

обретших Дао и получивших божественный статус астральных и уранических гениев, притчами о мудрецах, способных к чудотворению через сущностную слиянность с космическими силами. Но только ли параллельны эти два плана, кажущиеся порой взаимоисключающими? Материалы «Чжуан-цзы» и других текстов, рассмотренных как некая фиксированная идеологическая целостность, позволяют отчасти ответить на этот вопрос.

Действительно, профанические личности (а к ним относятся и конфуцианские авторитеты, и даже близкие к даосизму мудрецы) бессмертны по природе, субстанционально, в качестве элементов единого потока трансформаций, в свою очередь определенного изначальным единством мира «уравненного сущего» (цзи у цзюй物). Но как индивиды, единичные и неповторимые, они неизбежно смертны, переходя в момент смерти в некую иную форму существования (даже в виде «лапки насекомого или печени мыши»). При этом данная трансформация сугубо спонтанна и не регулируется какими-либо причинными отношениями типа индийской кармы.

Так продолжается до тех пор, пока индивид остается лишь объектом трансформаций. Но если он в силу обращения к даосской психотехнической практике, о которой глухо повествует и «Чжуан-цзы», и обретения прозрения достигнет осознанного единства с сущностными механизмами процесса перемен, овладеет ими так, как овладевает опытный пловец бурунами и потоками за счет знания закономерностей течения (образ «Чжуан-цзы»), то из объекта трансформаций он становится субъектом процесса, обретя собственно бессмертие в том его понимании, которое задано соответствующей доктриной, радикально трансформируя свою психофизическую природу и получая способность к чудотворению. Отсюда и идея «воровства» космической энергии, «грабежа» Дао, столь эксплицитно выраженная в «Иньфу цзине» 陰符經.

Дальнейшая традиция лишь переставляла акценты при интерпретации данной доктрины, подчеркивая то аспект продления жизни, то сакральные характеристики бессмертного, минимализируя внимание к проблеме долголетия. В результате буддийское влияние привело к тому, что состояние бессмертного стало почти целиком рассматриваться в аспекте достижения особых просветленных, с позиции доктрины, состояний сознания, тогда как бесконечность физического существования отошла на задний план. И тогда бессмертие этого высшего состояния сознания, вечного по своей природе, реализуется в данной жизни: позднесредневековый даосизм частично усваивает учение о повторных рождениях—смертях, не рефлектируя по его поводу и не пытаясь последовательно привести его в соответствие с фундаментальными постулатами собственной доктрины. Понятно,

что подобная интерпретация вообще снимает проблему смерти для просветленной личности.

Вместе с тем учение об универсальности перемен получает и еще одну сопряженность с доктриной бессмертия, опосредованную психотехникой даосизма. Это учение ложится в основу всех методологических принципов даосской алхимии, как внешней, так и внутренней. Начиная с Вэй Бо-яна (II в.?) нумерология «Книги перемен» постоянно используется в качестве языка описания динамики алхимического процесса.

Из важнейших идеологических предпосылок, а в дальнейшем — и конституирующих принципов самой доктрины следует особо оговорить общее для всей китайской традиции представление о гомоморфизме, подобии микро- и макрокосма. Мир и человеческое тело рассматривались как единый комплекс соответствий. Мир и человек находились, по китайским представлениям, друг с другом в соответствии не только количественном (как равномошные множества), но и структурном — как гомоморфные объекты [Кобзев А. И., 1987, с. 189].

Из этой порожденной мифологическим мышлением теории, моделировавшей мир в парадигме человеческого тела, даосы сделали важный мировоззренческий вывод: поскольку космос как целое (Небо и Земля) является вечным (его структурные элементы преходящи, но вся система и связи между ее составляющими постоянны), постольку вечным может и должен быть и его уменьшенный аналог — тело человека. Поэтому даосская практика обретения бессмертия во многом ориентировалась именно на восстановление утраченных отступившим от Дао субъектом непосредственных связей и соответствий человека и мира, приводящее к сакрализации и бессмертию человеческого существа и актуальному выявлению в нем всех потенциально наличных характеристик сакрального космоса. Именно поэтому бессмертие зачастую понималось как результат следования «собственной природе» (цзы жань 自然) в ее «первозданности» (лу 朴), а соответственно — и следования Дао.

Вместе с тем следует отметить, что даосская сотериология никогда не достигала уровня универсальности мировых религий. Даосизм не сформировал доктрину всеобщего спасения, бессмертия всех людей, оставляя его уделом отдельных избранных личностей и предлагая всем прочим довольствоваться субстанциальным бессмертием и перспективой продолжить после смерти свое существование в виде печени мыши, лапки насекомого или листа дерева, а перед тем — пережить своего рода промежуточное существование в виде «призрака» (гуй) в подземном царстве теней. Эта сотериологическая ограниченность, несмотря на все предпринимавшиеся даосами попытки (типа введения с XIV в. ритуала предложения духам умерших

эликсира бессмертия), ставила даосизм в слабую позицию перед лицом буддийской критики и в конечном счете обуславливала социологическое преимущество последнего и растущую популярность буддизма среди самых широких слоев населения.

Следует сказать несколько слов об образе самого бессмертного в контексте религиозной традиции даосизма. В связи с этим необходимо затронуть такие проблемы, как решение вопроса о соотношении духа и тела в собственно даосизме, ценностный аспект учения о бессмертии и персоналию бессмертных. Внимание к этим аспектам центральной даосской доктрины необходимо для правильного ориентирования в системе традиционной китайской идеологии.

Важно, что идеологема «бессмертный» (*сянь* 仙) вместе с производными от нее (прежде всего *сянь дао* 仙道 — «путь бессмертных») является базовой для даосской религиозной традиции. Во всяком случае, она в большей степени характеризует содержание даосской доктрины, нежели категория Дао, представляющая собой одну из наиболее общих категорий китайской культуры вообще и в качестве таковой входящая в самоназвание не только Даосизма, но и неоконфуцианства (*дао сюэ* 道學), а на определенном этапе прилагавшаяся к раннему конфуцианству и даже к буддизму.

Таким образом, уровень спецификации, выраженный данной категорией, весьма невысок и само слово «даосизм» (*дао цзяо* 道教) ничего не говорит о конкретном наполнении данного учения, скорее подчеркивая его универсалистские интенции и претензии на абсолютную истинность (*дао* как синоним именно Истинного Пути), присущую и другим идеологическим образованиям традиционной китайской культуры. Уровень же спецификации, выраженный в идеологеме *сянь*, значительно выше.

С одной стороны, следовательно, эта идеологема по объему содержания уже категории *дао* и функционирование ее ограничено лишь рамками собственно даосизма, а с другой — она оказывается наиболее общей из всех прочих специфически даосских идеологем. Однако различия между двумя вышеназванными категориями носят не только количественный (по различию объема содержания), но и качественный характер, поскольку категория *дао* имеет как доктринальную, так и узко философско-дискурсивную нагрузку, тогда как идеологема *сянь* относится всецело к области религиозной доктрины, составляющей как раз центральное ядро даосской религии и во многом определяющей содержание, характер и направленность философского дискурса.

Обращаясь к концепции *сяня*, следует прежде всего рассмотреть решение даосскими теоретиками проблемы соотношения духа и тела. Наиболее четко его выразил Гэ Хун в четвертой главе «Баопу-цзы» 抱朴子 [Гэ Хун, 1954, с. 22], указавший, что они со-

относятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух): когда воск истает, то и свеча перестает гореть (образ, восходящий к Хуань Тяню). Во всяком случае, гибель тела приводит и к гибели духа, как и в архаических верованиях.

В комментарии к позднему (эпохи Мин) трактату «Книга о зародышевом дыхании» («Тай си цзин» 胎息經, автор Ван Вэнь-лу) даос Хуань Чжэнь следующим образом говорит о соотношении «пневмы» (*ци*) и «духа» (*шэнь*):

«Дух — это дитя пневмы. Пневма — мать духа. Дух и пневма следуют друг за другом подобно телу и тени... Тело — жилище духа. Дух — господин тела. Если хозяин пребывает в покое, то дух живет в нем. Если хозяин обеспокоен, то дух покидает его. Если дух уходит, то пневма рассеивается (здесь слово «пневма» употребляется в узком значении: жизненная сила-дыхание, аналог индийской *праны*. — Е. Т.). <...> Дух внутри пневмы подобен зародышу в утробе матери. Они единотелесны по самой своей сути».

[Ван Вэнь-лу, 1984]

Таким образом, здесь декларируется: а) производность духа от пневмы как субстанции; б) ценностное первенство духа перед телом и зависимость от духа жизненной силы; в) единотелесность (единосущность) духа и пневмы. Таким образом, человеческая личность воспринимается здесь в качестве единого психосоматического целого.

В даосской онтологии «Юнь цзи ци цян» 雲笈七籤 (сочинение «Об изначальной пневме» — «Юань ци лунь» 元氣論) также говорится:

«Тело обретает Дао, и дух также обретает Дао: ...тело обретает состояние бессмертного, и дух также обретает состояние бессмертного».

[«Юнь цзи ци цян», цзюань 56]

Из этого и подобных, весьма многочисленных, фрагментов в даосских текстах современный китайский ученый Тан И-цзе делает справедливый вывод, что «высшая цель даосской религии заключается в продлении жизни и обретении бессмертия, причем прежде всего ценится неразделенность духа и тела» [Тан И-цзе, 1981, с. 54]. Тело для даосов выступает условием функционирования духа, «колесницей духа» [Тан И-цзе, 1981, с. 55].

Другой китайский ученый Юй Ли-тао, анализируя учение о соотношении тела и духа (*син* 形, *шэнь* 神) на основе «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы» 荀子, «Хуан-ди нэй цзин» 黃帝內經 и других тек-

стов, приходит к аналогичным выводам относительно психофизического единства. Весьма характерна приводимая им цитата из «Хуан-ди нэй цзин»:

«Сердце — это чиновник государя, из него исходит свет духа... Если тело повреждено, то дух его покидает; если дух его покидает, то наступает смерть».

[Юй Ли-тао, 1982, с. 79—82]

Следует отметить, что натуралистическая модель мира предполагала также восприятие чувственного космоса в качестве совершенного и гармоничного универсума, вследствие чего в рамках китайской культуры не могли появиться такие концепции, как *сансара* и *мокша* (нирвана) в индийской культуре, поскольку таковые предполагали эксплицитное обесценивание космоса и эмпирической личности в качестве условия страдания и неведения. Эта же натуралистическая установка в аксиологическом аспекте диктовала, следовательно, ценность индивидуальной жизни и бытия в мире (ср. «Сиды чжуань» 系辭傳: «Величайшей благой мощью (дэ) космоса (Неба и Земли) является жизнь (способность к порождению — *шэн* 生)»).

Натуралистический витализм китайской мысли предполагал чрезвычайно высокую оценку жизни, а долголетие с самого начала складывания китайской культуры выступало в качестве фундаментальной ценности. В даосизме эти черты китайской духовной культуры преломились в учении о Дао как источнике жизни и бессмертия:

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

[Ван Мин, 1960, с. 701]

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

«Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли

бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрие» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира».

[Ван Мин, 1960, с. 37]

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе *Маошань* 茅山 соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения «духовного брака» с небесным бессмертным [Стрикман, 1978, с. 471]. Таким образом, можно утверждать, что общим условием существования культа бессмертных был натурализм китайской культуры с его жизнеутверждающей аксиологической позицией.

Представление о недуальной двуполярности человеческого существа как органического единства психических и физических характеристик нашло свое отражение в учении о двух аспектах пути бессмертия: совершенствование тела (гимнастические и дыхательные упражнения, макробиотика и т. д.) и совершенствование духа (медитативное созерцание, техника визуализации и т. д.), развившееся к XI в. в доктрину одновременного совершенствования «природной сущности» (*син* 性), выражающей сознательно-рациональное психическое начало, и «жизненности» (*мин* 命): *син-мин шуан сю* 性命雙修. В этой связи, кстати, характерны постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца» (*синь* 心) или «природной сущности» (*син* 性) и игнорировала пневменно-энергетическое виталистическое начало в человеке (*мин*). Это делало буддийскую практику, с позиций даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия.

В средневековых трактатах получила развитие и персонология бессмертных. Наиболее распространенной была их тройственная градация, зафиксированная в «Баопу-цзы» [Гэ Хун, 1954, с. 6]: 1) «небесные бессмертные» (*тянь сянь* 天仙), вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, заняв место в божественной бюрократии небесных божеств; 2) «земные бессмертные» (*ди сянь* 地仙), скрывающиеся в «знаменитых горах» (*мин шань* 名山) или «пещерных небесах» (*дун тянь* 洞天); часть из них продолжает даосскую практику для вознесения на небо и 3) «бессмертные, освободившиеся от тупа» (*ши цзе сянь* 尸解仙), обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение [подробнее см.: Робине И., II, 1979, с. 37—68]. «Тай пин цзин» [Ван Мин, 1960, с. 221] дает иную персонологию, включенную в общую девятиричную класси-

кацию личностей, данную в этом тексте: 1) «рабы» (*ну бэй* 奴卑); 2) «народ» (*минь жэнь* 民人); 3) «добрые люди» (*шань жэнь* 善人); 4) «мудрецы» (*сянь жэнь* 賢人); 5) «совершенномудрые» (*шэнь жэнь* 聖人); 6) «люди Дао» (*дао жэнь* 道人); 7) «бессмертные» (*сянь жэнь* 仙人); 8) «истинные люди» (*чжэнь жэнь* 真人) и 9) «божественные люди» (*шэнь жэнь* 神人). Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей; горам и потокам (добрые люди и мудрецы совокупно); *инь*—*ян*; пяти стихиям; четырем сезонам; Земле; Небу.

Поздние тексты в качестве нормативной дают пятеричную классификацию: 1) «демоны бессмертные» (*гуй сянь* 鬼仙), т. е. преданные Дао люди, не достигшие, однако, больших результатов в своей духовной практике — после смерти они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» (*цин лин* 清靈) по своей природе; 2) «люди бессмертные» (*жэнь сянь* 人仙) — т. е. даосы, накопившие большую силу *дэ*, творившие благо, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь; 3) «земные бессмертные» (*ди сянь*) — люди, взявшие за образец Небо и Землю, действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил, вернувшие свои пневменные энергии в «киноварные поля» тела и создавшие из них практикой «внутренней алхимии» (*нэй дань* 內丹) «снадобье бессмертия»; 4) «святые (божественные) бессмертные» (*шэнь сянь*) — более совершенные, чем «земные бессмертные», уничтожившие в себе пневму *инь* и создавшие новое тело, состоящее из чистого *ян*, пришедшие в гармонию с вселенским миропорядком; 5) «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), сила *дэ* которых полностью соединилась с *дэ* космоса и которые по призыву Неба стали «небесными чиновниками» (*тянь гуань* 天官) в божественной иерархии небес [Чжан Бо-дуань, 1965, с. 8].

Нетрудно увидеть, что простое продление жизни квалифицируется здесь значительно ниже бессмертия, связанного с изменением статуса бессмертного, его одухотворением и сакрализацией, что вновь указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации бытия, а не просто о продлении физического существования. Во многом победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма.

Со временем на бессмертных стали смотреть как на даосских аналогов будд, что привело в XVI—XVII вв. к созданию синкретических школ (с даосской доминантой) *сянь-фо* 仙佛 (бессмертных—будд), в которых положения буддийской доктрины воспринимались исключительно через призму даосской традиции.

Интересный пример спиритуализации представления о бессмертии и способов его обретения (в данном случае — внутренней алхимии) содержится в сочинении ученика знаменитого даоса XIII в. Бо Юй-чаня («Жаба белого нефрита») по имени Ли Дао-чунь [см.: Ли



Три совершенных мудреца — Будда, Лао-цзы и Конфуций

Дао-чунь, 1971, с. 57—58; Берлинг Дж., 1980, с. 102—103]. В этом сочинении Ли Дао-чунь разделяет традицию внутренней алхимии по буддийскому образцу на «три колесницы»: низшую, среднюю и высшую. Для «высшей и единственной» колесницы, тождественной самому Дао, алхимическим треножником служит Великая Пустота, печью — Великий Предел, основанием эликсира — чистота, матерью эликсира — недеяние. Свинец и ртуть — природная сущность и жизненность (*син—мин*), вода и огонь — сосредоточение и мудрость. соединение воды и огня — воздержание от желаний, взаимодействие металла и дерева — единение природной сущности и чувств (*син* 性, *цин* 情).

«Купание» эликсира — «омовение» ума от тревог, «сокровенная застава» — центр, рождение «бессмертного зародыша» (*сянь тай* 仙胎) — «отсутствие тела вне себя» (*шэнь вай у шэнь* 身外無身), т. е. отсутствие неодухотворенного тела, воспринимаемого как объект, отличающийся от психики субъекта, и т. д.

Здесь процесс обретения бессмертия описывается в метафизических и космологических символах, указывающих на единственность нового Я адепта с реальностью как таковой [Берлинг Дж., 1980, с. 103]. Даосская религиозная практика обретения бессмертия окончательно становится психотехникой в полном смысле этого слова.

В завершение хотелось бы еще раз выделить основные черты доктрины бессмертия. Она является центральной доктриной даосизма, тем идеологическим комплексом, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма как развитой институционализированной религии.

Доктрина бессмертия подразумевает веру в то, что человек в результате определенной религиозной психофизиологической практики может достигнуть некоего состояния, предполагающего:

- 1) бесконечное продление жизни человека как единого психосоматического целого, соотносимого с макрокосмом как его гомоморфным аналогом;
- 2) обретение нового, сакрального статуса, рассматривавшегося в позднем даосизме как особое, совершенное психическое состояние;
- 3) получение вследствие этого особых сверхъестественных способностей.

Доктрина бессмертия могла сформироваться в качестве центральной религиозной сoterиологической догмы только в рамках натуралистического мировоззрения, сохранившего непосредственную связь с архаическими идеологемами и соответствующим религиозным комплексом, переосмысленным в даосизме и ставшим в нем дериватом исходных представлений.

Изучение доктрины бессмертия имеет важное значение не только для синологии или востоковедения, но и для общего религиоведения, поскольку позволяет поставить и рассмотреть важную проблему о функционировании натуралистического мировоззрения в рамках религиозной идеологии, а исследование даосской агнографии дает возможность решить важный для синологической культурологии и социальной психологии, но не рассмотренный здесь вопрос об идеальном типе нормативной даосской личности [подробнее см.: Коминами Итиро, 1976, Игнатович А. Н., 1981, с. 115—121].

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

*Е. А. Торчинов. Религиозная доктрина даосизма:
учение о бессмертии и путях его обретения*

7

Чжан Бо-дуань

ГЛАВЫ О ПРОЗРЕНИИ ИСТИНЫ

Перевод и комментарии *Е. А. Торчинова*

Предисловие

54

Часть первая

69

Часть вторая

122

Часть третья

265

Послесловие

309

БИБЛИОГРАФИЯ

317

серия
"Памятники культуры Востока"
Выпуск I

Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины
(У чжэнь пянь)

Предисловие, перевод с китайского
и комментарии *Е. А. Торчинова*

Литературно-художественное издание

ISBN 5-85803-010-6

Технический редактор — *С. Н. Сухачев*
Корректор — *И. П. Сологуб*
Набор — *Н. Н. Некрасова, Г. А. Кочугурова*
Выпускающий редактор — *Д. А. Ильин*

Макет подготовлен
Центром "Петербургское Востоковедение"
Художественное решение — *И. А. Алимов*

ЛР № 061800
Издательство
Центр "Петербургское Востоковедение"
199161, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции:
195256, Санкт-Петербург, а/я 125

Подписано в печать 5.01.1994.
Формат 60х90 1/16.
Гарнитуры основного текста —
"Академическая" и "Лазурского".
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 21,75 п. л.
Тираж 20 000 экз. Заказ № 361

Отпечатано во 2-й типографии Воениздата
191065, г. Санкт-Петербург, Д-65,
Дворцовая пл., 10

Качество печати соответствует диапозитивам,
представленным заказчиком



**СЕВЕРНЫЙ
ТОРГОВЫЙ
БАНК**
филиал
«АВТОВО»

БАНК РАБОТАЕТ С КЛИЕНТАМИ И ДЛЯ КЛИЕНТОВ

Банк:

привлекает вклады и предоставляет кредиты;
открывает и ведет счета клиентов,
проводит все виды расчетов;
выпускает, покупает, продает,
хранит ценные бумаги.
финансирует инвестиционные проекты;
выступает спонсором культурных программ;

жить не только сегодняшним днем

Филиал «Автово» Северного Торгового Банка:

198152, г. Санкт-Петербург, ул. Краснопутиловская, 5-А
(метро «Автово» или «Кировский завод»)



Телефон: (812) 184-64-14
Факс: (812) 183-47-66
Телекс: 121644 STB SU

Свой расчетный счет открывайте в Автово!

престиж и надежность