертного-сяня, предложить доктрину универсального спасения и, следовательно, социологию более разработанную, чем в старых даосских школах.

3) В самом даосизме под стимулирующим влиянием буддизма происходил постоянно усиливающийся процесс окончательного организационно-институционального оформления, основанного на полном санкционировании института монашества— единственной группе духовенства, способной к роли носителя организованного начала и консолидации даосизма как религиозного направления.

Поэтому наряду с чисто идеологическими причинами развития данного института (влияние буддизма и связанной с ним ценностной шкалы) четко просматривается и их социальная подоплека, основанная на постоянном росте консолидации и организационной определенности в даосизме. При этом буддизм, в свою очередь, стимулировал данную тенденцию, выступая своеобразным катализатором этого процесса, начиная с появления Дао цзана, смоделированного по буддийскому образцу (и маркировавшего качественный рост самосознания носителей даосской традиции и их самоопределения в качестве таковых), и кончая появлением даосских монастырей с их регламентациями и иерархией.

4) XII—XIV вв. — завершающий период в формировании китайского этноса и традиционной китайской культуры. Собственно говоря, большая часть того комплекса материальных и духовных факторов, воспринимаемых современным исследователем в качестве “традиционной китайской культуры”, окончательно складывается именно в это время, и последующая история Китая, вплоть до периода социальных революций XX в. и технической модернизации, начавшейся вследствие проникновения в страну иностранного капитала, ничего принципиально нового в нее не вносит.

Именно после этого периода начинается эпоха стагнации в смысле исчерпания принципиально творческих потенций данной, культуры и тех социально-экономических отношений, на которых она базировалась. Конечно, китайская культура могла еще породить такие феномены, как минское неоконфуцианство или цияская филология, но это были или последние штрихи к уже написанной картине, или актуализация каких-то уже существующих потенций, ничего принципиально в структуре культуры не меняющая и за ее рамки не выходящая, а, следовательно, и лишенная творческого импульса, характерного для ханьского и даже сунского периода, хотя последний уже в большей степени озабочен синтезом, чем творчеством, даже одетым в какие угодно одежды “возвращения к древности”.

Собственно, все сунское неоконфуцианство, будучи явлением принципиально новым, тем не менее выполняло прежде всего функции синтеза культуры, что и обеспечило его последующее лидерство в качестве своеобразной “суммы” верхнего пласта китайской духовной культуры.

Следовательно, эпоха диктовала синтез, и даосизм также предпринял свою попытку такой синтез дать, тем более, что в течение всей своей истории он постоянно выполнял функции посредника между народной и институционализированной религией правящих классов, между буддизмом и китайской культурой и т. д., и т. п. Именно эта задача и встала перед новыми даосскими школами, осуществившими свой вариант синтеза под эгидой даосизма подобно тому, как неоконфуцианцы создали свой под эгидой “учения совершенномудрых”.

Прежде чем перейти к конкретному историческому материалу, представляется возможным сразу же сказать о том, как “даосская реформация” (термин Кубо Норитада) справилась с этими задачами.

Из трех созданных в XII—XIII вв. северокитайских школ (“тай и цзяо” — “Учение Великого Одного”, “чжэнь да дао цзяо” — “Учение Истинного Великого Дао” и “цюань чжэнь цзяо” — “Учение Совершенной Истины”) только последняя оказалась долговечной и жизнеспособной, являясь в настоящее время наиболее распространенным направлением даосизма в КНР и Сянгане (Гонконге).

Школе “цюань чжэнь” удалось создать такой вариант даосизма, который был ориентирован одновременно и на монашескую общину, и на широкие слои мирян. Это учение разработало свой вариант сотериологии — более универсалистский, чем у старых школ, однако во многом “буддизированный”, что предопределило большую популярность собственно буддийского учения о спасении.

Доктрина “цюань чжэнь” окончательно санкционировала институт монашества, потребовав от всех “дао ши” своей школы обязательного принятия монашеского обета и подчинения правилам монастырской дисциплины. Это, по существу, завершило процесс институционализации даосизма, хотя последняя осталась далеко не полной.

Во-первых, так и не появился единый религиозный центр не только для всего даосизма, но и даже для школы “цюань чжэнь”, как не появилось и единого главы направления. Школа существовала в виде отдельных “субнаправлений” со своими монастырями, абсолютно не зависимыми друг от друга единицами. Монастырь же был и единственным носителем иерархичности.

Провозгласив лозунг “три религии пребывают в единстве” (сань цзяо хэ и) в качестве одного из основополагающих принципов своей доктрины, школа “цюань чжэнь” смогла осуществить культурный синтез под своей эгидой лишь на доктринально-культурном уровне, причем подчас вместо синтеза наличествовал обыкновенный синкретизм.

Что касается философского дискурса, то он не получил в школе “цюань чжэнь” какого бы то ни было распространения, оставшись монополией неоконфуцианства, что лишило школу поддержки представителей образованной элиты и конкурентоспособности относительно неоконфуцианства.

Победу последнего обусловила и непосредственная его-связь с проблемами управления государством, что делало его вполне приемлемым для правящей бюрократии. Вместе с тем даосизму XII—XIII вв. (и прежде всего школе “цюань чжэнь”) удалось стать ядром складывания позднесредневекового религиозного синкретизма, религии широких народных масс Китая вплоть до новейшего времени. И этот синкретизм в целом был окрашен в даосские тона.

Таким образом, окончательно уступив неоконфуцианству сферу философии и место официальной идеологии, даосизм победил в религиозном синкретизме народных масс, еще раз подтвердив свое право на титул “национальной религии” Китая. Конечно, само учение “цюань чжэнь” имело мало общего с крестьянскими синкретическими культурами, но само их складывание, восприятие народом персонажей своего пантеона, равно как и его представление о религиозных нормах, было стимулировано синкретизмом движения “цюань чжэнь”, давшего мощный стимул формированию позднего синкретизма л

своеобразную парадигму такового. И он складывался именно на даосской, а не на буддийской или иной основе.

Однако по мере становления этих синкретических культов влияние собственно даосизма падало и монастыри “цюань чжэнь” постепенно превратились в малопосещаемые самодовлеющие и замкнутые центры идущего к закату даосизма. Этот закат был ускорен и тем, что с завершением формирования неоконфуцианства даосизм окончательно утратил свою монополию на натурфилософию и философскую онтологию в рамках традиционной китайской философии. С XIV в. безусловным лидером интеллектуальной жизни страны становится неоконфуцианство.

Первым из “новых школ” появилось “учение Великого Одного” (тай и цзяо), основанное около 1138 г. Сяо Баочжэнем (родом из провинции Хэнань). Он стал проповедовать веру в целительную силу заклинательных текстов и талисманов, известных под названием “Тай и сань юань фа лу” (Талисман способа Великого Одного трех начал), и основной целью его было занятие целительством с помощью своей “духовной силы” (лин нэп). Казалось бы, что в этом ничего нового нет, - ибо еще основатели “тай пин дао”, да и большинства других даосских мессианских движений занимались целительством, считавшимся одним из важнейших проявлений харизмы лидера.

Однако в отличие от множества бродячих целителей и даже лидеров в основном стихийно складывавшихся даосских движений Сяо Баочжэнь, во-первых, стал ориентироваться сразу же на создание религиозной организации, базирующейся на основе храма данной школы (тай и тан — храм Великого Одного), а во-вторых, не ставил единственной целью своей целительской практики лишь привлечение верующих к своему учению.

Он проповедовал оказание помощи как можно большему числу людей, сразу же отказываясь от установки на сектантскую замкнутость и претендуя на создание массового религиозного направления. Это стремление к созданию именно организации было закреплено и тем, что, начиная со второго патриарха, руководители школы принимали фамилию своего основателя (Сяо), утверждая таким образом принцип преемственности традиции, подчеркивавшийся доктриной “наследования” духовных сил основателя через данный акт.

Практика принятия патриархами школы фамилии основателя, с одной стороны, имитировала “Небесных наставников”, носивших фамилию Чжан в качестве потомков Чжан Даолина, а с другой — буддийских монахов, которые еще со времени Дао-аня (IV в.) при пострижении принимали фамилию Ши (от китайского Шицзямуни, т. е. Шакьямуни), что символизировало как бы их становление сынами Будды.

Вместе с тем следует отметить, что если у “Небесных наставников” ношение фамилии Чжан объяснялось кровным родством с основателем, то здесь оно заменено “духовной преемственностью”, своего рода передачей “благодати” достойнейшему, что также указывает на качественно иной характер-школы Великого Одного.

Что касается самого названия школы, то оно восходит к популярному еще с ханьских времен культу астрального божества Тай-и (звезда, “противоположная” по своему местоположению Полярной звезде), игравшему очень большую роль, в даосизме. Кроме того, в название базового текста школы входит название “Сань юань” — три источника, под которыми понимаются духи-чиновники неба, земли и воды, т. е. верха, центра и низа, что указывает на веру последователей “тай и цзяо” в космический источник их харизмы,

проистекающей из всех божественных сил мироздания (Кубо Норитада, 1980, с. 295—296).

И цзиньская, и юаньская (монгольская) династии покровительствовали новой школе. Патриархи неоднократно призывались ко двору и имели возможность проповедовать там и “демонстрировать” свои силы.

Так, в 1246 г. четвертый патриарх “тай и цзяо” Сяо Фудэо проповедовал наложнице монгольского императора Угэдея (юаньский Тай-цзун), в 1252 г. еще раз был призван ко двору-Мункэ (юаньский Сянь-цзун), а седьмой патриарх был в 1324 г. награжден почетным титулом, несмотря на осуществлявшиеся тогда монголами гонения на даосизм.

Смутное время с бесконечными войнами и разорениями крестьянства также способствовало популярности школы, делавшей упор на милосердие и помощь всем людям, независимо от их социального положения среди широких народных масс. Тем не менее после восьмого патриарха сведения о “тай ш цзяо” исчезают, и школа прекращает свое существование к середине XIV в. Во многом это произошло из-за конкуренции со стороны новых, более развитых школ даосизма, появившихся вскоре после создания этой первой даосской “реформированной” школы.

Характеризуя в целом “тай и цзяо”, следует отметить, что-она была еще очень тесно связана со старым даосизмом, прежде всего с его харизматическими течениями, хотя и была полностью лишена мессианских интенций (что, вероятно, способствовало ее признанию правительством).

Серьезной слабостью этого направления было практически полное отсутствие сотериологии (как в старом — учение о сянх-бессмертных, так и в новом варианте), замененной учением о целительской силе адептов “тай и цзяо” (подробнее см.: Чэнь Юань, 1962, с. 110—149; Ёсиока Еситоё, 1970, с. 142—144; Кубо Норитада, 1980, с. 295—301).

Следующей новой школой было “Учение Истинного Великого Дао” (чжэнь да дао цзяо). Само это наименование не было, впрочем, самоназванием школы, а было присвоено ей монгольским императором Мункэ (Сянь-цзуном) в знак особого благоволения. Ее основателем был Лю Дэжэнь (1123—1180 гг.), уроженец провинции Шаньдун. Согласно легенде, в 1142 г. некий бессмертный вручил ему наставление под названием “Наставление о Сокровенном Тайном Дао” (Сюань мяо дао цзяо), положенное в основу новой традиции.

Последователи этой школы также занимались целительством, однако в отличие от школы “тай и” данная традиция письменно зафиксировала свои принципы, выходящие за рамки одного целительства и предполагавшие более широкую программу и уровень рефлексии. Девять основных принципов вкратце сводятся к следующему.

- 1) Следует относиться к другим, как к самому себе, и избегать дурных аффектов, направленных на ближних.
- 2) Следует быть преданным государю, почтительным к родственникам и искренним с другими людьми. Необходимо воздерживаться от злословия.
- 3) Следует очищать сердце от страстей и помыслов разврата.

- 4) Следует удаляться от власти и богатства и жить своим трудом.
- 5) Не следует привязываться к вещам, ибо подобная привязанность порождает разбойные помыслы.
- 6) Следует воздерживаться от употребления вина, быть умеренным в еде и одежде, довольствоваться малым.
- 7) Следует избавляться от эгоизма, искоренять представление о независимом существовании своего “я” и стремиться к единству с другими людьми.
- 8) Не полагаться на силу. Избегать самодовольства и гордыни.
- 9) Сердце должно быть уравновешенным. Полагающийся только на собственные силы терпит поражение (Шу Лю чжэнь жэнь ши — “Записанные деяния праведника Лю”).

Эти девять заповедей при всей их простоте и тривиальности свидетельствуют о радикальном сдвиге в даосской системе ценностей, ибо уже не магия, алхимия или символизм литургии оказываются в центре внимания, а определенные этические нормы, в прошлом мало интересовавшие даосов как носителей традиции с весьма архаическими корнями.

Более того, эти заповеди предназначались не для отшельников в горном уединении и не для “добродетельного государя”, а для любого мирянина, крестьянина или горожанина, что указывало на стремление даосизма к расширению своей социальной базы. И если раньше подобные предписания появлялись в даосских текстах, то они были внешними для них, сигнализировали лишь о влиянии конфуцианской этики, остававшейся в китайской традиции монополярной сферой традиции “совершенномудрых”. Теперь ситуация радикально изменилась и этика оказалась в самом центре внимания даосских “реформаторов”.

Новая школа также пользовалась благосклонным расположением властей. В 1167 г. цзиньский император-Ши-цзун пожаловал Лю Дэжэню титул “праведника (совершенного, истинного человека) с восточного холма” (дун юэ чжэнь жэнь), а Мункэ даровал пятому патриарху школы Ли Сичэну титул “праведника Великого Сокровенного” (тай сюань чжэнь жэнь) и дал школе закрепившееся за ней название.

В это же время у южной стены монгольской столицы в Китае Даду (Пекин) строится монастырь этой школы под названием “Храм небесной драгоценности” (Тяньбао гун) и в каждом округе назначается даос-чиновник для управления общинами верующих. Однако после смерти в 1299 г. девятого патриарха Юэ Дэвэня школа приходит в упадок и к середине-XIV в. исчезает (Чэнь Юань, 1962, с. 81—109; Ёсиока Еситоё, 1970, с. 144—146; Кубо Норитада, 1980, с. 301—307).

Оценивая школу “чжэнь да дао цзяо”, следует отметить, что, подобно своей предшественнице, ее даосизм имел фрагментарный характер и ей не удалось создать направление, переосмыслившее в свете изменившейся эпохи всю систему даосского учения, религиозной практики и организационных принципов. Эту задачу выполнила школа “Учения совершенной истины” (цюань чжэнь цзяо), ставшая главным, а со временем и единственным представителем “реформированного” даосизма и наиболее распространенным направлением даосизма в Китае-вплоть до настоящего времени.

Основатель школы “цюань чжэнь” Ван Чунъян (1113— 1170) родился в деревне Давэйцунь уезда Сяньян провинции Шэньси. Легенда рассказывает, что в 1159 г. он встретился в харчевне с неким необычным человеком, который оказался бессмертным Люй Дунбинем. Под влиянием беседы с ним Ван Чунъян стал даосским монахом. Впоследствии на месте этой легендарной встречи был воздвигнут монастырь “Встречи с бессмертным” (Юй сянь гун), ставший одним из центров новой школы.

В 1167 г. Ван Чунъян покинул свою родину и отправился на восток, в Шаньдун (уезд Нинхай), Там он начал активно проповедовать свое учение. Здесь же у него появились и первые ученики, в том числе и преемник, второй патриарх школы Ма Тун (Ма Даньян, 1123—1183). К моменту смерти Ван Чунъяна ему удалось создать прочную и быстро расширяющуюся религиозную организацию, охватившую своим влиянием весь Шаньдунский полуостров.

Вскоре сложилась и иерархия школы, а первые семь учеников Ван Чунъяна получили титул “семи праведников” (совершенных людей — ци чжэнь жэнь). Это были: Ма Даньян, Тан Чанчжэнь, Лю Чаншэн, Цю Чанчуне, Ван Юйян; Хао Гуаннин и Сунь Цинцин. К началу XIII в. школа “цюань чжэнь” распространилась по всему Китаю.

Основные принципы школы сформулированы Ван Чунъяном в кратком сочинении “Пятнадцать частей, устанавливающих учение” (Ли цзяо ши у лунь) (ДЦ, т. 989, разд. “Чжэн и бу”, с. 1- 5а). К этому памятнику и следует теперь обратиться.

Его содержание сводится к перечислению и краткому разъяснению пятнадцати конституционных принципов нового учения.

1. Монастырская жизнь (чжу ань).

Все “дао ши” новой школы должны вести гармоничную и умиротворенную жизнь в стенах даосской обители, поскольку подобный образ жизни способствует гармонии телесных и духовных начал и ведет к обретению Дао.

2. Свободные (“облачные”) странствия (юнь ю).

Даосы школы “цюань чжэнь” должны периодически странствовать по всему государству.

Ван Чунъян указывает на отличие их странствий от мирских путешествий, предпринимаемых с целью посещения достопримечательностей или наслаждения красотами природы. Напротив, даосское странствие необходимо для посещения различных даосских учителей с целью получения наставлений и совершенствования в разных монастырях.

3. Изучение текстов (сюэ шу).

Изучение текстов необходимо для обретения мудрости и совершенствования духа.

Наиболее важными текстами школа “цюань чжэнь” признавала “Дао-дэ цзин”, “Книгу о чистоте и покое” (Цин цзин цзин), “Иньфу цзин”, а также буддийскую “Праджняпарамита хридая сутру” (Сутру сердца праджня-парамиты) и конфуцианскую “Книгу сыновней почтительности” (Сяо цзин). Изучение текстов должно сопровождаться активным освоением их содержания и интериоризацией последнего в процессе религиозной практики.

4. Приготовление лекарств (хэ яо).

Школа “цюань чжэнь” придавала большое значение изготовлению лекарств растительного и минерального происхождения из арсенала традиционной фармакопеи.

Лекарства такого рода рассматривались как квинтэссенция пневм природы (“совершенная пневма гор и вод, квинтэссенция трав и деревьев” — шаньюй чжи сюци, цаому чжи цзинхуа) предназначались как для помощи больным мирянам, так и членам самого монашеского сообщества. Лечение больных рассматривалось в соответствии с давней даосской традицией как одно из проявлений харизмы “даомни”, теперь приобретшей оттенок дел милосердия и помощи страждущим.

5. Отшельническая жизнь (лунь гай цзао).

Пребывание в уединенном месте с целью самосовершенствования.

В традиции укоренилось иное понимание этого принципа как сугубо интровертивной установки на самоуглубление и отказ от привязанности к внешним объектам как предметам чувств.

6. Единение с Дао (дунь хэ дао бань).

Достижение состояния отношения к другим, как к самому себе. Просветление сердца для обретения мудрости и воли к соединению с Дао.

Отсюда проистекает способность противодействовать влечению чувств (бу шунь жднь цин).

Попутно отметим, что Характерная для неоконфуцианцев оппозиция “природная сущность” (“небесный принцип”) — “чувства” (“человеческие страсти”) с этого времени становится присущей и даосизму.

7. Практика медитативного самоуглубления (лунь да цзо).

Ван Чунъян разграничивает обычную практику сидячей медитации (“цзин цзо” в неоконфуцианстве, “цзо чань” в чаньском буддизме) от подлинно даосской медитации (чжэнь цзо).

Последняя определяется им как постоянная, в независимости от формы деятельности и положения тела (сидение, лежание, хождение) сосредоточенность, “непоколебимая, как гора Тайшань”, сопровождаемая полным отвлечением чувств от предметов чувств. Таким образом, говорит Ван Чунъян, хотя тело и находится среди пыли мирской, дух пребывает в сфере святых бессмертных.

8. Нисхождение сердца (лунь цзян синь).

Еще один вид медитативной практики, заключающийся в достижении полного контроля над психикой, ее постоянной фиксации на единственном объекте (“сердце уже не может пасть” — синь бу кэ цзян) и, в конечном итоге, в искоренении “различающей мысли” и уничтожении оппозиции “внешнее-внутреннее” (субъект-объект).

9. Плавка природной сущности (лунь лян син).

Подобно неоконфуцианцам, Ван Чунъян квалифицирует природную сущность человека как формообразующее квазиидеальное начало “ли” (“принцип”). Практика “плавки” должна привести к ее полному “высветлению” и гармонизации ее соотношения со “вторичными” психофизическими параметрами.

10. Гармонизация пяти видов пневмы (лунь пипэй у ци).

Этот вид религиозной практики дополняет предыдущий и непосредственно обуславливает последующий. Если выше говорилось о “высветлении” природной сущности как рационального начала, то теперь речь идет об упорядочении виталистически-энергетического пневменного (ци) начала. По существу, здесь говорится уже о чистой и вполне традиционной “внутренней алхимии” (“нэй дань”), о чем свидетельствует и употребляемая терминология (“свинец”, “ртуть”, “сведение пяти пневм воедино в центральном дворце” и т. д.). Гармонизация пяти (по числу первостихий) пневм ведет к созданию “бессмертного тела” (сянь шэнь), позволяющему адепту одновременно находиться в миру и пребывать в небесных сферах бессмертных.

11. Сведение к изначальному единству природной сущности и жизненности (лунь хунь син-мин).

Завершение реализации практики, описанной в пунктах 9—10, приводящей к полному единению духовной природной сущности (син) и пневменной жизненности (мин) и гарантирующей, по учению “цюань чжэнь”, вечность и совершенства человека как психофизического микрокосма.

Принцип “одновременного совершенствования природной сущности и жизненности” (син-мин шуан сю), предложенный в XI в. Чжан Бодуанем, со времени Ван Чунъяна становится центральным положением даосской психофизиотехники.

Здесь же Ван Чунъян цитирует “Иньфу цзин”, указывая на генезис своего учения.

12. Путь совершенномудрия (лунь шэн дао).

Этот принцип указывает на стремление Ван Чунъяна поднять социальную значимость даосизма, превратив его из религии или сугубо индивидуального спасения, или общинного ри-туализма в религию универсалистской ориентации. Подвиг даоса, стремящегося творить добро всем существам и спасти их, требует постоянного усердия и непрекращающихся усилий и является общественно значимым — такова здесь основная мысль Ван Чунъяна.

Ее подчеркивает и термин “шэн дао” (“путь совершенно-мудрых”), давно уже ставший специфическим обозначением конфуцианства. Ван Чунъян вновь подчеркивает одновременную причастность адепта миру сакрального и профанного во имя спасения последнего.

13. Преодоление трех миров (лунь чао сань цзе).

Термин “три мира” и вся связанная с ним концепция заимствуются непосредственно из буддийской космологии. Характерно, что теперь достижение состояния бессмертного трактуется как аналог “освобождения из сансары”, а сам статус бессмертного при сохранении традиционно даосского натурализма и психосоматического органицизма все

больше напоминает некое особое состояние психики, достижимое адептом в процессе индивидуальной практики, превращаясь в своеобразный аналог буддийской нирваны.

Ван Чунъян утверждает, что избавление от различающей мысли и эгоцентрированной рефлексии (ванлюйнянь) приводит к преодолению “мира желаний” (юй цзе), избавление от привязанности к объектам и полное уничтожение объектного содержания психики (ван чжу цзин) ведет к преодолению “мира форм”, а освобождение от всех сущностных характеристик (знаковости) и постижение пустотности сущего как совокупности самодостаточных единичностей (бд чжао кун цзянь) — к преодолению “мира Отсутствия форм” и обретению состояния “сферы нефритовой чистоты” (юй цин чжи цзин) и бессмертия.

14. Пестование закона тела (лунь шэнь чжи фа).

Бессмертный, обретший мир “нефритовой чистоты”, пребывает в лишенном какой-либо оформленной телесности и пространственных характеристик всепроникающем “теле закона” (фа шэнь, дхармакая). Это последний плод единения с Дао.

15. Покидание суетного мира (лунь ли фань ши).

Здесь Ван Чунъян вновь в полной мере проявляет субстратный даосский натурализм, не уничтоженный окончательно мощным буддийским влиянием, отразившимся в последних двух пунктах. Он утверждает, что спасение из мира “пыли и грязи” не имеет ничего общего с прекращением физического существования и с обособлением от этого мира.

Ван Чунъян сравнивает тело с корнем, а психику (сердце) с цветком лотоса. Подобно тому, как корень лотоса погружен в грязь, а цветок возносится в пустоту воздушного пространства (гэнь цзай ни эр хуа цзай сюй кун), тело обретшего Дао человека живет в мирской суете, а его сердце пребывает в сфере совершенномудрия (дэ дао чжи жэнь шэнь цзай фань эр синь цзай шэн цзин). Считающие же иначе (а следовательно, и отрицающие универсалистские сотериологические интенции даосизма) называются Ван Чунъяном “великими глупцами, не достигшими истинного принципа Дао”.

Таково основное содержание основополагающего сочинения школы “цюань чжэнь”, представляющего ее своеобразный символ веры.

Обращает на себя внимание структура 15 статей Ван Чунъяна. Первые пять из них связаны с раскрытием норм монашеской жизни и посвящены собственно дисциплинарному ее аспекту. Следующие пять статей относятся исключительно к практике даосской психофизиотехники, и последние пять (причем пункт 11 выполняет функцию связующего между второй и третьей пятеркой) описывают сотериологическую прагматику даосского пути адепта “цюань чжэнь”.

Можно предположить, что образцом для Ван Чунъяна здесь послужило буддийское разделение Благородного Восьмеричного Пути (арья аштанга марга) на три этапа: шила (нравственность, соблюдение заповедей), самадхи (медитативное сосредоточение) и праджня (мудрость), что хорошо соотносится с принципиальным и рефлексивным синкретизмом учения этой школы. Вместе с тем в структуре “пятнадцати статей” четко отразилась и традиционная китайская нумерология, а именно такой ее широко распространенный принцип, как построение текста трижды воспроизведенных пятеричных блоков (сань у), хотя здесь этот принцип присутствует лишь в своем линейном аспекте.

Переходя к содержательному анализу текста, прежде всего необходимо отметить следующее.

В основополагающих принципах учения “цюань чжэнь” отчетливо присутствует влияние чаньского буддизма, выразившееся в подчеркивании примата медитации над другими видами даосской религиозной практики. При этом традиционной сидячей медитации “цзо чань” противопоставляется постоянная сосредоточенность, не опосредуемая какими-либо особыми “ритуальными” формами деятельности и практикующаяся постоянно, независимо от совершаемых действий. Проявилось учение школы “чань” и в учении о “мирской святости” и одновременном пребывании в мирах сакральном и профанном.

Все это дало также возможность называть “цюань чжэнь” “даосским чань” или чань-даосизмом (дао цзяо чань). Пожалуй, появление школы “цюань чжэнь” маркирует собой верхний синхронный срез влияния буддизма на даосизм, однако это влияние во многом имело вторичный и опосредованный характер.

Дело в том, что буддизм, столь активно влиявший на дао сизм в средние века, сам уже был во многом буддизмом “дао сизированным”, причем эта “даосизация” была естественным следствием китаизации буддизма, предельным случаем которой был чань-буддизм.

Таким образом, важной характеристикой даосизма “цюань чжэнь” является его синкретический характер, хорошо осознаваемый и адептами этого направления, поскольку они выдвинули лозунг сущностного единства трех религий Китая (сань цзяо и, сань цзяо вэй и). Само по себе учение о единстве “трех религий” восходит еще к периоду рецепции буддизма в Китае, где оно, по существу, означало единство буддизма и собственно китайской традиции. Однако только при Сун оно приняло свои классические формы, а законченность обрело как раз в даосизме “цюань чжэнь” и последующих религиозных движениях периода Мин (1368—1644).

Интересно, что пропагандистами единства “трех религий” выступали именно даосы, поскольку и конфуцианцы и буддисты склонны были смотреть на него как на ересь. Это отражало синтезирующие интенции даосизма, стремившегося в силу своей специфики к превращению в основную консолидирующую силу во все более набиравшем силу процессе религиозной унификации.

Действительно, завершение формирования китайского этноса и основных параметров его духовной культуры к XIV в. приводит к выходу на первый план в религиозной жизни страны синкретических образований. Стать ведущей и структурообразующей силой в этом процессе было основной целью даосизма, которую во многом и реализовала доктрина школы “цюань чжэнь”, хотя в сфере философского дискурса и идеологической ортодоксии лидерство осталось за неоконфуцианством.

Включение в состав канонического корпуса школы наравне с даосскими конфуцианских и буддийских текстов достаточно четко свидетельствует об этом. Введение “Книги сыновней почтительности” также говорит о стремлении лидеров “цюань чжэнь” к даосской сакрализации конфуцианской этики в связи с обращенностью к широкому кругу верующих.

К началу XIII в. формируются основные подшколы “цюань чжэнь”, перед названием которых непременно ставится иероглиф “три религии” (например, “Сань цзяо цзинь лян хуэй” — “Общество золотого лотоса трех религий”), а в их пантеоне равное место занимали даосские божества, бессмертные, будды и бодхисаттвы.

Радикально переосмысливается и сотериология даосизма. Постепенно нараставшая спиритуализация идеала бессмертного привела к тому, что отныне под бессмертием понимается своего рода духовное освобождение, обретаемое при жизни, а не после смерти, и изменение самого статуса существования. Момент бессмертия тела как субстрата духовного начала человека не отрицается прямо (и даже упоминается в пункте 15) сочинения Ван Чунъяна. Его отрицание означало бы разрыв с такой базовой характеристикой даосизма, как натурализм, но он, тем не менее, отходит на задний план.

С этим связана и реинтерпретация “освобождения от трупа” (ши цзе), которое понимается как достижение “полного” бессмертия в новом теле после физической смерти “плотского” тела (своеобразный аналог буддийского разграничения между упадхишеша и анупадхишеша нирваной).

В школе “цюань чжэнь” бессмертными считались поэтому все ее канонизированные патриархи, несмотря на факт их физической смерти. Вместе с тем реликтом старого даосизма осталась вера в возможность встречи с бессмертными, в один определенный праздничный день якобы посещающих монастыри школы “цюань чжэнь”.

Говоря о даосском генезисе этой школы, нельзя не обратить внимания на связь ее с маошаньской традицией, тенденция которой (прямот созерцательности над овнешвленной литургической обрядностью, стремление к отшельничеству и индивидуальному совершенствованию, появление celibата, спиритуализация идеала бессмертного) приобрела в новом даосизме концентрированное выражение. Об этом свидетельствуют и многочисленные частные детали: использование Ван Чунъяном специфически маошаньской терминологии, восходящей к “Чжэнь гао” Тао Хунцина, признание в качестве верховных божеств — персонифицированных аспектов Дао маошаньской триады “трех чистых” (сань цин цзунь) небес “Высшей Чистоты” (Юаньши Тяньцзунь, Тайшан Даоцзюнь и Тайшан Лао-цзюнь) и т. п.

Основанная Ван Чунъяном школа быстро распространила свое влияние по всему Северному Китаю, превратившись в мощную идеологическую силу. В начале XIII в. ее лидеры предприняли также попытку стать официальной идеологией укреплявшейся империи Чингиз-хана, в чем первоначально имели весьма значительный успех. Он связан с именем выдающегося ученика Ван Чунъяна даоса Цю Чан-чуня (Цю Чуцзи, Цю Тунми, 1148—1227 гг.), посетившего в 1221 г. Чингиз-хана (по его вызову), желавшего по примеру китайских монархов получить эликсир бессмертия и проповедовавшего монгольскому государю учение “цюань чжэнь”.

В общих чертах его проповедь сводилась к ознакомлению хана с основными положениями китайской космологии и к заверению в том, что никаких волшебных эликсиров не существует, тогда как путь к бессмертию лежит через внутреннее самосовершенствование, преодоление страстей и привязанностей, очищение сердца и приобщение к Дао как источнику и организующему началу мироздания.

Эта проповедь произвела на Чингиз-хана сильное впечатление, и он после отказа Чан-чуня от каких-либо наград пожаловал в 1224 г. ему и его ученикам старый даосский монастырь “Да тяньчан гуань” (современный “Бай юнь гуань”) в Янь-цзине (Пекине), ставший с этого времени идейным центром даосизма “цюань чжэнь” и главным монастырем подшколы “Лунмэнь”, основанной Цю Чан-чунем²⁰.

Эта подшкола, первоначально называвшаяся “школой золотого лотоса” (цзинь лян), получила свое название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси,

на которой Чаньчунь предавался даосскому подвижничеству. Со временем она стала лидирующим направлением даосизма “цюань чжэнь”, каковым остается и в настоящее время.

Преемники Чингиз-хана также покровительствовали даосизму “цюань чжэнь” вплоть до 1255 г., когда в результате поражения в диспуте с буддистами даосизм был осужден. Однако еще несколько десятилетий монгольские правители проявляли терпимость к даосизму (например, в 1269 г. император официально признал за семью патриархами школы титул “совершенных людей” — чжэнь жэнь), и только в 1281 г.

Хубилай (юаньский Ши-цзу, 1260—1295 гг.) окончательно подверг даосизм гонениям и издал знаменитый эдикт о сожжении всех книг “Дао цзана” за исключением “Дао-дэ цзина”. Но на этих событиях следует остановиться подробнее.

Осуждение даосизма монгольскими правителями Китая было связано с поражением даосов в диспутах с буддистами в 1255—1256 гг. и в 1281 г. Что касается первых двух дискуссий, то сведения о них противоречивы и недостоверны (см. Кубо Норитада, 1968, с. 39—61). Сожжение же даосских текстов в 1281 г. засвидетельствовано в различных исторических источниках и может считаться вполне доказанным историческим фактом.

Предметом полемики с буддистами была аутентичность текстов, посвященных теории “просвещения варваров” (хуа ху) и валидность самой этой доктрины. Теория “хуа ху” впервые была изложена в тексте под названием “Хуа ху цзин”, приписывающемся некоему Си Цзиню (III в.), однако позднее появилось очень много различных редакций и версий этой книги, равно как и просто одноименных сочинений.

Первое же упоминание о самой доктрине относится ко II в. (доклад Сян Кая императору Хуань-ди 167 г. н. э.): “Некоторые люди говорят, что Лао-цзы ушел в другие страны и стал там Буддой”. Однако ода Ма Хуна (умер в 167 г.) “Шу-пу фу” и цитата из книги “Чжунсин фу”, приводимая в “Шишо синь юй” (цзюань 16), свидетельствуют, что данное представление о Будде как прибывшем в Индию Лао-цзы или же как об ученике Лао-цзы восходит ко времени правления императора Шунь-ди (126—145 гг.), т. е. к самому раннему периоду распространения буддизма в Китае.

А это ставит под сомнение традиционное представление о том, что теория “хуа ху” возникла в даосских кругах для указаний на вторичный характер буддизма как даосизма, “адаптированного для варваров”, ибо нет никаких оснований считать, что ханьские даосы (будь то последователи едва возникшей традиции “Небесных наставников” или же “Тайпин дао”) были как-то заинтересованы в подобной доктрине. К тому же, если считать, что данная теория возникла еще при Шунь-ди, она оказывается просто старшее организованное в школы даосизма.

Вместе с тем буддизм воспринимался первоначально в Китае как вариант даосизма. Так, в конце “Повествования о восточных варварах” (Дун и чжуань) в “Истории Троецарствия”, раздел “История Вэй” (Сань го чжи, Вэй чжи, цзюань 30), говорится: “То, что проповедуют буддисты, во многом похоже на учение Лао-цзы в Государстве Центра. Вероятно, Лао-цзы ушел на запад, покинув границы Китая, прошел через западные страны и достиг Индии, где проповедовал свое учение туземцам. Будда был одним из его учеников”.

Из всего этого можно сделать вывод, что доктрину “хуа ху” создали сами буддисты, используя сообщение Сыма Цяня об уходе Лао-цзы для своей пропагандистской

деятельности (см.: Кубо Норитада, 1968, с. 42). Однако эта доктрина перестала быть нужной буддизму после его окончательной китаизации и утверждения в Китае. Тогда ею и воспользовались даосы как оружием против своего идейного соперника. С этого времени доктрина “хуа ху” воспринимается как исключительно антибуддийская.

Ко времени буддийско-даосских дискуссий XIII в. доктрина “хуа ху” получила весьма значительную популярность в даосских кругах. Школа “цюань чжэнь” придавала ей особое значение в контексте своей идеологии единства “трех религий” под эгидой даосизма как объединяющего начала и исходного принципа. Следовательно, использование даосами учения “хуа ху” свидетельствовало не об их враждебности к буддизму, а о их стремлении указать на единый (и именно даосский) источник двух учений как доказательство их генетического единства.

Впрочем, даосам не удалось доказать аутентичность текстов, излагающих доктрину “хуа ху”. Буддийские оппоненты достаточно обоснованно показали заимствованный из буддийских источников характер описания проповеди Лао-цзы в Индии и добились осуждения вначале текстов “хуа ху”, а затем и даосизма в целом.

Даосам не удалось даже обосновать возрастное старшинство Лао-цзы перед Буддой, причем буддисты особенно настаивали на неправомерности разговоров о вечности Лао-цзы и его предсуществовании миру, поскольку, утверждали они, известно, что он родился в конце правления династии Чжоу, подтверждая, таким образом, концепцию мирского, а не сверхмирского характера Лао-цзы, более того — последняя объявлялась плодом фальсификации.

Курьезность этой ситуации, однако, заключалась в том, что аналогичные претензии могли быть предъявлены и самим буддистам, которые, будучи махаянистами, придерживались учения о сверхъестественной (локоттара), а не мирской (лаукика) сущности Будды как призрачного (нирмана) проявления высшей реальности.

В 1281 г. даосизм окончательно лишается покровительства двора и подвергается преследованиям. Основным удар пришелся именно по школе “цюань чжэнь”, так как именно она воспринималась монголами как собственно даосизм, ибо со старыми школами (чжэнь и маошань) они столкнулись только после завоевания Южного Китая в 1280 г.

Императорский указ Хубилая (Ши-цзу) от 1281 г. требовал сожжения всех даосских текстов, кроме “Дао-дэ цина”. Скорее всего, приказ был приведен в исполнение только в столице и, может быть, нескольких крупных городах (см. Чэнь Гофу, 1947, с. 179 и след.), но даосские тексты, тем не менее, сильно пострадали, а многие оказались утерянными навсегда и только благодаря таким компендиумам, как “Юньцзы ци цян” в той или иной степени известны в настоящее время.

Гонения 1281 г. резко подорвали влияние даосизма вообще и школы “цюань чжэнь”, так и не реализовавшей свои интенции. После этого начинается заметный упадок даосизма, не давшего больше ни крупных мыслителей, ни крупных социально и идеологически значимых движений.

В целом причины антидаосской политики юаньских императоров достаточно ясны, ибо для идеологического обоснования и оправдания монгольского правления в Китае гораздо больше подходила такая универсалистская религия, как буддизм или даже конфуцианство с его имперскими мотивами, чем даосизм — этническая религия собственно ханьского этноса.

Изгнание монголов из Китая в 1368 г. и воцарение национальной династии Мин (1368—1644) улучшили статус даосизма, а в 1447 г. был восстановлен и Даосский канон (Дао цзан), дополненный в 1609 г. и окончательно приобретший свой современный облик. Но период творческого развития даосизма остался далеко позади.

Как уже отмечалось выше, школа “цюань чжэнь” поставила в центр своего учения и религиозной практики не общину, а индивидуального верующего. Соответственно, значительно большее внимание, чем в старых школах, придавалось индивидуальному самосовершенствованию, а эзотерический ритуализм “Небесных наставников” был заменен нравственным воспитанием и медитативно-созерцательной психофизиологической “внутренней алхимией” (нэп дань), на которой лежал сильный отпечаток влияния чань-буддизма.

Духовенство этого направления представляло собой монашество в собственном смысле и получало сан посредством обряда трехступенчатого посвящения: 1) тун дао — послушник, 2) коу цзинь ли — церемония увенчания монашеским головным убором, 3) собственно посвящение — дорогостоящая церемония, совершавшаяся одновременно над значительным числом послушников.

Школа “цюань чжэнь” отнюдь не была доктринальным и организационным монолитом, поскольку она распадалась на ряд субнаправлений, наиболее влиятельным из которых было направление “Лунмэнь” с центром в монастыре Бай юнь гуань (Пекин). Как правило, эти направления восходили к одному из ранних учителей школы, делавших свою редакцию ее учения и передававших ее своим ученикам.

Основатель каждого субнаправления (пай) писал стихи, передававшие его “опыт просветления” (заимствование из чань-ского буддизма), иероглифы которых впоследствии должны были входить в имена его преемников (преемник следующего поколения включает в свое имя следующий иероглиф стихотворения). Например, стих субнаправления “Лунмэнь” начинается словами: “Дао дэ тун сюань цзин” (“Дао и дэ пронизывают сокровенное и успокоенное”). Соответственно, имена первых четырех преемников основателя — Чжао Даоцзянь, Чжан Дэчуи, Чэнь Тунвэй, Чжоу Сюаньпу (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 196). Кроме того, представители разных субнаправлений и даже разных школ могли проживать в одном и том же монастыре и отправлять там обряды.

Все даосские монастыри и храмы делились на “общественные” (ши фан)—крупные монастыри, финансируемые государством и прихожанами, и “частные”, “наследственные” (цзы сунь), обычно содержавшиеся сельской общиной. К последней категории, в частности, относились все храмы школы “Небесных наставников”.

Подводя итог всему сказанному выше, следует отметить, что традиция школы “цюань чжэнь” была значительно менее архаичной, чем у старых школ. Ряд тенденций в ее учении (примат этики и созерцания над магией и коллективной литургией, преимущественное внимание к индивидуальному совершенствованию) и социальной ориентации (городское население) указывает на источник реформаторских интенций ее основателей и их социальную базу. Эта база — городские торговые и ремесленные круги, возможно, носители протобуржуазных тенденций общественного развития XII—XVI вв.

Однако эти тенденции общественного развития оказались эфемерными и не выдержали такого испытания, как монгольское завоевание. Их возрождение в период Мин также было кратковременным и лишенным исторических перспектив, а маньчжурское

завоевание в середине XVII в. окончательно отбросило страну назад, в полной мере сделав ясной стагнацию, обозначавшуюся еще во время монгольского правления Китаем.

С этого времени заканчивается творческий этап эволюции даосизма, последним бурным проявлением идеологической активности которого были XII—XIII вв., время создания “новых школ”. Позднее даосские идеи растворяются в тотальности религиозного синкретизма (во многом сложившегося на даосской основе), а собственно даосские направления, подобно буддийским, но в еще большей степени, приходят в упадок, приобретая черты сектантской замкнутости и утрачивая внутреннюю мотивацию к религиозной деятельности.

Идеологическая инициатива перешла всецело к конфуцианству, которое, однако, также после блестящего, но короткого расцвета школы Ван Янмина переживает период стагнации и отсутствия новых творческих импульсов. Этому во многом способствовала идеологическая политика цинской династии, канонизировавшей и догматизировавшей философию сунских неоконфуцианцев (чжусианство).

Не исключено, что к этому застою неоконфуцианства в еще большей степени вело отсутствие адекватного оппонента в сфере идеологии. Создав свой синтез и монополизировав в своих руках сферу философии, идейно победив буддизм и даосизм, неоконфуцианство обусловило тем самым свою медленную гибель в “блистательной изоляции”, лишившись стимулирующего влияния полемики с оппонентами. Канонизация же чжусианства резко сузила рамки полемики и внутри самого конфуцианства.

Так заканчивается основной период развития даосской идеологии.

20 О политических последствиях встречи Чан-чуня с Чингиз-ханом см.: Яо Чжундао, 1986, с. 201—219. Привилегии школы “цюань чжэнь” никак не сказались ни на положении китайского населения в целом, ни на отношении монголов к своим побежденным противникам.

7. III □ (XIV—XIX □.). □ □ □ □ □ □

Как уже отмечалось, период, последовавший за бурным расцветом даосизма “новых школ”, конец которому был положен репрессиями юаньских императоров, отмечен нарастающей стагнацией. Однако вплоть до начала XVII в., когда сперва минские, а потом и цинские императоры отказали даосизму в государственной поддержке, он более или менее сохранял свою жизнеспособность.

После объединения страны вначале при Юань (1279— 1368 гг.), а затем при Мин (1368— 1644 гг.) начинается взаимодействие северных и южных направлений даосизма. К этому времени школы “чжэн и дао” и Маошань окончательно утрачивают свою идеологическую активность (хотя в рамках последней еще возникают отдельные незначительные движения и группировки). Поэтому синтез в основном затрагивает северную школу “цюань чжэнь” и южную “золотого эликсира” (цзинь дань дао), основанную Лю Хайчанем и Чжан Бодуанем, но возводящую свою традицию, подобно “цюань чжэнь”, к Люй Дунбиню, ставшему самым популярным святым позднего даосского пантеона.

Эта школа практиковала исключительно “внутреннюю алхимию” и проповедовала индивидуальное совершенствование, хотя и не придала ему монастырскую форму, характерную для северного даосизма.

В результате данного взаимодействия школы “цзинь дань дао” и “цюань чжэнь цзяо” уже к XV в. рассматривались как северное (бэй цзун) и южное (нань цзун) ответвления единого направления. В рамках его в XVI в. возникла еще одна группировка, стремившаяся создать единую синкретическую даосско-буддийскую школу на базе даосской “внутренней алхимии”.

Если учесть, что тенденция к синкретизму в целом как ничто другое характерна для китайской религии позднего средневековья на всех ее уровнях, то не удивительны и соответствующие интенции даосов, всегда стремившихся играть ведущую и конструирующую роль в процессе синтеза. Впрочем, “даосизированность” синкретических образований хорошо понималась более ортодоксальными и пуристскими последователями конфуцианства и буддизма, отвергавшими подобные школы как еретические.

Даосская “школа трех религий” (сань цзяо гуй и) разделялась на две школы; ведущей была восточная (дун пай), именованная также школой “будд-бессмертных” (сянь фо), и “три пика” (сань фэн) по имени крупного даосского деятеля XIV—XV вв. Чжан Саньфэна, с которым традиция связывает, хотя, видимо, и безосновательно, боевые искусства “Тай цзи цюань”.

Как уже говорилось, школа оформилась в XIV в. и получила особое распространение в правление Вань-ли (1573— 1620 гг.) благодаря деятельности даоса У Чунсюя, проповедовавшего “внутреннюю алхимию”, собственно даосская терминология которой соединялась с буддийской. Школа дала некоторые тексты, с которыми в Европе познакомились еще в 20-е гг. нашего столетия (прежде всего речь идет о сочинении Лю Хуаяна, XVIII в., “Тай-и цзинхуа цзунчжи”, переведенного Р. Вильгельмом как “Тайна золотого цветка” и снабженного в переводе предисловием К. Г. Юнга).

В целом же тексты этого времени являют собой картину упадка некогда процветавшей традиции (о ранних текстах по “внутренней алхимии” см. Масперо А., 1937, с. 177—252, 353— 430; о минской “внутренней алхимии” см. Лю Цуньянь, 1970, с. 291—330).

Говоря о синкретизме, нельзя не упомянуть о школе Линь Чжаоэня (1517—1598 гг.), сочинения которого позднее были запрещены как еретические, что было редкостью для Китая и объяснялось, видимо, претензией Линь Чжаоэня на создание принципиально новой традиции, выходящей за рамки сложившихся канонов, а следовательно — на “совершенномудрие”.

Тем не менее “церковь” Линь Чжаоэня существует и поныне (например, в Сингапуре). Можно указать на прогрессивные “реформационные” взгляды Линь Чжаоэня, делающие его наследником даосских реформаторов XII в. Эти взгляды наиболее полно изложены в его сочинении “Дао е чжэн и” — “Подлинное единство Дао и занятий по профессиям”. В нем Линь Чжаоэнь утверждал возможность обретения высшей мудрости не только вследствие штудий конфуцианской классики ученым-начетчиком или медитативной практики профессионального аскета, но и благодаря самосовершенствованию мирянина, в том числе и представителя “низких” профессий.

Однако XVI в. с его начинавшейся общей стагнацией не имел потенциалов XVII в., а маньчжурское завоевание свело на нет и все попытки к преодолению стагнации.

В конечном итоге Линь Чжаоэнь остался локальным мыслителем, сочинения которого были запрещены при Цин. Говоря о месте даосизма в мировоззрении Линь Чжаоэня,

следует согласиться с А. С. Мартыновым (Мартынов А. С., 1982, с. 131), что он выполнял главные для идеологии Линь Чжаоэня порождающие и организующие функции (подробнее о Линь Чжао-эне см.: Берлинг Дж. А., 1980; Мартынов А. С., 1982, с. 107—133).

Синкретизация религиозной жизни в Китае позднего средневековья вместе с особенностями религиозности “новых школ” даосизма ярко проявилась в распространении в самых широких слоях общества таких текстов, как “благие книги” (шань шу), начало которым было положено при Южной Сун трактатом “Гань ин пянь” с его морализующей дидактикой, и “драгоценные свитки” (баоцзюань).

Последние были тесно связаны с феноменом сектантства и уничтожались правительством, особенно при Цин, когда велась активная и кровопролитная борьба с тайными обществами и сектами. Для сект позднесредневекового Китая характерен все тот же религиозный синкретизм, созданный, как правило (независимо от самоопределения самих сектантов), на основе даосского мировоззрения, однако секты впитали в себя еретические эсхатологическо-мессианские чаяния, знакомые нам по даосской утопии II—VI вв. и зачастую окрашенные в буддийские тона (пришествие Майтрейи и т. д.). Это обусловило характерную (но далеко не обязательную) для китайского сектантства политико-религиозную направленность, которая и явилась основной причиной преследования сект.

Кроме того, каждое сектантское объединение претендовало на исключительную истинность своего учения, что также отличало секты от ортодоксальных направлений. Баоцзюань же как раз и представляли собой сектантские пропагандистские сочинения, написанные в простонародной песенно-повествовательной форме (о баоцзюань см.: Стулова Э. С., 1979, особ. 14—74).

Говоря о минском даосизме, необходимо особо упомянуть о деятельности даоса XIV—XV вв. Чжан Саньфэна, традиционно связываемого с развитием “воинских искусств” (у шу) и с созданием знаменитой гимнастики “Тай цзи цюань” (“Кулак Великого Предела”) ²¹. Сведения об этой личности имеются в основном легендарного характера.

Чжан Саньфэн, видимо, не принадлежал ни к одной из даосских организованных школ, продолжая традиции индивидуального отшельничества, однако, судя по местоположению его кельи близ религиозного центра школы “цюань чжэнь цзяо” на горе Уданшань, был близок к данной школе.

Название горы (у — военный) и нахождение на ней храма божества-покровителя севера Чжэнь У (Сюань у — Истинный или Сокровенный воин), по-видимому, и оказалось решающей причиной для связи имени Чжан Саньфэна с “Тай цзи цюань” и вообще с “у шу”, которой в действительности вовсе не было.

Впервые о связи Чжан Саньфэна с “воинскими искусствами” заявил основатель даосского по своим истокам “внутреннего стиля” борьбы (нэй цзя) Чжан Сунци (XVI в.), противопоставивший свою систему “буддийскому” стилю, происходившему из знаменитого чаньского монастыря Шаолинь и получившему у Чжан Сунци название “внешнего” (вай цзя).

В XVII в. генерал Ван Чжэннань, отказавшийся служить маньчжурской династии Цин, удалился в отшельничество в северную часть провинции Чжэцзян, где успешно пропагандировал борьбу “нэй цзя” под названием “Удан дао” (“Путь горы Уданшань”)

среди местных шэньпи. Однако этот вид борьбы не имел никакого отношения к гимнастике “Тай цзи цюань”.

Сами же упражнения “Тай цзи цюань” были созданы только в XIX в. Ян Фукуем (Ян Лунчань, ум. в 1872 г.). Он соединил шаолинскую традицию борьбы со школой семьи Чэнь, Практиковавшей в течение 14 поколений традицию Ван Цзуньюэ из Шаньси. Ученик Ян Фукуя по имени У Хэцин назвал новую систему “Тай цзи цюань” и приписал ее для авторитета самому Ван Цзуньюэ, названного им учеником Чжан Саньфэна. Основанием для возведения Ван Цзуньюэ к Чжан Саньфэну послужила элементарная путаница имен. Одного из учеников Чжан Саньфэна звали Ван Цзун, и он был родом из Шэньси. Он и был ошибочно отождествлен с Ван Цзуньюэ из Шаньси (подробнее см.; Зайдель А. К., 1970, с. 504—506). Рассмотренный материал является интересным примером функционирования традиции и школ в средневековом Китае.

С изданием в 1445 г. законченного текста “Дао цзана” и его последнего дополнения в 1607 г. закончилось, по существу, создание даосской религиозной литературы, и более поздние сочинения носили в основном сектантский характер.

После воцарения маньчжурской династии Цин даосизм окончательно лишился поддержки властей и все в большей степени приходил в упадок.

Новый этап эволюции даосской традиции связан уже с вступлением Китая в новую историческую эпоху после Синь-хайской революции (1911 г.), положившей конец традиционной феодальной монархии. К функционированию даосизма в условиях XX в. мы и обратимся.

Проблема функционирования даосской традиции в XX в. является столь же актуальной, сколь и малоизученной. Безусловно, на состояние научных исследований этой проблемы оказала сильное влияние нерешенность ряда фундаментальных проблем общего характера, связанных с историей даосизма как сложного и влиятельного компонента духовной культуры традиционного Китая.

Вместе с тем необходимость оценки роли и места даосизма в современном китайском социуме осознана в мировом китаеведении уже давно. Так, еще в 1968 г. на первом международном симпозиуме по изучению даосизма данный вопрос фигурировал в разработанной участниками симпозиума программе даологических исследований (составитель Х. Уэлч). При этом обращалось внимание как на исследования, связанные с трансформацией даосизма в условиях становления и развития капиталистических отношений и проникновения европейской культуры в Китай XIX в., так и на изучение истории даосизма и его особенностей в странах дальневосточного региона (прежде всего в КНР) в настоящее время (Уэлч Х., 1969/1970, с. 134).

Необходимо отметить, что изменения, переживаемые даосской традицией в XX в., оказались глубокими и всесторонними, затронувшими все аспекты и уровни даосизма, включая даосские институты, характер социального функционирования, доктринальное содержание учения и даосскую религиозную практику.

Вместе с тем, даосизм, для которого, по словам К. М. Скип-пера, характерна “исключительная преемственность и непрерывность традиции” (Скиппер К. М., 1982, с. 29), во многом сохранил свою жизнеспособность и основные положения доктрины и в настоящее время. Поэтому он остается мощным фактором, воздействующим на культуру и идеологию Китая и других стран Дальнего Востока как непосредственно, так и

опосредованно (через исторически детерминированные им особенности менталитета носителей китайской культуры), что уже само по себе свидетельствует об актуальности данного направления исследования.

Не претендуя на окончательное решение или даже всеобъемлющую постановку всех связанных с данным направлением исследований проблем, представляется возможным выделить следующие основные группы затрагиваемых вопросов.

Прежде всего, необходим очерк состояния даосизма к началу XX в., причем особенное внимание должно быть уделено проблеме даосского монашества и характеристике ведущих школ, направлений и субшкол даосизма. Далее, желательна характеристика основных моментов отношения даосского духовенства к республиканской форме правления, сменившей традиционную монархию после революции 1911 г. Здесь же следует дать краткую характеристику изменения статуса даосских институтов между 1911 и 1949 гг.

Положение даосизма в КНР представляется особенно актуальной и вместе с тем трудно разрешимой проблемой как из-за ее сложности, так и из-за недостатка конкретных материалов. Вместе с тем представляется возможным предложить вариант периодизации истории даосизма в КНР и осветить основные задачи, стоящие перед ассоциацией последователей даосизма, воссозданной в КНР в 1980 г.

Особой проблемой является отношение в КНР к даосизму как составной части традиционного культурного наследия в связи с современной социокультурной ситуацией в Китае.

В настоящее время, во многом благодаря трудам французских синологов, сделано много для изучения религиозной ситуации на Тайване, также мало освещенной в советской научной литературе, несмотря на значительный интерес данного материала в историко-культурном, социально-психологическом и социально-политическом аспектах.

С двумя последними темами в значительной мере связана проблема оценки культурной значимости и жизнеспособности даосизма в западном китаеведении и философии (прежде всего в ее экзистенциально-феноменологическом варианте). Исследования данного типа весьма распространены в странах Запада (Франция, США) и Японии. Более конкретная постановка вышеперечисленных вопросов и основная характеристика возможных направлений их разрешения и является целью данной части исследования.

Из традиционно распространенных в Китае даосских школ, каждая из которых была автономным и самоуправляемым направлением (единого даосского руководства, равно как и единой церкви или же фиксированной даосской догматики не было), к 1911 г. лидировали две — школа “Небесных наставников” (тяньи дао; чжэн и дао) и школа “Совершенной истины” (цюань чжэнь дао). Остальные школы были малочисленными и пребывали в глубоком упадке. Впрочем, последнее в известном смысле было справедливо и относительно даосизма в целом: творческий этап его эволюции остался далеко позади.

Тем не менее две вышеназванные даосские школы, безусловно, лидировали среди других направлений как по численности последователей, так и по их влиянию на население. Однако ко времени Синьхайской революции эти школы переживали период упадка.

Из четырех основных мотивов пострижения в монахи, выделенных японским исследователем Ёсиока Нситоё (Ёсиока ёси-тоё, 1970, с. 202), а именно: 1) стремление

достичь состояния бессмертного — сян; 2) стремление к уединенной жизни; 3) бедность семьи и неспособность прокормить детей; 4) слабость и неприспособленность к мирской жизни, — целиком преобладали последние два, что свидетельствует о резком преобладании внешних мотиваций над внутренними. Уровень образованности монахов и их знакомства с основами вероучения был низким. Продолжали нарастать тенденции к сектантской замкнутости.

Династия Цин проводила в целом антидаосскую политику. Даосизм воспринимался маньчжурами в качестве носителя протеста китайцев против их государства. Показательно, что даосы настояли на необходимости сохранения традиционной прически, отказавшись брить головы и носить косы, что также расценивалось властями как проявление “мятежного духа”. Несмотря на это, двор признавал определенные права духовенства. В частности, “Небесные наставники” вместе с гражданским чиновником определяли божественного патрона того-или иного города — чэн хуана. Правительство также финансировало отправку некоторых дорогостоящих ритуалов и ремонтные работы в Бай юнь гуане (1706, 1756), а “Небесные наставники” изредка получали императорскую аудиенцию (1655, 1727, 1742, 1782).

Однако к началу XX в. и эти отдельные знаки внимания со стороны властей были давно забыты. Поэтому в целом даосское духовенство (прежде всего в крупных городах) положительно отнеслось к Синьхайской революции, первые годы после которой сопровождалась всплеском активности даосского духовенства и верующих.

Вскоре после революции 1911 г. стали появляться даосские организации. В 1913 г. создается Центральное объединение последователей даосизма (Чжунъян дао цзяо цзун хуэй) во главе с настоятелем монастыря Бай юнь гуань Чэнь Минбином. Вслед за этим стали возникать и другие подобные ассоциации: в 1919 г. “Общество просветления и добра” (Ушань цзуншэ) в Пекине, в 1920 г. “Международное общество Дао и дэ” (Вань го дао-дэ хуэй), в 1923 г. — “Китайское общество святого пути трех религий” (Чжунго сань цзяо шэн дао цзун хуэй) и другие.

Однако в целом даосизм с трудом приспособлялся к новым условиям, а политическая ориентация духовенства оставалась весьма консервативной, поскольку все ортодоксальные даосские направления не в меньшей степени, чем конфуцианцы, придерживались веры в сакральный характер императорской власти. Поэтому даже на Тайване в настоящее время большинство даосов (особенно старшего поколения), по сообщению К. М. Скиппера, предпочитают императорскую власть президентскому правлению и не желают иметь ничего общего даже с Гоминьданом (Уэлч Х., 1969/1970, с. 126), хотя “Небесный наставник” и получает пенсию от гоминьдановского руководства.

Даосизм не породил серьезных попыток осуществить обновленческое движение. Напротив, по мере изменения облика Китая, вызванного развитием капиталистических отношений, рецепцией европейской науки, техники и культуры, ростом национально-освободительного и революционного движения, традиционализм даосизма нарастал, увеличивалась тенденция к замкнутости и обособлению, точному воспроизведению норм жизни и обрядов давно ушедшего прошлого.

Эта тенденция была стимулирована японской оккупацией, а после 1949 г. — эмиграцией части даосского духовенства во главе с “Небесным наставником” на Тайвань, где наметился рост влияния даосизма еще в предвоенные годы. Ведущей интенцией духовенства на Тайване стало, таким образом, стремление к максимальному

воспроизведению и консервации всех форм традиционного образа жизни и идеологии (Уэлч Х., 1969/1970, с. 126).

В целом, после движения 4 мая 1919 г. общественное мнение в стране было отрицательным по отношению к даосизму, квалифицируемому как “старое суеверие”. Эту установку унаследовало и гоминьдановское руководство со своими проконфу-цианскими симпатиями, выраженными Дай Цзитао. До недавнего времени ее придерживались и тайваньские лидеры, что вызвало даже обращение к ним со стороны участников первого международного даологического симпозиума (1968), содержащего призыв “воздержаться от разрушения культурных элементов, чья истинная ценность и важность только начинают открываться” (Уэлч Х., 1969/1970, с. 129).

Изменилось и материальное положение даосских монастырей, лишившихся правительственных субсидий. В 1927 г. в Бай юнь гуане последний раз было совершено полное посвящение (ординация) монахов общей численностью в 355 человек и стоимостью церемонии в 20000 юаней (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 205).

Здания храмов и монастырей, зачастую представляющие собой значительную культурную ценность, не ремонтировались, а в Бай юнь гуане не было даже проведено электричество, что было вызвано как даосскими каноническими правилами, ориентированными на “естественность” (цзы жань) и согласованность с природным ритмом, так и общим консерватизмом духовенства (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 217—219).

Однако отношение Гоминьдана к религии было двойственным. Во всяком случае, показательно, что несмотря на все антидаосские декларации Гоминьдана, в 1947 г. 63-й “Небесный наставник” Чжан Эньпу предпочел отдаться под покровительство Гоминьдана и бежать на Тайвань, а “е оставаться в Китае, вступавшем в новую историческую эпоху.

После образования КНР ее законодательными актами было провозглашено отношение к религии и церкви на основе принципов свободы совести и отделения церкви от государства. Этих принципов правительство КНР с большими или меньшими отступлениями придерживалось вплоть до печальных событий так называемой “культурной революции”, осужденной всем прогрессивным человечеством, в том числе и современным Китаем.

В первые же годы существования Китайской Народной Республики все верующие, таким образом, получили возможность беспрепятственно отправлять религиозный культ в соответствии с каноническими предписаниями своей религии. Это справедливо и относительно даосского духовенства, занявшего, подобно другим религиозным организациям, лояльные позиции по отношению к народной власти, равно как и относительно мирских последователей даосизма.

Осуществлявшаяся в 50-е гг. борьба против деятельности тайных сект более или менее выраженной даосской ориентации (деятельность секты “И гуань дао”, например, была осуждена в 1953 г.) никоим образом не затронула ортодоксальные даосские направления, которые и сами традиционно негативно оценивали сектантство. Однако не исключено, что в глазах правительства даосизм выглядел более “подозрительным”, чем другие религиозные течения. Не исключено, что здесь сказалась инерция привычки, поскольку в течение последних трехсот-четырёхсот лет китайские правящие круги склонны были рассматривать даосизм в качестве своеобразной питательной среды недовольства, а аморфность и полиморфизм даосской традиции позволяли “зачислять в даосы” все по той или иной причине неудобные секты. Во всяком случае, первая даосская организация

появилась в КНР позже, чем аналогичные организации других вероисповеданий, и была распущена после начала мрачного десятилетия “культурной революции” раньше, чем другие ассоциации.

Тем не менее 14 апреля 1957 г. в КНР была создана Китайская ассоциация последователей даосизма (Чжунго дао цзяо сехуэй), делегатов съезда которой приветствовал заместитель председателя КНР Чжу Дэ. Ассоциация была создана на базе пекинского монастыря Бай юнь гуань, окончательно превратившегося в ведущий центр даосизма в Китае. Председателем ассоциации стал даосский священнослужитель Цю Чундай, его заместителями — Мэн Минхуэй (Пекин), Чэнь Иннин (Ханчжоу), Цяо Цинсинь (Сиань), Ван Юэцзин (Цзянси), И Синьин (Сычуань), председателем секретариата — нынешний глава ассоциации Ли Юйхан (провинция Цзянсу).

Второй съезд ассоциации состоялся в начале ноября 1961 г. (см. “Гуанмин жибао”, 10.11.1961). В работе съезда участвовало 99 делегатов. На съезде присутствовали заместитель премьера Государственного Совета КНР Си Чжунсюнь, заместители заведующего отделом Единого фронта при ЦК КПК Пин Цзесань и Чжан Чжи, а также председатель комитета по делам религии при Госсовете КНР Сяо Сяньфа. Делегаты съезда постановили, в частности, осуществлять работу по исследованию истории даосизма и подготовить издание “Истории даосизма в Китае”, воспитывать кадры даосской интеллигенции, беречь и охранять памятники культуры, связанные с историей даосизма. Председателем ассоциации был избран Чэнь Иннин.

Следует обратить внимание на проблему “воспитания даосской интеллигенции”. Из 8000 официально зарегистрированных к 1949 г. даосских священнослужителей и монахов (Чжао Куанвэй, 1980, с. 27) подавляющее большинство дао ши не интересовались религиозно-философскими проблемами, не знали даже основных текстов “Дао цзана” и не занимались проповедью, ограничиваясь, по существу, тщательным воспроизведением обрядовой стороны религии, не рефлектируя по поводу ее содержания (подобная же ситуация характерна для Тайваня 60-х гг.). Поэтому жизнеспособность даосизма во многом зависела от повышения образовательного, культурного и богословского уровня духовенства.

Ассоциация также выпускала журнал “Дао цзяо сехуэй кань” (т. 1—3, 1962—1963), во многом посвященный проблемам изучения истории даосизма (Кандель В., 1980, с. 3). Любопытно, что в этом издании активно печатались переводы отрывков из трудов известного английского сиолога Дж. Нидэма, который на страницах своего фундаментального исследования “Наука и цивилизация в Китае” уделил исключительное внимание проблеме соотношения даосизма и науки в традиционном Китае, подчеркивая стимулирующее воздействие даосской идеологии на развитие науки в древности и средние века (Ли Юэсэ, 1960). Остальные публикации Ассоциации интересны скорее как источник для изучения самосознания современных носителей даосской традиции, чем как научное исследование (Хендришке Б., 1984, с. 41).

После начала “культурной революции” Ассоциация была распущена и восстановлена только в мае 1980 г.

К этому времени религиозная ситуация в КНР заметно изменилась. Репрессивная политика в отношении религии не только не привела к ее “отмиранию”, но, напротив, способствовала определенному росту религиозности населения. Религия, выполняя свои компенсаторные функции, как бы “восполняла” моральный, а то и материальный ущерб, понесенный значительной частью населения страны в 1966—1976 гг. И не случайно

поэтому, что современные китайские авторы рассматривают деятельность пресловутой “банды четырех” в качестве существенного субъективного фактора сохранения религии в условиях социалистического строительства в КНР (Лэй Чжэньчан, 1985, с. 16).

Религиозная жизнь в КНР начинает оживляться после 1978 г. как вследствие начала процесса общей нормализации внутреннего положения, так и в результате стремления китайского руководства расширить международные торгово-экономические связи с развитыми странами Запада, что предполагало создание за рубежом благоприятного образа Китая и отказа от одиозных форм контроля над общественным сознанием мрачного десятилетия “культурной революции”. В дальнейшем внешнеполитические импликации становятся характерной чертой отношения властей к проблемам религии.

В мае 1980 г., как уже говорилось выше, была восстановлена Китайская ассоциация последователей даосизма. Ее председателем на съезде Ассоциации был избран известный даосский монах школы “цюань чжэнь” Ли Юйхан, который и до роспуска Ассоциации принимал активное участие в ее работе, являясь заместителем председателя Ассоциации.

Интересно, что одной из основных задач, поставленных перед Ассоциацией, в настоящее время является оказание содействия правительству в деятельности по объединению страны (имеется в виду проблема Тайваня, с особенной остротой поставленная на XII съезде КПК в 1982 г.). Ассоциация призвала единоверцев на Тайване исповедовать религию вместе в “истинно патриотическом духе” (“Жэньминь жибао”, 14.05.1980). Сказанное позволяет еще раз подчеркнуть важность внешне- и внутривластных факторов в отношении руководства КНР к религии.

Из других задач, стоящих перед даосской Ассоциацией, выделяются: “сплочение всех последователей даосизма и развитие даосской традиции, обеспечение активного участия верующих в социалистическом строительстве, оказание поддержки правительству и осуществление политики свободы вероисповедания, развитие и расширение исследовательской работы по изучению даосизма, борьба с гегемонизмом и за укрепление мира во всем мире”.

В настоящее время Ассоциация возобновляет и свою научную деятельность. В частности, журнал “Чжунго чжэсюши яньцзю” (1983, № 1, с. 41—49), посвященный истории китайской философии, опубликовал проспект исследования под названием “Очерки истории даосизма в Китае” (Чжунго даоцзю ши тиган), подготавливаемый научно-исследовательским отделом Ассоциации.

Проспект включает в себя разработку периодизации истории даосизма, из которой будут исходить авторы. Выделяется пять основных этапов: 1) источники даосизма (до формирования “Пути Небесных наставников” в 142 г.); 2) ранний даосизм (142—220 гг.— т. е. период деятельности “Небесных наставников”, предшествовавший их капитуляции перед Цао Цао и утрате автономии их “государства”); 3) период развития и реформ (220—960 гг.); 4) разделение “а школы и направления (960—1368 гг.) и 5) даосизм периодов Мин и Цин (до 1911 г.).

Следует отметить, что данная периодизация в целом строится на основе научных, а не религиозно-доктринальных критериев. Некоторые выделенные этапы (прежде всего первый) никакой критики вызвать не могут. Основные же возможные возражения против нее можно суммировать так:

1. Вряд ли имеет смысл выделять краткий период 142—220 гг. в качестве самостоятельного этапа истории даосизма.

2. Периодом “реформ” с большим основанием может быть назван четвертый этап, тогда как образование школ и направлений активно происходило и в третий этап (Маошань, Линбао).

3. Как правило, этапы истории даосизма слишком жестко привязаны ко времени правления династий, что эксплицировано полностью в названии пятого этапа.

Но в целом предложенная Ассоциацией периодизация представляет несомненный научный интерес.

В 1982—1984 гг. осуществляются ремонтно-реставрационные работы в Бай юнь гуане — крупнейшем даосском монастыре в КНР, на базе которого функционирует Ассоциация. Численность монахов в Бай юнь гуане в настоящее время не превышает 30 человек (данные на 1984 г.). При Бай юнь гуане также функционирует Школа, готовящая кадры священнослужителей для 25 действующих в настоящее время даосских храмов, большинство из которых являются известными памятниками китайской архитектуры. В Школе обучается около 100 слушателей (Чжан Вэйминь, 1984, с. 9—11).

В целом в КНР, безусловно, преобладает школа “цюань чжэнь”, представленная, прежде всего, субнаправлением “Лун-мэнь”. Подобная ситуация сложилась еще до 1911 г. и укрепилась окончательно после 1949 г. Так, в монастыре Бай юнь гуань в 1871, 1882, 1884, 1891, 1906, 1908, 1913, 1919 и 1927 гг. получили посвящение соответственно 360, 402, 524, 274, 113, 496, 329, 412 и 355 послушников. Из них 270, 264, 368, 149, 74, 297, 213, 252 и 212 принадлежали к субнаправлению “Лун-мэнь” школы “цюань чжэнь”, тогда как остальные монахи представляли в совокупности 40 даосских направлений, большая часть которых опять-таки являлась субнаправлениями школы “цюань чжэнь” (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 199—200).

Это доминирование “цюань чжэнь” обусловлено, прежде всего, менее архаичным характером, чем у традиции “Небесных наставников”, и исторически более прогрессивной социальной базой, что способствовало скорейшей адаптации (правда, очень частичной и несовершенной) к новым условиям функционирования.

Из субъективных факторов, дискредитировавших школу “Небесных наставников” в глазах пекинского руководства, первое место занимает их антикоммунистическая позиция и эмиграция на Тайвань, что подорвало позицию школы и тем, что лишило ее последователей единственного, хотя и достаточно эфемерного руководства в масштабе страны и организационного центра.

Однако в целом организованному даосизму не уделяется такого внимания, как буддизму. Возможно, это вызвано тем, что положение даосизма как специфически китайской религии в меньшей степени связано с внешнеполитической конъюнктурой, чем положение буддизма — мировой религии, сохраняющей ведущие позиции в идеологической жизни многих стран Азии.

Что касается сокращения численности монашества, то оно представляет собой вполне объективный процесс “обмирщения” религии в Китае. Аналогичные процессы наблюдаются и в китайском буддизме: так, в монастыре Линьиньсы (близ Ханчжоу) в

1949 г. было 150 монахов, в 1964 — 100 и в 1980 г.— один монах (Чжао Куанвэй, 1980, с. 27). Правда, позднее их численность вновь стала увеличиваться.

По сообщению Х. Уэлча, специалисты по проблемам религии в КНР считают, что монастырский буддизм вскоре исчезнет совсем, тогда как мирской сохранится (Уэлч Х., 1980, с. 26—27). Для даосизма подобный процесс еще более закономерен, поскольку институт монашества не был органически присущ даосизму и возник во многом под буддийским влиянием, не распространился на все направления даосизма в целом и не был санкционирован доктриной в качестве безусловного инструмента и условия спасения. Таким образом, именно мирской даосизм привлекает сейчас все более пристальное внимание ученых в КНР, но, прежде чем более подробно рассмотреть сущность и характер этого интереса, необходимо обратиться к проблеме отношения в КНР к даосизму как составному элементу богатого наследия традиционной китайской культуры, а также основные (направления даологических исследований в современном Китае).

В настоящее время в КНР заметно значительное повышение интереса к традиционному культурному наследию, в том числе и в сфере идеологии. Особенно следует отметить расширение изучения неоконфуцианства, причем пристальное внимание ученых и представителей китайской интеллигенции вызывают не только средневековые корифеи неоконфуцианской философии, но и учение современных философов неоконфуцианской ориентации: Лян Шумина, Фэн Юланя и особенно Сюнь Шили (1896—1968), в известном смысле ставших классиками современной китайской философии. Характерно и регулярное посещение КНР одним из ведущих исследователей неоконфуцианства и продолжателей его философской традиции Ду Вэймина (США) — (Кобзев А. М., 1983, с. 165—168). Характерно, что все эти мыслители (за исключением Фэн Юланя) ориентируются на школу Ван Янмина, соединяя его идеи с философией буддийской школы виджнянавада (виджняптиматра, вэйши).

Дело в том, что исторически учение Ван Янмина с его подчеркиванием примата индивидуального начала над общинным и личностного постижения истины над авторитаризмом сун-ской догматики в большей степени, чем чжусианство, соответствовало потребностям зарождавшихся в позднесредневековом Китае протобуржуазных общественных отношений, что полностью выявилось в период функционирования школы Ван Янмина в Японии (Оёмэй гакуха). Ныне, в период осуществления в КНР экономической реформы и программы модернизации, именно течения такого типа привлекают, по понятным причинам, особое внимание.

Вместе с тем программа даологических исследований в КНР также расширяется, причем не последнюю роль здесь играет идеологический фактор. В настоящее время существуют два основных центра изучения даосизма — Институт религий мира при Академии общественных наук КНР и Институт религиоведения при Сычуаньском университете в Чэнду (место для организации института выбрано далеко не случайно, поскольку Сычуань являлась своеобразной колыбелью даосизма, ибо именно здесь во II в. возникла школа “Небесных наставников”); Оба института выпустили уже большое число весьма серьезных монографических исследований даосизма. Следует отметить и характерное для КНР сотрудничество между даосскими и академическими учеными. Ученые из академических институтов работают в даосской Ассоциации и наоборот (например, пекинский ученый и знаток “внутренней алхимии” Ван Му); академические издания распространяются храмами и монастырями, а религиозные издания продаются и в государственных магазинах.

Регулярно публикуются и классические тексты по даосской “внутренней алхимии”, подаваемые как древние тексты по гимнастике “ци гун”; издаются целые серии таких текстов.

Можно даже в связи с этим высказать предположение, что в настоящее время даосизм вступил в новый этап своего развития — этап его бытования в виде “мирского” (внехрамового) учения, в котором психотехнический уровень выступает самоценным и определяющим. В какой мере этот ренессанс “даосской йоги” будет способствовать возрождению даосизма в целом, пока сказать трудно.

Даосизм в целом привлекает китайских ученых не только как институциализированная религия, а как определяющий, конституирующий элемент “менталитета” китайской культуры, весьма активный фермент складывания этнопсихологии хань-цев. И в качестве такового “мирской даосизм” остается и в настоящее время действенной силой, во многом определяющей мироощущение и отношение к миру широких слоев китайского народа. И именно такого рода “даосский слой” массового сознания оказывает на современного китайца (особенно в сельской местности) воздействие (по большей части бессознательное), намного превосходящее влияние даосских храмов и монастырей.

Оценивается данное влияние в КНР скорее отрицательно, поскольку в даосских призывах к “естественности” (цзы жань) и “не-деянию” (у вэй) видится значительный тормоз на пути “модернизации” и “социалистического накопления”. В данной ситуации и находится ключ к преобладанию интереса к мирским формам религиозности, в том числе и к даосизму как к фактору не столько идеологии, сколько этнопсихологии, а здесь роль даосизма преуменьшить трудно.

Одновременно можно отметить резкое повышение интереса к даосской психофизиологической практике: дыхательным гимнастическим упражнениям, (типа “Тай-цзи цюань”) и особенно к связанным с даосизмом приемам воинских искусств (у шу), в том числе и происходящим непосредственно от даосских религиозных школ (например, школа “у шу” под названием Удан пай).

Следует также отметить, что данный интерес является многоуровневым: с одной стороны, даосской психофизиотехники кой активно интересуются ученые, прежде всего медики, стремящиеся к осмыслению ее в современных понятиях и внедрению в терапевтическую практику. С другой стороны, в плане идеологии даосские методы рассматриваются в качестве одного из высших достижений китайской цивилизации и науки и их интегральной части (публикации в специально посвященном этому вопросу журнале “Ци гун” и некоторых монографиях, например Чжоу Ши и др., 1982) и, наконец, на уровне массового сознания активно формируется мода на “у шу”, во многом, возможно, стимулируемая влиянием западной массовой культуры, но интерпретируемая скорее в плане обращения к древней китайской традиции (эта мода уже нашла отражение во множестве кино- и телефильмов).

Как уже отмечалось выше, есть еще одна причина, заставляющая ученых и идеологов КНР внимательно относиться к даосизму и его изучению. Речь идет о “тайваньском вопросе”. Дело в том, что за последние десять лет положение даосизма на Тайване значительно изменилось. Если еще недавно между даосским духовенством и тайваньским руководством существовали значительные трения (не сгладившиеся, впрочем, до конца и ныне), то теперь позиции даосизма резко укрепились. На смену старым малообразованным дао ши, занятым в основном воспроизведением традиции в полном ее объеме в новых условиях, пришли образованные священнослужители, хорошо знакомые

со всеми тонкостями вероучения и практики даосской религии. Но определяющим по-прежнему является правильное совершение даосской литургии, и знание ритуала ценностно предпочтительнее знанию абстрагированной от ли-тургики доктрины.

Ныне верхушка даосского духовенства, входящая в окружение “Небесного наставника”, проходит обучение не менее 20 лет (Кожин П. М., 1980, с. 168), что способствует значительному повышению авторитета священнослужителя. Даосизм, проникший на Тайвань еще около 1590 г. из Южного Китая (провинции Гуандун и Фуцзянь) и представленный по преимуществу школой “Небесных наставников” (она же — школа “истинного единства” — чжэн и дао), в настоящее время является одной из ведущих сил в идеологической жизни страны, особенно среди традиционалистских кругов, а также среди сельских жителей и имеет значительную опору в коренном населении острова.

Даосский священнослужитель на Тайване связан, прежде всего, с обслуживанием нужд местной общины. Даосская система общинного ритуала (Скишгер К. М., 1982, с. 101—135) создает своеобразный универсум духовной жизни общины, включая в себя наряду с публичными ритуалами различные семейные формы литургии. Все верующие даосы на Тайване могут быть разделены на три категории:

- 1) миряне, содержащие и обслуживающие храмы;
- 2) низшее духовенство — “наставники закона” (фаши), в чьи функции входят малые обряды: изгнание демонов, контроль над храмовыми медиумами, представления в традиционном религиозном театре марионеток и отправление культов “обычных божеств” (шэнь), т. е. тех, кто якобы некогда были людьми, возвысившимися впоследствии до ранга божеств (Ма-цзу, Гуань Гун и др.). По цвету их головных уборов “наставников закона” обычно называют “красноголовыми” (хун тоу);
- 3) ортодоксальные священнослужители (даоши, или черноголовые, — у тоу), совершающие общинные литургии, направленные на обновление общины и сил в космосе и необходимые для освящения храмов (этот тип литургии называется “цзяо”).

Высокопоставленные даоши имеют соответствующие удостоверения с печатью “Небесного наставника”. Обладатели подобных удостоверений титулуются “возвышенный достопочтенный” (гао гун), или “виночерпий” (цэи цзю) в соответствии с древнекитайским названием. Гао гун играет особую роль в литургии. Он не совершает большинства обрядов, отправляемых низшими даоши, к которым он относится как учитель и наставник (“как Лао-цзы к императору Хуан-ди”). Считается, что гао гун (“деревянный священнослужитель”) при помощи заклинаний (“мантр”) и медитации интериоризирует ритуальные акты, совершаемые даоши (“движущимися священнослужителями”), и затем “объективирует” божественные духи своего тела, направляя их на небеса.

Даосы верят, что только через посредничество гао гуна возможно общение с Дао и его эманациями. Гао гун должен вступить в брак (здесь следует отметить, что до XIII в. часть монастырей принадлежала “Небесным наставникам”, но позднее все они отошли к “цюань чжэнь” в связи с монополизацией института монашества этой школой), и его должность является по традиции наследственной. Объектами поклонения гао гуна и даоши являются божества, никогда не бывшие людьми. Это персонифицированные ипостаси Дао — “небесные превосходные” (тянь цзунь).

По своей магической силе даоши считаются превосходящими низших богов, которым поклоняются “красноголовые”. Даоши в глазах населения являются высшими религиозными авторитетами, с которыми часто советуются по самым различным поводам. Даосской литургии приписывается сакральный магический смысл: считается, что после великой литургии (цзяо) в общине не будет смертей в течение года, так как “цзяо” обновляет не только единство общины как единотелесного организма, но и самую жизнь общины (Уэлч Х., 1969/1970, с. 123—124; 127; о даосском духовенстве на Тайване и его ритуалах см. также Скиппер К. М., 1974, с. 309—324; 1975).

Разделение духовенства на “фаши” и “даоши” (кстати, указывающее и на теоретическую подчиненность категории закона “фа” принципу Пути-Дао) имеет ряд интересных черт, раскрывающих некоторые особенности исторического развития даосизма.

Даже костюмы двух классов духовенства указывают на иерархизованную взаимодополняемость: “фаши” всегда полуобнажены и босоноги; их одежда имитирует военный костюм; “даоши” одеты и обуты, и их одежда имитирует костюм гражданского чиновника.

“Фаши” совершают богослужение на разговорном языке, а “даоши” — на литературном, причем должен присутствовать и записанный текст литургии. “Даоши” может заменять “фаши”, видоизменяя в подобном случае свой костюм, но обратное невозможно. “Даоши” как бы олицетворяет собой Лао-цзы, воплощенное Дао, а “фаши” — его ученика Сюй Цзя, как бы тень или марионетку Лао-цзы.

Сказанное выше приобретает особый интерес, если отметить, что в литургии “красноголового фаши” шаманский субстрат даосизма выступает в своем чистом виде (ритуал точно воспроизводит камлание и производится по аналогичным поводам; используются “армии” подчиненных “фаши” духов, с помощью которых тот изгоняет демонов, общается с душами умерших и т. п.), тогда как в литургии “даоши” (“черноголового”) этот субстрат выступает в сильно преобразованном и усложненном виде, а объектами литургии становятся небесные ипостаси Дао (Скиппер К. М., 1985, с. 22—26).

Можно предположить, что обряды “фаши” (и сам данный тип священнослужителя) фиксируют первоначальный этап “даосизирования” шаманизма, тогда как “даоши” как таковые — позднюю ступень, собственно даосизм. Не подвергшиеся же даосизации шаманские культы были объявлены “непристойными” (инь) и подвергнуты преследованиям.

Таким образом, при всех изменениях положения даосизма на Тайване он по-прежнему в лице традиции “чжэн и дао” (“тянь ши дао”) сохраняет исключительную ориентацию на сельскую общину, а основным его содержанием, как и в прошлом, является эзотерический ритуализм.

Все это вместе взятое, безусловно, способствует сохранению традиционных форм идеологии и активизации индуцированных даосизмом элементов менталитета и психологии тайваньского крестьянства, что опять-таки указывает на одну из причин интереса к “мирским” формам религии в современном Китае.

Предпринятый в данной главе обзор современного даосизма будет не полон, если не обратиться к оценке соотношения объемов понятий “даосизм” и “традиционная китайская культура” в современной западной синологии, поскольку последняя в известной степени

оказывает стимулирующее воздействие на рост традиционалистских настроений среди интеллигенции Тайваня, Сянгана (Гонконга), китайских общин в эмиграции и косвенно — на некоторые оценки китайской культурной традиции в КНР.

Еще Сюй Дишань в 20-е гг. справедливо заметил, что доминанта конфуцианства в сфере этнопсихологии китайцев во многом является кажимостью, ошибкой стороннего наблюдателя, принимающего за сущностное наиболее бросающееся в глаза, тогда как в реальности удельный вес даосских представлений, активно формировавших этнопсихологию ханьцев и их Менталитет, значительно превышает объем влияния конфуцианства (Сюй Дишань, 1927, с. 249).

Это в целом верное наблюдение китайского ученого зачастую используется и частью западных ученых. Прежде всего необходимо отметить все более усиливающийся в последние годы интерес к китайской (а во многом и непосредственно к даосской) мысли представителей экзистенциалистско-феноменологического направления западной философии. Об этом свидетельствует и международная феноменологическая конференция, проведенная на Тайване в 1984 г. (см.: Тимьеничка А. Т., 1984).

Феноменологи склонны рассматривать даосскую философию как типологически сопоставимую с философией Гуссерля и Хайдеггера и активно используют свою терминологию в качестве эквивалентов древнекитайских терминов. Это, безусловно, способствует оживлению традиционалистских тенденций в китайских общинах, являясь для носителей подобных идей как бы доказательством признания Западом (создавшего феноменологию лишь в XX в.) китайского приоритета и превосходства китайской культуры над западной.

Заслуживают внимания и попытки некоторых ученых (зачастую крупных специалистов) весь трудный и сложный опыт истории КНР представить как следствие влияния глубинного и наиболее сущностного (даосского) аспекта китайской культуры с его эгалитаристско-утопическими интенциями.

Так, крупный японский исследователь даосизма Ёсиока Ёси-тоё, рассказывая о своей встрече с главой секты “Да дао хуэй” в одной из деревень провинции Хэбэй в 40-е гг., подчеркивает его эгалитаристские настроения, ориентированные на идеи “тай пин”, и видит в этих идеях источник революционной активности крестьянства (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 42—43). И одновременно этот же ученый сопоставляет даосизм с синтоизмом в качестве национальной идеологии, оказавшей доминирующее влияние на формирование национального характера китайского народа, ценностей и установок китайской культуры (Ёсиока Ёситоё, 1970, с. 21).

Из сказанного выше вытекает вывод о необходимости углублять и развивать даологические исследования в нашей стране. Несмотря на значительные успехи, достигнутые в этой области за последние годы, в целом уровень изученности даосизма в России еще отстает от мирового, тогда как даосская идеология продолжает на разных уровнях свое функционирование и в настоящее время остается активной силой в странах распространения китайской культуры. И это еще более подчеркивает актуальность изучения истории даосской доктрины и даосских институтов, в равной степени как и их современное состояние.

21 Подобная практика характерна и для различных течений чаньского буддизма, откуда она, видимо, и перешла к даосам.

Теперь представляется возможным конкретизировать объем понятия “даосизм” в том смысле, в каком оно используется в настоящем исследовании. Благодаря диахронному анализу возможно рассматривать весь процесс складывания даосской традиции и ее функционирования в традиционном социуме, что, в свою очередь, способствует выработке более четких дефиниций.

Из вышеизложенного следует правомерность рассмотрения даосизма как автохтонной, нативной (национальной) религии китайского (ханьского) этноса, возникшей на рубеже новой эры в результате синтеза различных гетерогенных, но близких по тенденции религиозных и религиозно-философских учений, таких, как верования архаичного шаманского комплекса (субстратный элемент), идеология магов фан ши (рационализированная в философии инь-ян цзя), философия школы “Дао-дэ” (Лао-цзы и Чжуан-цзы) и учение “Книги Перемен” (“И цзин”) на основе институциализации в ряде автономных религиозных направлений (школ): “истинного единства” (чжэнъи; она же школа “Небесных наставников” — тьянши дао), “высшей чистоты” (шан цин\ она же школа Маошань), “совершенной истины” (цюань чжэнь) и других.

Таким образом, даосизм представляет собой идеологическое образование с полиморфной структурой, включающей в себя религиозную доктрину и литургико-ритуальную практику, философско-рефлексивный уровень и психофизиотехнику достижения определенных измененных состояний психики (с включением трансформации определенных физиологических параметров), оцениваемых в рамках религиозного сознания как аксио-логически приоритетных (на индийском материале теория полиморфизма религиозно-философских учений разработана В. И. Рудым — см.: Рудой В. И., 1985, с. 23—27).

Вместе с тем эти уровни функционирования традиции находятся в постоянном взаимодействии и связи. Именно игнорирование полиморфизма даосизма обусловило методологически некорректное решение таких вопросов, как соотношение религиозного и философского аспектов даосизма для периодизации его истории. Примером подобной некорректности является бытующее в науке представление о несовместимости и дисконтинуальности раннего и позднего даосизма, редуцируемое к постулируемой взаимоисключительности “религиозного” и “философского” уровней единой традиции (подробнее см. часть I). Обращаясь к проблеме периодизации истории даосизма, следует сразу же выделить два основных ее этапа: I. Период формирования целостной даосской традиции, завершение которой маркируется началом институциализации даосизма (создание школы “Небесных наставников” во II в. н. э.) и II. Период эволюции собственно даосизма. Эти два больших периода делятся на ряд промежуточных. Общая схема, вытекающая из предпринятого выше исследования, представляется следующей:

I. Период формирования целостной даосской традиции (см. также часть I):

1. Период древних до-даосских религиозных верований шаманского типа (до IV—III вв. до н. э.).
2. Период “рационализации” этих верований как выражение кризиса архаической религиозности.

Возникновение на этой основе философских направлений, имеющих родственные черты и стремящихся к синтезу (III в. до н. э. — II—I вв. до н. э.).

3. Синтез направлений, сложившихся в предыдущий период, письменная фиксация древних методов религиозной практики как результат ее рефлексивного освоения. Завершение складывания даосизма как полиморфного идеологического образования. Этот процесс находит свою кульминацию в появлении первого даосского институционализованного направления (II в. н. э.).

II. Период эволюции даосизма как развитой религии:

1. Период бурной институционализации и формирования различных школ даосизма. Окончательное завершение формативного периода (II—V вв.). В это же время под воздействием катализирующего влияния буддизма как инокультурной традиции происходит консолидация даосских направлений и рост их самосознания и самоотождествления как даосских.

Окончательное формирование традиции маркируется появлением первых редакций “Дао цзана” (V в.). Расцвет “внешней алхимии”.

2. Период синтеза даосских направлений эпохи раздробленности и развитие тенденций предыдущего этапа. Усиление буддийского влияния, укрепление института монашества. Новый подъем философского дискурса (VII—VIII вв.).

3. Формирование предпосылок для появления “новых школ”. Рост стремления к индивидуальному совершенствованию, реализуемому через медитативную практику “внутренней алхимии”. Спиритуализация даосских религиозных ценностей (IX—XI вв.).

4. Период появления “новых школ”. Резкий подъем идеологической активности даосизма. Конец этого периода маркирует окончание поступательного (“творческого”) развития даосской традиции (XII—XIII вв.). За этим периодом следует эпоха идеологической стагнации и торжества религиозного синкретизма, формообразующим принципом которого явился даосизм.

5. Период активного формирования синкретизма и “популяризации” даосской этики через “благие книги” (шань шу). Складывание сектантских традиций с сильным даосским элементом (XIV—XVI вв.). В этот период полностью завершается поступательное развитие даосизма, что маркируется окончательным оформлением “Дао цзана” (1445; 1607 гг.), переставшего пополняться новыми сочинениями.

6. Период полного торжества религиозного синкретизма, стагнации и полу подпольного положения даосизма (ок. XVII—нач. XX вв.), связанный с нарастанием сектантской замкнутости даосских общин и едва терпимым отношением властей.

7. Современный период, связанный с трансформацией даосизма в условиях революционного преобразования традиционного китайского общества:

а) 1911—1949 гг. — период функционирования даосизма в условиях полуфеодалного общества после свержения монархии;

б) 1949—1966 гг. — приспособление даосизма к обществу “народной демократии” КНР; создание Всекитайской Ассоциации последователей даосизма (1953 г.);

в) 1966—1976 гг. — период так называемой “культурной революции” с насильственным подавлением религиозных организаций в КНР и попранием демократических норм отношения к религии;

г) период после 1978 г., отмеченный проведением политики “четырёх модернизаций”. Восстановление с 1980 г. даосской Ассоциации.

Таким образом, поворотными пунктами в истории даосизма являются: 1) IV—III вв. до н. э. — период появления философии Лао-цзы и Чжуан-цзы и выделение протодаосской традиции из стихии архаической религиозности; 2) II в. н. э. — период оформления даосизма как целостной организованной религии, пик этого процесса в V в., когда появляется “Дао цзан”; 3) XII в. — период появления “новых школ” в результате “реформаторского” движения; 4) XV в., когда завершение пополнения “Дао цзана” формально знаменует окончание творческого этапа эволюции и вступление в период стагнации (реально начавшегося с XIV в.); 5) XX в. — время ломки всей системы традиционных отношений и период революционных преобразований китайского общества.

В дополнение представляется необходимым отметить, что данная периодизация в целом отражает связь истории даосизма с основными этапами истории китайского общества. Так, процессы унификации и синтеза обычно совпадают с созданием единого государства (хотя иногда отстают, что, видимо, связано с общим отставанием общественного сознания от общественного бытия).

Вместе с тем в силу известной автономии общественного сознания ряд тенденций развития даосизма детерминирован собственно идеологическими факторами и не может быть не-посредственно сведен к исторической конкретике.

Говоря об общем направлении эволюции даосизма как идеологического движения, следует отметить следующее:

1. Явно наличествует тенденция к усилению процесса институционализации и организационной интеграции. Однако этот процесс никогда не завершился, и единой “даосской церкви” не появилось. Поскольку ее не было и в буддизме, в целом менее аморфном, нежели даосизм, то этот факт следует объяснять исходя из специфики восточных традиционных обществ. Возможно, это живучесть общины с ее локальным партикуляризмом как носителя аморфности и дискретности, отразившейся в организационно-доктринальной рыхлости идеологических движений.
2. Тенденция к активному формообразующему влиянию на процесс складывания религиозного синкретизма, в конечном счете (в позднее средневековье) вытеснившего даосизм на периферию религиозной жизни, но во многом воспринявшего именно даосскую специфику.
3. В сфере доктрины нарастающая тенденция к спиритуализации и интроверсии, что хорошо видно из эволюции такой кардинальной для даосизма аксиологически окрашенной идеологемы, как “бессмертный” (сянь), а в сфере религиозной практики — к торжеству медитативного направления “внутренней алхимии” (нэп дань) над “лабораторной” “внешней алхимией” (вай дань) с ее мощным технологическим элементом и лад более “физиологичными” направлениями самой “нэй дань”.

Хотя этот процесс постоянно стимулировал буддизм (равно как и процесс консолидации даосских направлений), но во многом он определялся внутренними закономерностями развития самого даосизма, поскольку в известной степени сопровождался изживанием ряда примитивных архаичных черт, поднимаясь до уровня развитых религий классового общества.

4. Философский дискурс в даосизме пережил несколько периодов расцвета: а) “классический период” школы Лао-цзы и Чжуан-цзы (IV—III вв. до н. э.); б) период активного формирования даосских школ III—IV вв. до н. э. и влияния даосизма на конфуцианскую мысль (сюань-сюэ); в) период ханского” расцвета и синтеза (VII—VIII вв.).

В первый период расцвет дискурса связан с началом процесса рефлексии на содержание переживающих кризис архаических верований и их “перерастания” в “протодаосизм”, а также с активной полемикой в рамках борьбы “ста школ”.

Позднее стимулирующее влияние на развитие полемического дискурса оказывал буддизм. Однако с окончательной рецепцией буддизма в Китае и утратой им в целом статуса “некультурности”, а также с переходом идеологического лидерства к неоконфуцианству, монополизировавшему философский дискурс, последний в рамках даосизма (и послетанского буддизма) сходит практически на нет, причем основное внимание переключается на религиозную психотехнику.

Любопытно и то, что в период своей идеологической активности буддизм стимулирует консолидацию даосских направлений, а позднее, после окончательной своей “китаизации”, он перестает быть основным оппонентом даосизма и тенденция к консолидации сменяется тенденцией к синкретизации.

Сюда же естественно входит и конфуцианский элемент, хотя конфуцианство в целом, оттеснив своих оппонентов из сферы дискурса, сохраняет несравненно большую независимость от синкретического традиционного комплекса, чем два других его компонента.

Дальнейшее исследование даосизма с необходимостью предполагает анализ доктринального и философского содержания его идеологии как в плане диахронии, так и в целях построения модели даосского мировоззрения как такового для уяснения его идеологической специфики.

□

□

1 Следует также отметить влияние на современную даологию религиозноведческой методологии М. Элиаде (см., например, труды Н. Ж- Жирардо).

2 В настоящее время Ассоциация готовит издание “Очерки истории даосизма в Китае”, план-проспект которой был опубликован в журнале “Чжунго чжэсюеши яньцзк” (1983, № 1, с. 41—49).

3 Об этом свидетельствует выпуск в 1985 г. номера (№ 5) журнала “Вэнь ши чжиши”, целиком посвященного изучению даосизма. В статьях журнала замечен интерес и к теоретическим проблемам даологии, что само по себе является признаком быстрого

развития изучения даосизма в КНР. О весьма значительном повышении теоретического уровня китайской даологии свидетельствуют и публикации в журнале “Чжэсюе яньцзю” (1988, № 1, с. 52—66) статей Цин Ситая, Чэнь Вина и Лю Чжунъюя. Особенно хотелось бы отметить выход в свет книги молодого китайского ученого Гэ Чжаогуана “Даосизм и китайская культура” (1987), не только чрезвычайно богатой по фактическому материалу, но и демонстрирующей решительное обращение китайских ученых к теоретико-методологическим проблемам изучения даосизма.

Из сборников последних лет следует упомянуть сборники статей Цин Ситая “Новое рассмотрение даосской культуры” (1988) и Тан Ицзе “Конфуцианство, даосизм и буддизм в традиционной китайской культуре” (1988), также свидетельствующих о быстром развитии даологических исследований в КНР.

≡€Z\Z I

1 Таким образом Н. Сивин справедливо указывает на идеологически неоднородный характер учения ранних даосских памятников.

2 О национальной религии здесь говорится в рамках общепринятого в отечественном религиоведении деления религий на национальные (т. е. получившие распространение или исключительно, или преимущественно у одного народа, в пределах одной культуры) и мировые (транснациональные).

3 Н. Сивин употребляет слово “секта”, хотя правильнее было бы говорить о школах или направлениях, поскольку в буддизме отсутствует противопоставление различных его течений по принципу “ортодоксия — ересь”, а сама буддийская (как и даосская) традиция только и существует в виде отдельных направлений.

4 Но в любом случае даосизм не вышел за рамки региональной дальневосточной культуры, сформировавшейся на основе цивилизации традиционного Китая. Более того, даже распространяясь за пределами Китая (Корея, Япония), он воспринимался именно как пришедшая туда китайская религия.

5 Факт относительного распространения иудаизма среди других народов (хазары, кераимы) также не превращает его в мировую религию. Это справедливо и относительно индуизма, получившего некоторое распространение за пределами Индии (Бирма, Тямпа, Индонезия), поскольку такого рода явления имели спорадический характер и не сыграли решающей роли в истории как иудаизма, так и индуизма.

6 Особо следует оговорить вопрос, связанный с культом предков, как важный элемент религиозных представлений китайцев. В силу своей ав-тохтонности и непрерывности традиции китайская культура в ходе своего развития не ликвидировала стадиально ранние культурные феномены” а сохраняла их, надстраивая новые явления над пластами архаики.

Кроме того, традиция часто обращалась к архаическому комплексу, переосмысливая его элементы и используя их в трансформированном виде. В частности, такое отношение характерно для конфуцианской традиции в ее обращении к культу предков. Как таковой, однако, культ предков относится (типологически) к народным верованиям и никак не может рассматриваться в качестве рядоположной даосизму (организационно оформленной развитой религии) национальной китайской конфессии.

Культ предков — религия в смысле принадлежности его к религиозной форме общественного сознания, но это лишь одно из народных верований (хотя и чрезвычайно важное для Китая) при его рассмотрении в этнологической перспективе (оппозиция “религия—верования”). Кроме того, религиозный статус этого культа (поскольку культ и религия понятия далеко не тождественные) значительно понижается в системе рационализирующего воздействия этических интерпретаций в рамках конфуцианства.

7 Следует отметить, что последние исследования В. В. Малявина в значительной степени устранили указанные слабые места его концепции, что способствовало более глубокому пониманию специфики китайских народных верований в советской синологической науке (см.: Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1987, с. 151—180).

8 Нетрудно заметить методологические основания теории А. Ч. Грэма — это, конечно, концепция “родственного сходства” Л. Витгенштейна.

9 О проблемах историографии даосизма подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, II, с. 155—167; 1985, II, с. 157—161.

10 Проблема реликтов и дериватов мифологического мышления разработана В. И. Рудым и Е. П. Островской в исследовании буддийской космологии (III глава “Абхидхарма коши” Васубандху — в печати).

11 Ср. “четыре Дао” “Дао-дэ цзина” с коррелирующими с ними “четырьмя дэ” “Сицы чжуань” (наблюдение А. И. Кобзева).

12 Перевод “хунь” или “хунь дунь” как “хаос” вполне адекватен, поскольку в древней Греции под хаосом понималось некое простое нерасчлененное начало и представление о хаосе также имело прочные мифологические корни. Представление о “хаосе” как беспорядке, смеси возникло уже в современном словоупотреблении.

13 Возможно, однако, что этот “нумерологический” скачок обусловлен тем, что представленный числовой ряд: 1, 2, 3... 10000 представляет собой синтез четных и нечетных рядов. В таком случае, он, наоборот, символизирует гармоничность процесса космогенеза и его завершенность.

С другой стороны, “четыре Дао” могут быть редуцированы к “трем Дао”, поскольку мифологическое мышление могло проявиться и в отождествлении исходного пункта самораскрытия Дао и его объединяющего, “синтезирующего” аспекта.

≡εZVZ II

1 Здесь возможна и другая разбивка текста: “Когда постоянно не имеешь (у) страстей (юй), видишь таким образом его тайну, когда постоянно имеешь (ю) страсти, то видишь таким образом [лишь] его предел”. В переводе предпочтен иной вариант, поскольку он логичнее вписывается в контекст: в § 1 “Дао-дэ цзина” речь идет о взаимоотношении постоянного и непостоянного, именуемого и безымянного, а не о страстях, препятствующих постижению Дао.

2 Данная концепция “Дао-дэ цзина” получит свое полное развитие в учении о “беспредпосылочности” (у дай) и “безустановочности” школы сюань-сюэ, особенно у Го Сяна (IV в. н. э.).

3 Об эпитетах Дао как “женственного” подробнее см.: Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 99—107.

4 Большинство комментаторов трактуют иероглиф “ин” в данной фразе как синоним “лин” — одухотворенной эманации Неба, здесь понимаемый в качестве синонима “хунь” — “небесных”, “разумных” душ.

5 Под “темным зеркалом” имеется в виду сердце как носитель сознания. Очищение сердца — путь к прозрению. Образ зеркала — сердца — сознания переходит из даосизма в китайскую буддийскую традицию (ср. чань-ские стихи патриархов Шэнь-сю и Хуэй-нэна). Об образе темного зеркала подробнее см.: Малявин В. В., 1985, II, с. 142—152).

6 В § 11 речь идет о взаимоотношении “отсутствия” (у) и “наличия” (ю), равнозначимых для бытия всего сущего: “наличие” определяет конкретную природу вещи, “отсутствие” — возможность ее функционирования в соответствии со своей природой.

7 О хаосе (хунь, хунь дунь) подробнее см. в части I настоящей монографии.

8 Здесь дается указание на циклический характер Дао и образ круга как символа его “бесконечности”. Одно из важнейших для даосизма значений Дао — “принцип циклического времени”.

9 Мужественность (“петушиность”, сюн), женственность (“куриность”, цы), черное и белое — указание на единство противоречий в Дао (типа инь-ян). Совершенный мудрец, уподобляясь Дао, должен также достичь полной внутренней гармонии.

10 Изначальная первозданность (пу)— доел, чурбан, необработанное дерево. Как и “су” (чистота, шелк-сырец)— важный даосский термин, обозначающий изначальноную простоту естественного в отличие от искусственной сложности рукотворного.

11 Велико было и влияние организованных школ даосизма на интеллектуальную и творческую элиту танской эпохи. Приведем один малоизвестный пример: великий поэт Ли Бо (701—762 гг.) был посвященным членом школы Шан цин (Маошань), учение и терминология которой оставили значительный след в его стихах (см.: Кролл Р., 1986, с. 22—39).

12 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., выступая 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 соотносится с раннедаосской концепцией “у вэй” (“недеяние”), понимаемой как учение о жизни в гармонии с природной закономерностью. См. также: Кобзев А. И., 1983, I, с. 236—237.

13 Здесь излагается очень важное для всей китайской философии учение о гармонии всего сущего (прежде всего, универсальной космической Триады — Неба, Земли, 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 Чжуан-цзы. 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 естественной природной взаимосвязи. Подробнее см.: Кобзев А. И., 1983, I, с. 234—237.

14 “Три насущных” — уши, глаза и рот (сань яо), т. е. основные органы чувственного восприятия.

15 Эта фраза пропущена в редакции Ли Цюаня, Дао цзан ПО.

16 Имеются в виду Небо, Земля и Человек.

17 Здесь заканчивается ряд редакций “Иньфу цзина” (в частности, Дао цзан 111 и Дао цзан 119). Ли Цюань (Дао цзан ПО) 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” (иш у вэнь ли), а также “Небесные письма” 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”) противопоставляются созерцанию “Небесных писем” (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 (“Сицы чжуань”, ч. I, § 4) говорится о должном созерцании Небесных писем и Земных принципов.

Данный пассаж (прежде всего интерпретация слова “у” — вещь, объект, как “ши” — дело) указывает на правоту А. И. Кобзева, сближающего эти два понятия (см.: Кобзев А. И., 1983, I, с. 91—94).

18 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 “цзя 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.

19 Заключительного фрагмента 9 третьей главы “Иньфу цзина” в редакции Ли Цюаня нет. Надо отметить, что в своих кратких комментариях к заключительным строкам трактата Ли Цюань лишь “цитирует” своих псевдопредшественников: Чжан Ляну, Чжугэ Ляна и др. Это еще больше усиливает впечатление, что первоначальный “лицюаневский” текст не имел этого завершения, добавленного другими комментаторами позднее. Это впечатление усугубляется еще и 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, пять и особенно в четыре иероглифа.

20 О политических последствиях встречи Чан-чуня с Чингиз-ханом см.: Яо Чжундао, 1986, с. 201—219. Привилегии школы “цюань чжэнь” никак не сказались ни на положении китайского населения в целом, ни на отношении монголов к своим побежденным противникам.

21 Подобная практика характерна и для различных течений чаньского буддизма, откуда она, видимо, и перешла к даосам.

В;ЕВН≡JNBУ

Vklhqbdb □ □ □

Бань Гу, Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964.

Ван Мин. Тайпин цзин хэцзяо (Критическое издание “Книги Великого Равенства”). Пекин, 1960.

Ван Вэньлу. Тайси цзин (Книга о зародышевом дыхании).— Байцзы цюань шу (Полное собрание сочинений всех философов), т. 8. Ханчжоу, 1984.

Ван Мин. Баопу-цзы нэйпянь цзяоши (Критическое и комментированное издание “Баопу-цзы”). Пекин, 1980.

Ван Чунъян. Чунъян ли цзяо ши у лунь (Пятнадцать статей, устанавливающих учение Ван Чунъяна)—Дао цзан (Даосский канон), т. 989, раздел “Чжэн и” (“Истинного единства”). Шанхай, 1925—1926.

Ван Чун. Лунь хэн (Весы суждений).- Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 7. Шанхай, 1954.

Гаи 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”), т. 1. Пекин, 1985.

Гуань Инь-цзы.— Сыбу бэйяо (Корпус основных сочинений по четырем разделам), т. 152. Шанхай, 1936.

Гэ Хун. Баопу-цзы.— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 8. Шанхай, 1954.

Да дао по и чжи чжи. Иньфу цзин цянъ цзе (Правильные указания, разрушающие сомнение относительно Великого Дао. Смирненное разъяснение “Книги о единении сокрытого”). Тайбэй, 1965.

Дун юань шэнь чжоу цзин (Книга заклинаний вместилища глубочайшего духа). — Дао цзан (Даосский канон), т. 170. Шанхай, 1925—1926.

Жао Цзунъи. “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) — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.

Лао-цзюнь бяньхуа у цзи цзин (“Книга о беспредельных превращениях Лао-цзюня”).— Дао цзан (Даосский канон), т. 562. Шанхай, 1925—1926.

Лао-цзюнь инь сун цзе цзин (Книга обетов, пропетых Лао-цзюнем) — Дао цзан (Даосский канон), т. 562. Шанхай, 1925—1926.

Ле-цзы чжу (“Ле-цзы” с кемментарием).— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.

Ли Даочунь. Цзяо вай мин янь (Ясные слова вне учения).— Сюй Тяньши. Даоцзя яншэн сюе 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”)—Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 1. Шанхай, 1954.

Сыма Цянъ. Ши цзи хуэй чжу као чжэн (“Записи историка” с собранием комментариев и критическим исследованием; издание и комментарии Такикава Сигэн), т. 1—10. Пекин, 1955.

Сюй Шэнь. Шовэнь цзе цзы чжу (“Разъяснение иероглифов простых и сложных” с комментарием). Шанхай, 1986.

Сяо Тун. Вэнь сюань (Литературный сборник), т. 1. Пекин, 1959.

Тай шан сань тянь нэй цзе цзин (“Книга высочайшего с эзотерическим объяснением трех небес”)—Дао цзан (Даосский канон), т. 876. Шанхай, 1925—1926.

Тото (Токто). Сун ши (История династии Сун)—Су инь бона бэнь нянь эр ши сы ши (Уменьшенное издание 24 династийных историй, собранное из различных ксилографических досок). Шанхай, 1958.

Тото (Токто). Ляо ши (История династии Ляо).— Сыбу бэйяо (Корпус основных сочинений по четырем разделам), т. 33. Шанхай, 1936.

Фан Сюаньлин. Цзинь шу (История династии Цзинь). — Су инь бона бэнь нянь эр ши сы ши (Уменьшенное издание 24 династийных историй, собранное из различных ксилографических досок). Шанхай, 1958.

Хань Фэй-цзы.— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 6. Шанхай, 1954.

Хуайнань-цзы.— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 7. Шанхай, 1954.

Цзочжуань. Чунь-цю сань чжуань (Летопись “Цзочжуань”. Три летописных комментария к “Веснам и осеням”).— Сышу. Уцзин (Четверокнижие. Пятикнижие), т. 3. Шанхай, 1936.

Цзун-ми. Юань жэнь лунь (Об истоках человека)—Тайсэ синею дайцзюкэ (Трипитака годов Тайсэ), т. 45. Токио, 1968.

Чан Цзюй. Хуаян гочжи (Описание области Хуаян). Пекин, 1958.

Чжай цзе лу (Кодекс постов и обетов). — Дао цзан (Даосский канон), т. 207. Шанхай, 1925—1926.

Чжан Бодуань. У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл “Глав о прозрении истины”). Тайбэй, 1965.

Чжоу ши мин тун цзи (Записи о таинственном проникновении господина Чжоу).— Дао цзан (Даосский канон), т. 152. Шанхай, 1925—1926.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к “Чжуан-цзы”)—Чжуцзы” цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к “Чжуан-цзы”), т. 1. Пекин, 1985.

Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо цзекэ цзин (Книга кодексов обетов учения Небесных наставников в письменах закона традиции истинного единства)— Дао цзан (Даосский канон), т. 563. Шанхай, 1925—1926.

Чжэн и тяньши гао Чжао Шэн коу цзлбэ (Устное наставление Небесного наставника традиции истинного единства, сообщенные Чжао Шэну)— Дао цзан (Даосский канон), т. 1003. Шанхай, 1925—1926.

Юньцзи ци цянь (Семь грамот из облачного хранилища).— Дао цзан (Даосский канон), т. 677—702. Шанхай, 1925—1926.

Ян Боцзюнь. Ле-цзы цзи ши (Сводный комментарий к “Ле-цзы”). Шанхай, 1958.

Ян Сюн. Фа янь (Речи о законе).— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 7. Шанхай, 1954.

- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Алексеев В. М. Китайская народная картина М., 1966.
- Бежин Л. Е. Се Линъюнь. М., 1980.
- Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
- Быков Ф. С. Философская школа “Цзися”.— Проблемы Дальнего Востока, 1977, № 2 (22).
- Васильев В. П. Даосизм.—Материалы по истории китайской литературы. СПб., 1888.
- Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983.
- Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985.
- Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.— 1234 г.). Исторический очерк. М., 1975.
- Го Можо. Философы Древнего Китая. М., 1961.
- Гончаров С. Н. Зависимое от чжурчжэней государство Ци (1130—1137 гг.)— Восточная Азия и соседние территории в средние века. Сер. История и культура востока Азии. Новосибирск, 1986.
- Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
- Го юй (Речи царств). Перевод с китайского, вступление и примечания В. С. Таскина. М., 1987.
- Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Евсюков В. В. Космогония китайского неолита по изображениям на керамике культуры Яншао.— Древние культуры Китая. Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосибирск, 1985.
- Зинин С. В. Концепция Н. Сивина.— Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.
- Игнатович А. Н. Образ “шэньсяня” в японской средневековой литературе.—X Научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 2. М., 1981.

Игнатович А. Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 179—206.

Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.

Кабанов А. М. Увлечение даосизмом в Японии XVII—XIX вв.—XVI научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 2. М., 1985.

Карапетьянц А. М., Торчинов Е. А. История и теория алхимии и химии в Китае.— Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.

Кобзев А. И. Троячно-пятеричные текстологические структуры и понятие “сань-у”.— XI научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1980.

Кобзев А. И. Пять элементов и “магические” фигуры “И цзина”.—XII научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1981.

Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии.—Народы Азии и Африки, 1982, № 1.

Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм. Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии.— XIV научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1983.

Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства.— Народы Азии и Африки, 1983, № 6.

Кобзев А. И. Категории дао, дэ, ци в истории китайской философии.— XVI научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1985.

Кобзев А. И. Генерализация в классической китайской философии.— Народы Азии и Африки, 1986, № 5.

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.

Кобзев А. И. Теоретические основы китайской медицины.— Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.

Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае.— Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Кожин П. М. Проблематика изучения традиционных религий в современном Китае.—Политические традиции в КНР.—Информационный бюллетень ИДВ АН СССР, ч. 1. М., 1980.

К проблеме категорий традиционной китайской культуры (Круглый стол).— Народы Азии и Африки, 1983, № 3

Кравцова М. Е., 1984 — Кравцова М./Е. Пейзажная лирика — поиск бессмертия? — XV научная конференция “Общество и государство в Китае” Тезисы докладов, ч. 1. М., 1984.

Кравцова И. Е. Представления о верховной власти и правителе в древнем и средневековом Китае.—XX научная конференция “Общество и государство в Китае”. Тезисы докладов, ч. 1. М., 1989.

Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма Цяня о “шести школах”.—Китай: история, культура и историография. М., 1977.

Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры древнего Китая.— XVI научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1985.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. №., 1979.

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. Китайский этнос в средние века (VII—XIII). М., 1984.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.

Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII—XIII вв.). М., 1986.

Идеал “Тай пин цзина” (“Канонической книгой Великого благоденствия”): гармония космического и социального.—Литература и культура народов Востока. М., 1989.

Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1978.

Лубо-Лесниченко Е. И. Великий шелковый путь.— Вопросы истории, № 9, 1985.

Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.

Малявин В. В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры в средневековом Китае.— XII научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1981.

Малявии В. В. Гибель древней империи. М., 1983.

Малявин В. В., 1985, I — Новейшие исследования даосизма в Японии.— Народы Азии и Африки, 1985, № 3.

Малявин В. В., Чжуан-цзы. М., 1985.

- Маракуев А. В. Инь-фу-цзия — страничка истории китайской философии.— Ученые записки Томского педагогического института, т. 3. Томск, 1946.
- Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— Народы Азии и Африки, 1972, № 5.
- Мартынов А. С. Сила дэ монарха.—Памятники письменности Востока. М., 1974.
- Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. М., 1978.
- Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1037—1101) и Чжу Си (ИЗО—1200). — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517—1598).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Мартынов А. С. Буддийские темы у Су Дунпо (1037—1101).— Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа.—Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- Островская Е. П. Стадиально различные исторические типы мышления в “Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху.— Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Панченко Д. В. Ямбул и Кампанелла (о некоторых механизмах утопического творчества).— Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.
- Петров А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии.— Труды Института востоковедения, т. 3, М.— Л., 1936.
- Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.
- Померанцева Л. Е. Историческая биография хуайнаньского князя Лю Аня и житийный вариант.— Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.
- Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.
- Поршнева Е. Б. Учение “Белого лотоса” — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.
- Поршнева Е. Б. Некоторые основные черты милленаристских движений в Китае (к постановке проблемы).— XII научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 3. М., 1981.

- Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I—VI веков. М., 1980.
- Рассел Б. Мистицизм и логика.— Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
- Решетов А. М. О времени формирования современного китайского (ханьского) этноса.— Годичная сессия Института этнографии АН СССР. Краткое содержание докладов. Л., 1985.
- Рудой В. И. Проблемы истолкования индийских классических текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.— XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АНУСССР (доклады и сообщения), 1983—1985, ч. Г. М., 1985.
- 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. Баоцзюань о Пу-мине.— Памятники письменности Востока, т. 56. М., 1979.
- Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия.— Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
- Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.
- Топоров В. Н. К истории связей мифопоэтической и научной традиции: Гераклит.— То Нонор Roman Jacobson. The Hague— Paris, 1967.
- Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева”— Труды по знаковым системам, т. 6, вып. 284. Тарту, 1971.
- Торчинов Е. А. Трактат Гэ Хуя “Баопу-цзы” как источник для изучения даосизма периода Лю-чао.— Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980.
- Торчинов Е. А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии.— XII научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1981.
- Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзин-янь.— Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.
- Торчинов Е. А. О связи между даосским учением о бессмертии и философией раннего даосизма.— XIII научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1982.,

- Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия (по материалам зарубежных исследований).— Народы Азии и Африки, № 2, 1982.
- Торчинов Е. А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна “Баопу-цзы”).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Торчинов Е. А. Даосское учение о “женственном”.— Народы Азии и Африки, № 6, 1982.
- Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на примере “Глав о прозрении истины” Чжан Бо-дуаня).— XIV научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1, М., 1983.
- Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о Дао: человек и природа.— Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- Торчинов Е. А. Космогония даосизма и гностицизма.— XV научная конференция “Общество и государство в Китае”, ч. 1. М., 1984.
- 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. Лч 1985.
- Торчинов Е. А. Происхождение даосизма и периодизация его истории. — Народы Азии и Африки, № 3, 1985.
- Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования).— Народы Азии и Африки, 1988, № 2.
- Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме (“Главы о прозрении истины” Чжан Бодуаня).- Этика и ритуал В традиционном Китае. М., 1988.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен.— Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Фишман О. Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII—XVIII вв.— Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
- Флуг К. К. Очерк истории Даосского канона (Дао шан'а).— Известия Академии Наук СССР. Отделение гуманитарных наук. М., 1930.
- Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX веков. М., 1967.
- Штекли А. Э. “Утопия” и античные представления о равенстве. — Античное наследие в эпоху Возрождения. М., 1984.
- 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. Даос в буддизме.— Восточные записки, т. 1. Л., 1927.

Щуцкий Ю. К. Китайская классическая “Книга Перемен”. М., 1960.

Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984.

GZ □

□ □

Ван Дэминь. Цун цзуго исюе юй гудай чжэсюе ды гуаньси кань чжунго чжэсюе 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. Лунь “Тайпин цзин” чао цзя бу чжи вэй (О поддельности раздела “цзя” варианта “Тайпин цзин чао”).— Чжунъян яньцзююань миши, юйянь яньцзюсюо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica), 1948.

Вэнь Идо. Шэньсянь као (Исследование учения о бессмертных). — Шэньхуа. юй ши (Мифология и поэзия). Пекин, 1956.

Гэ Чжаогуан. Даоцзяо юй Чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура). Шанхай, 1987.

Ду Вэймин. Вэй-Цзинь сюань сюе чжун ды тиянь сысян — шилунь Ван Би “шэн жэнь ти у” гуаньянь ды чжэсюе 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. Дркё кётэн сирон (Об истории корпуса даосских канонических текстов). Токио, 1955.

Ёсиока Ёситоё. Доке то буккё (Даосизм и буддизм), т. 1. Токио, 1959.

Ёсиока Ёситоё. Тонко хон “Тайхэй кё” ницуитз (О дуньхуанском тексте “Тайпин цзина”).— Тоёбунка кэнкюдзё кие (Записки Института дальневосточной культуры), т. 22, 1961.

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), т. 16, 1964.

Ёсиока Ёситоё. Эйсэй э-но нэгай: доке (Стремление к вечной жизни: даосизм).— Сэкай-но сюкё (Религии мира), т. 9, Киото, 1970.

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. Косин синко-но кэнкю (Исследование веры в события дня “гэн шэнь”). Токио, 1961.

Кубо Норитада. Тёсэн-но доке (Даосизм в Корее).— Тохогаку (Востоковедные исследования), т. 29, 1965.

Кубо Норитада. Доке си (История даосизма). Токио, 1980.

Ли Юйтао. Син юй шэнь (Тело и дух)-. — Чжунго чжэсюе ши яньцзю, 1982, № 1.

Ли Юэсэ (Дж. Нидэм). Дао цзя юй дао цзяо (Даосская школа и даосская религия).— Даоцзяо сехуэй кань (Журнал Ассоциации последователей даосизма). Т. 2—3. Пекин, 1960.

Лэй Фэньчан. Шэхуйэчжуи шици цзунцзяо вэньти чутань (Введение к изучению религиозного вопроса в условиях социализма).— Синьхуа вэнь чжай, 1985, № 9.

Офути Ниидзи “Тайхэй” кё-но сисо ницуитэ (Об идеологии “Тайпин цзина”).— Тоё гакухо (Вестник дальневосточных исследований), т. 28, 1941.

Офути Ниндзи, Доке си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Окаяма, 1964.

Оянаги Сигэта. Тоё сисо-но кэнкю (Исследования по идеологии Дальнего Востока). Токио, 1934.

Сюй Дишань. Дао цзя сысян юй даоцзяо. (Даосская идеология и даосская религия).— Яньцин сюебао, 1927, № 2.

Сюй Чжуншу, Цзиньвэнь гу цы шиле (Разъяснение молений о долголетию, написанных на металле)—Чжунъян яньцзюаньлиши, юйянь яньцзюсо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica), т. 4, 1936.

Тан Ицзе. Люелунь цзаоци даоцзяо гуаньюй шэн, сы, шэнь, син вэньти ды лилунь (Об отношении раннего религиозного даосизма к проблемам жизни, смерти, тела и духа).— Чжэсюе яньцзю, 1981, № 1.

Тан Ицзе. Ван Би юй Го Сян чжэсюе бицзяо фэньсиг (Сравнительный анализ философии Ван Би и Го Сяна).— Яньюань лунь сюэци. Пекин, 1986.

Тан Ицзе. Чжунго чуаньтун вэньхуа чжунды жу, дао, ши (Конфуцианство, даосизм и буддизм в традиционной китайской культуре). Пекин, 1988.

Тан Лань “Хуан-ди сы цзин” чутань (Предварительный анализ “Хуан-ди сы цзин”).— Вэнь у, 1974, № 10.

Тан Чанжу. Фань Чаншэн юй Ба ши цзюй Шу ды гуаньсй (О связи Фань Чаншэна с коренным народом Шу — “ба”).— Лиши яньцзю, 1954, № 4.

Тан Юнтун. Ду Тайпин цзин-шу со цзянь (О томг что я увидел при чтении “Тайпин цзин”).— Госюе цзюбэнь цуншу цзяньбянь, т. 1, 1935.

Фукуи Кодзюн. Докё-но кисотэки кэнкю (Исследование основ даосизма). Токио, 1952.

Фукунага Мицудзи. Кндо то синдо то сэйдо то сэндо (Путь демонов, путь божеств, путь истины и путь совершенных мудрецов)—Сисо (Идеология), т. 675, 1980, № 9.

Фу Циньцзя. Чжунго даоцзяо ши (“История даосизма в Китае”). Шанхай, 1937.

Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Общая история идеологии в Китае). Пекин, 1957.

Цин Ситай. Чжунго даоцзяо сысян шиган (Очерк истории даосизма в Китае), т. 1. Чэнду, 1981.

Цин Ситай. Цун Гэ Хун лунь жу-дао гуаньск кань шэнь-сянь дао цзяо лилунь ды тэдянь хэбзньчжи (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 Ситай. Шилунь дао цзяо цзай Чжунго чуаньтун: вэньхуа чжунды дивэй (О месте даосизма в традиционной китайской культуре).— Чжэсюэ яньцзю, 1988, № 1.

Цин Ситай. Даоцзяо вэньхуа синь тань (Новое рассмотрение даосской, культуры). Чэнду, 1988.

Цукамото Дзэнрю. Гисё Сэки-Ро си-но кэнкю (Исследование главы “Ши-Лао чжи” из “Вэй шу”). Киото, 1961.

Чжоу Шии, Пань Циман. “Чжоу и кань тун ци” синь тань (Новое исследование “Чжоу и кань тун ци”). Чанша, 1982.

Чжунго дао цзяо сэхуэй яньцзюши: (Проект “Истории даосизма в Китае”. Исследовательское бюро “Ассоциации последователей даосизма КНР”)—Чжунго чжэсюэ ши яньцзю, 1983, № 1.

Чэн У. Ду Чанша Мавандуй саньхао му чуту чжацзи (Идеи школы Хан-Лао в начале династии Хань и легистская линия. Читая тексты на шелке из трех захоронений в Чанша-Мавандуй).— Вэнь у, 1974, № 10.

Чэнь Бин. Дао цзяо чжи “дао” (Категория “дао” :в даосской религии).— Чжэсюэ яньцзю, 1988, № 1.

Чэнь Гофу. Дао цзан юань лю као (Исследование происхождения Дао цзана), т. 1—2. Пекин, 1962.

Чэнь Шоуши. Цао Цао юй тянь ши дао (Цао Цао и “Путь Небесных наставников”).— Чжунго ши яньцзю, 1979, № 3.

Чэнь Юань. Нань Сун чу Хэбэй синь даоцзяо као (Исследование новых школ даосизма в Хэбэе в начале Южной Сун). Пекин, 1962.

Юй Инши. Чжунго гудай сыхоу шицзегуань ды янь-бянь (Изменения взглядов на загробный мир в древнем Китае).— Яньюань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Янь Бэймин. Лунь фо цзяо чжэсюе цзай сысян шишанды тяочжань (О месте буддийской философии в истории идеологической борьбы).— Чжэсюе яньцзю, 1982.

GZ □

□

Andersen P. The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A. D. — Studies on Asian Topics, No. 1. London, 1980.

Berling J. The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N. Y., 1980.

Benedict P. Thai, Kadai and Indonesian — "American Anthropologist", vol. 44, 1942, No. 4.

Bingham W. The Founding of the T'ang Dynasty. Baltimore, 1941.

Bodde D. The New Identification of Lao Tzu Proposed by Professor Dubs.— Journal of American Oriental Society, 1942, vol. 62, INo. 1.

Bodde D. Further Remarks on the Identification of Lao tzu. A Last Reply to Professor Dubs.— Journal of American Oriental Society, 1944, vol. 64, No. 1.

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, vol. 45, pt. 1, 1982.

Boltz J. M. A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries.— China Research Monograph, vol. 32. Berkley, Calif., 1987.

Wieger L. Le Taoisme. T. I. Hien-hien, 1911.

Vieger L. A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time, Hsien-hsien, 1927.

Wilhelm R. The Secret of the Golden Flower with; preface by C. C. Jung, London, 1923.

Graham A. C. The Book of Lieh-Tzu. London, 1960.

Graham A. C. The Date and Composition of Liehtzyy — Asia Major, vol. 8, No. 2, 1961.

Graham A. C. How much of "Chuang-tzu" did Chuang-tzu Write?—Journal of the American Academy of Religion. Thematic Issue, vol. 47, 1979.

Dubs H. H. The Interpretation of Lao Dz. A Reply to-Professor Bodde. — Journal of American Oriental Society, 1942, vol. 62, No. 4.

Davis T. L., Chao Yim-tsung. Chang Po-tuan of T'ien-T'ai, his Wu Chen P'ien, Essay on the Understandig of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy.— Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, vol. 73. Boston, 1939, No. 5.

Gernet J. Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.

Girardot N. J. Part of the Way: Four Studies on Taoism : (essay review)—History of Religions, 1972, No. 3.

Girardot N. J. The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. — History of Religions, vol. 15, 1976, No. 4.

Girardot N. J. Chaotic Order and Benevolent "Disorder" in the "Chuang-tzu".— Philosophy East and West, vol. 28, 1978, No. 3.

Girardot N. J. "Let's get Physical", the Way of Liturgical Taoism. — History of Religions, 1983, vol. 23, No. 2.

Girardot N. J. Myth and Meaning in Early-Taoism: the Theme of Chaos (hun-tun). Berkley, 1983.

Seidel A. K. Le divinisation de Lao tseu dans, taoisme des Han. — Publications de l'Ecole Franchise d'Extreme Orient, vol. 71, Paris, 1969.

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, No. 2—3.

Seidel A. K. A Taoist Immortal of the Ming Di-nasty: Chang San-feng. — Self and Society in Ming Thought. N. Y. and London, 1970.

Seidel A. K. Le Fils du Ciel et le Maître Celeste: note a propos des "Registres".— Transactions of the International Conference-of Orientalists in Japan, No. 24, Tokyo, 1979.

Ishikawa Takashi. The Misteries of the Ancient Japanese Religions. — The East, 1984, vol. 20, No. 6.

Izutsu Toshihiko. A Comparative Study of the-Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. — Ibn'Arabi and Lao-tzu and Chuang-tzu, vol. 2.— "Studies in Humanities and Social Relations", vol. 10. Tokyo, 1967.

Izutsu Toshihiko. Mythopoeic "Ego" in Shamanism and Taoism.— Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976, vol. 2, No. 2.

Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical.— Origin! dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Kaltenmark M. Le Dompteur des flots.—Han-hiue (Peking), vol. 3, 1948.

Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de laoisme religieux.— Melanges publics par l'Institut des Hautes Etudes Chi-noises, t 2. Paris, 1960.

- Kaltenmark M. The Ideology of the T'ai-p'ing ching.— Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.
- Kandel B. A visit to the China Taoist association.— Society for the Study of Chinese Religions Bulletin, 1980, No. 8.
- Kaflgren B. Legends and Cults in Ancient China.— Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm), 1946, N 18.
- Keightley D. N. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture.— History of Religions, 1978, vol. 17, No. 3—4.
- Kimura Eiichi. Taoism and Chinese Thought,— Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), vol. 27, 1974.
- Kirkland J. R. Chang Kao — Noteworthy T'ang Taoist? —T'an Studies, 1984, No. 2.
- Kirkland J. R. The Last Taoist Grand Master of the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuanstung. — T'ang Studies, 1986, No. 4.
- Conze E. Buddhism and Gnosis.— Origini dello Gnosti-cismo. Leiden, 1967.
- Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.
- Creel H. G. The Birth of China. N. Y., 1937.
- Creel H. G. What is Taoism? and other Studies in Chinese Cultural History. Chicago, 1970.
- Kroll P. W. Spreading Open the Barrier of Heaven.— Asiatische Studien (Etudes Asiatiques), vol. 40, 1986, No. 1.
- 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), No. 26, Tokyo, 1968.
- Kubo Noritada. Taoist Belief in Okinawa — With Special Emphasis on the Kitchen God Belief.— Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture, vol. 27, 1974.
- Лэй У., 1976 —Lai W. W. Toward a Periodization of the Taoist Religion.— History of Religions, vol. 16, 1976, No. 1.
- Legg J. The Religions of China. N. Y., 1881.
- Link A. E. The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajna Ontology.—History of Religions, vol. 9, 1969/1970, No. 2—3.
- Liu Ts'un-yan. Taoist Self-Cultivation in Ming; Thought. — Self and Society in Ming Thought, N. Y., Londbn, 1970.
- Major J. S. Research Priorities in the Study of Ch'u Religion. — History of Religions, vol. 17, 1978, No. 3—4.

- Masaharu Ozaki. *The Taoist Priesthood: from; Tsai-chia to Ch'u-chia.*— *Religion and the Family in East Asia.*— *Senri Ethnological Studies*, No. 11, Osaka, 1981.
- Maspero H. *Les proseedes de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne.* — *Journal Asiatique*, vol. 228, 1937.
- Maspero H. *Le taoisme.*— *Melanges Posthumes sur les religion et l'histoire de la Chine.* Paris, 1950.
- Maspero H. *Le taoisme et les religions chinoises.* Paris, 1971.
- Mather R. B. *The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dinasties.*— *History of Religions*, 1969/1970,. vol. 9, No 2—3.
- 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.-
- Mendelson E. M. *Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism.*— *El Origini deilo Gnosticismo.* Leiden, 1967.
- Miyakawa Hisayuki. *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*, vol. 27, 1974.
- Miyakawa Hisayuku. *Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion.*— *Facets of Taoism.* New Haven, and London, 1979.
- Murakami Yoshimi. *Affirmation of Desire in. Taoism.*— *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, vol. 27,. 1974.
- Needham J. *Science and Civilization in China*, vol. 1—5. Cambridge, 1954—1983.
- Ngo Van Xuét. *Divination, Magie et Politique dans.-le Chine Ancienne.*— *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Chinoises. Sciences Religieuses*, vol. 78. Paris, 1976.
- 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, vol. 53. Helsinki, 1982.
- Ofuchi Ninji. *The Formation of the Taoist Canon.*— *Facets of Taoism.* New Haven and London, 1979.
- Pelliot P. *Autour d'une traduction sanskrite du Tao to-king.*—*T'oung Pao*, 1912.
- Pelliot P. Wiegler L. *Le taoisme (review).*—*Journal Asiatique*, 1912.
- Pokora T. *The Life of Huan Tan* — *Ada Orientalia*, vol. 31, 1963.
- Pokora T. *On the Origin of Notions T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy.* — *Archiv Orientalni*, 1961, vol. 29.

- Poree-Maspero E. Etude sur les rites agraire des Cambodiens, vol. 1—3, Paris, 1952, 1964, 1969.
- Wright A. F. A Historian's Reflections on the Taoist Tradition. — History of Religions, 1969/1970, vol. 9, No. 2—3.
- Reiter F. C. FanTsu-yu's (1041—1098) lectures on T'ang Emperors and their Taoist Inclinations, Oriens, vol. 31. Leiden, 1988.
- Robinet I. Meditation taoiste. Paris, 1979.
- Robinet I. Metamorphosis and Deliverance from the Corps in Taoism. — History of Religions, 1979, vol. 19, No. 1.
- Rueg 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, vol. 83, 1963, No. 1.
- Sasagi Arai. Zur Definition der Gnosis in Rupsicht auf die Fraage nachihren Ursprung.— El Origini dello Gnosticismo, Leiden, 1967.
- Sivin N. Chinese Alchemy: Preliminary Studies.— Harvard Monographs in the History of Science, No. 1, Cambridge, Mass., 1968.
- 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, No. 3—4.
- Schipper K. M. L'Empereur Wou des Han dans la legende taoiste. — Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient, vol. 58, Paris, 1965.
- Schipper K. M. The Written Memorial in Taoist Ceremonies.— Religion and Ritual in Chinese Society. Standford, 1974.
- Schipper K. M. Concordance du Tao-tsang.— Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient, vol. 102. Paris, 1975.
- Schipper K. M. Le Fen-teng. Rituel taoiste.— Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient, vol. 103. Paris, 1975.
- Schipper K. M. The Taoist Body.—History of Religions, vol. 17, 1978, No. 3—4.
- Schipper K. M. Le corps taoiste. Corps physique-corps sociale. Paris, 1982.
- Schipper K. M. Vernacular and Classical Ritual in Taoism.—Journal of Asian Studies, vol. 45, 1985, No. 1.
- Stein R. A. Remarques sur les mouvements du taoisme politico-religieux du IIe siecle ap. j. c.— T'oung Pao, vol. 50, 1963, -No. 1,
- Stein R. A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second tQ, Seventh Centuries.— Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.

Strickmann M. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy. — *T'oung Pao*, vol. 63, 1977, No. 1.

Strickmann M, The Longest Taoist Scripture. — *History of Religions*, 1978, vol. 17, No. 3—4.

Strickmann M. A Taoist Confirmation of Liang-Wu Ti's Suppression of Taoism.— *Journal of American Oriental Society*, vol. 98, 1978, No. 4.

Strickmann M. On the Alchemy of T'ao Hung-ching.— *Facets of Taoism*. New Haven and London, 1979.

Strickmann M. History. Anthropology and Chinese Religion.— *Harvard Journal of Oriental Studies*, vol. 40, pt. I, 1980.

Strickmann M. Le taoisme du Mao-chan: chronique d'un revelation. Paris, 1981.

Thiel J. Schamanismus im alien China.— *Sinologica* 1969, vol. 10.

Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Ed. by A. T. Tymieniecka. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984.

Waley A. The Heavenly Horses of Ferghana: a New View. — *History Today*, vol. 5, 1955, No. 2. —

Ware J. R. Alchemy, Medicine and Religion in China of 320 A. D. Cambridge, Mass., 1966.

Welch H. H. The Parting of the Way: Lao tsu and! Taoist Movement. Boston, 1957.

Welch H. H. The Bellagio Conference on Taoist Studies. — *History of Religions*, 1969/1970, vol. 9, No. 2—3.

Felliozat J. Taoisme et Yoga.— *Journal Asiatique* t. 157, 1969.

Fukui Kojun. A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i.— *Acta asiatica*, 1974, vol. 27.

Hendrichske B. Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution.— *Asiatische Studien (Etudes Asiatiques)*, vol. 38, 1984, No. 1.

Ho Ting-ju. A Comparative Study of Myths and Legends of Formosian Aborigenes. Taipei, 1971.

Hou Ching-lang. Monnaies d'offrande et la notion de tresorerie dans la religion chinoise. Paris, 1975.

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, No. 1.

Cheng Chung-ying. Metaphysics 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, No. 3.
- Shih W. Some Chinese Rebel Ideologies.—*T'oung Pao*, vol. 44, 1956.
- Schafer E. H. The Princess Realised in jade.— *T'ang Studies*, 1985, No. 3.
- Eberhard W. The Local Cultures of South and East China. Uiden, 1968.
- Eichhorn W. Description of Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions.— *Mitteilungen des Institut fur Orientforschung*, Bd. 2, 1954, No. 1.
- Eliade M. Alchemy and Science in China.— *History of Religions*, vol. 10, 1970, No. 2.
- Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Extasy.— *Bollingen Series*, vol. 76. Princeton, 1974.
- Yu Ying-shih. Life and Immortality in the Mind of Han China. — *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1964—1965, vol. 25.
- Yang C. K. The Functional Relationship between “Confucian Thought and Chinese Religion. — *Chinese Thought and Institutions*. Chicago, 1957.
- Yang Lien-sheng. The concept of "Pao" as a Basic for Social Relations in China.— *Chinese Thought and Institutions*. Chicago, 1957.