



St.Petersbourg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение"

聖彼得堡東方學中心

# ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

聖彼得堡東方學通報

St.Petersburg Journal  
of Oriental Studies

выпуск 2

volume 2

Центр

"Петербургское Востоковедение"

и

Издательско-Коммерческая Фирма

"В о д о л е й"

Санкт-Петербург

1992

# Даосизм и конфуцианство



## Лики традиций

Не так давно в нашем городе состоялась научная конференция, посвященная проблемам изучения даосизма и конфуцианства

В работе конференции принимали участие видные отечественные и зарубежные ученые

Мы начинаем знакомить читателей с работами некоторых участников этой конференции.

## ДАОСИЗМ И АЛХИМИЯ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ

Е.А.Торчинов

Институт Востоковедения  
(Санкт-Петербург)

Китайская алхимия представляет собой весьма существенный аспект традиционного китайского природознания, изучение которого весьма существенно 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 (31, 32, 33).

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 высокоценимых 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 лабораторий 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 (8, 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." (32, с.XV).

Вместе с тем 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 проходящая 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.

Вместе с тем 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 (32, с.50, 142). Для алхимии и других традиционных наук характерен аксиологический и прагматический подход к знанию, что резко отличает их 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 ятро-химией, медицинской химией. С другой стороны она тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью (32, 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 идеологизированности. 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 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 к китайскому часу - страже, составляющей 1/12 суток - см.33, с.523; 9, 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.: 1, 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 (нэй 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 предшествующего 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 раннем средневековье, о чем свидетельствуют материалы "Баопу-цзы" (см. описание методов "хранения Одного", шоу и, в 18-ой главе этого памятника) и практика маошаньского даосизма, оба типа методов "обретения бессмертия" зачастую сочетались в деятельности одного и того же

алхимика (32, с.15; 9, 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 ранее II в. н.э. (а возможно, что и позднее, если поставить под сомнение традиционную датировку методологического классика алхимии - трактата Вэй Бо-яня "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 зоизм 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 (сань цай)... 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 соотнесенных с ним понятий (о репрезентации см.: 12, 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 заместило представление о "средстве 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 ситуативности 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 (19, 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 не родственных 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. На 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" (1, с.12).

Сам подход Вэй Бо-яна 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 управлении 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 микрокосма, причем микрокосма 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 макро- и микрокосма см.: 13, 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 микрокосма. 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.14), 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 чжэнь пянь" ("Главы о прозрении истины") Чжан Бо-дуаня (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 (яо). 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 в., 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. 1, 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 (1130- 1200 гг.) издать и отчасти прокомментировать этот текст как сочинение по доктрине "Чжоу и".

Проиллюстрируем нумерологичность алхимической методологии еще одним примером из "У чжэнь пянь" Чжан Бо-дуаня: "Три, пять и один - всего три знака. Просветленные древности и современности редко понимали их сущность. Три на востоке, на юге два - всего будет пять. Соединились три семьи, и зачато дитя. Дитя - это Одно, объемлющее истинную пневму. За десять месяцев зародыш созреет и вступит в совершенную основу" (5, 1 часть, стих 14).

Три, пять и один здесь - "творящая триада" (сан цай), "пять первостихий" и "единая пневма" (и ци), впоследствии образующая и пятерицу, и триаду. Три, кроме того, символическое число стихии дерева, за 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.: 10): 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). Создание зародыша уподобляется Чжан Бо-дуанем 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.: 18; 19, с.241).

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 цян" (цзяюнь 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-ти 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, т.е. цян и кун, и функциональных, юн: ли и кань), 360 черт этих гексаграмм (60х6).

Далее, в пяти днях 60 часов, что уподобляет эту "пятидневку" месяцу с его 60-тью днями и ночами. Месяцу же по тем же причинам подобны и два с половиной дня с их 30-тью часами (по числу дней в месяце). Каждый день и каждая ночь соответствуют одной гексаграмме, 360 совокупных черт которых 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-ти). 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 - "янь" (все черты - ян), вторая половина (с солнцестояния летом) начинается с гексаграммы "гоу" (первая черта инь, остальные - ян) и заканчивается перед зимним солнцестоянием гексаграммой "кун" (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-тью 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-ти днях 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 "У чжэнь пянь" (стих 18-й второй части или 34 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 с 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 фунте, цзине; важный алхимико-нумерологический символ). Здесь это и дважды взятые по восемь "унции" (8 частей ян и 8 частей инь), составляющие "фунт" (целую единицу) эликсира и два "сянь" (8 дней ян и 8 дней инь). Общй 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 Бо-дуанем для обозначения родившегося от соединения пневм зародыша будущего бессмертного тела, состоящего однако только из ян-ци. Образ двух "сянь" присутствовал, впрочем, уже у Вэй Бо-яна (1, 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 тяни: 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. 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 1-ой части "У чжэнь пянь") - последний из циклических знаков десятиричного набора. В алхимии символизирует минимальность ян в условиях доминирования инь. Но вместе с этим это и "сладкая роса" (гань лу) - плод соединения инь-ци и ян-ци в их "априорных" (Цянь и Кунь) формах (19, 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 общность методологических оснований и "вань дань", и "нэй дань".

Таким образом, методология алхимии обуславливает и ее язык описания, основой которого является нумерологический язык "Канона перемен" и 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 "крово-красным младенцем" (чжу цзы), слюда - "облачной матерью" (юнь

му), реальгар и ауринигмент - "мужской" и "женской" желтизной (сюн жуан, цы хуан), уксусная кислота, уксус - "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 в сущностной семиотичности, высокой символичности 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", предложенном Н.Сивинном.

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 Бо-яна до "Баопуцзы" 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 эффективным только в контексте медитативного созерцания созданной модели универсума, само конструирование которой уже предполагает определенное "возвышенное" состояние духа и посему сопровождается совершением литургических обрядов и постом. Для алхимика-практика же характерна вера в автоматическое действие

эликсира на любого человека, в том числе и не совершающего 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 (38, 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" (33, с.524; см. также: 9, 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.Сивинем 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: 19, 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, так 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 "теоретичнее" ранних (исключение - "Цань тун ци", но его датировка II в. - см. 27, 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 технохимическим или ремесленно-прикладным. Лабораторное руководство не создает второй "практической" физики, также 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 интегриации, 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 общая 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 Шао-цзюня 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 Сяньян прибывало множество магов-фанши, 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. 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 Пэйнлай, Фанчжан и Инчжоу. Центром веры в снадобья бессмертия, видимо, являлось царство Ци (восточный Китай), где процветала традиция магов-фанши. Отметим попутно, что из Ци происходил и крупнейший представитель натур-философии "инь-ян цзя" Цзоу Янь, учение которого может интерпретироваться как рационализация взглядов

фанши. 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 не даосские 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 чжи 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 с 116-103 гг. (девизы правления "юань дин" и "юань фэн"), когда при дворе У-ди действовали не только Ли Шао-цзюнь и Луань Да, но и множество других магов-фанши из Янь и Ци (см. Сыма Цянь "Ши цзи", гл.25б). Сыма Цянь сообщает, что Ли Шао-цзюнь 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 Шао-цзюнь 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 Бо-яна "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 Бо-яна 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 Цун-ши, который, откомментировав сочинение Вэй Бо-яна, передал его Чуньюй Шу-туну около 160 г. н.э. Предполагается, что Вэй Бо-ян был крупным чиновником в Лояне, но ради поисков дао ушел около 150 г. в отставку. Отсюда можно сделать вывод, что он жил между 100 и 170 г. Впоследствии Вэй Бо-ян 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 приписывающиеся Гэ Хуну "Жизнеописания святых-бессмертных" (Шэньсянь чжуань), где однако в основном сообщаются сведения житийного и фантастического характера. Но именно в этом тексте впервые сообщается об авторстве "Цань тун ци".

Трактат Вэй Бо-яна 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 Юй-чань и др.). Высоко ценили трактат и конфуцианцы: Ван И, Юй Янь (конец XIII в.) и даже такой корифей конфуцианства, как Чжу Си (1130-1200). 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 о вышеупомянутом сочинении).

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 цаньтун ци" (/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) перемены (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 употребления Вэй Бо-яном.

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" (хэ чэ, свинец - Е.Т.) на севере. Потому свинец снаружи чёрен, 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 он есть, но чего как бы и нет. Оно похоже на огромную пучину, то тонет, то всплывает; отступает и разделяется и каждая (часть) охраняет свои границы. Посмотришь на 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" (1, с.9).

Не исключено, что здесь описывается процедура очищения свинца и его окисления (ср.31, vol.3, p.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.)" (1, с.15-16; ср.: 31, vol.3, p.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 позднечанскими 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 века (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-XI в. 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) Неизвестен канонический текст "Цань тун ци", что не позволяет решить вопрос о первоначальной версии. По существу, можно констатировать наличие трех достаточно разных версий памятника.

4) Вопрос об авторстве текста неясен. Сведения о Вэй Бо-яне, сообщаемые в даосских источниках (при отсутствии сведений в династийных историях) явно недостаточны для точного установления авторства; материал "Шэнь-сянь чжуань" ("Жизнеописания святых-бессмертных") явно ненадежен, поскольку этот текст неоднороден, написан в разное время и не может с полной достоверностью атрибутироваться Гэ Хуну. 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 Бо-яна связывает с авторством памятника Сюй Цун-ши и Чуньюй Шу-туна.

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 веками, во всяком случае, - не раньше второй половины VIII в. (подробнее о текстологических проблемах изучения текста "Цань тун ци" см.: 27, с.19-32).

В III веке 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 рощи" (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 науки и является важнейшим источником для изучения "практической" лабораторной алхимии Китая периода раннего средневековья.

Гэ Хун (второе имя Чжи-чуань) 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 сюе) ханьской эпохи. Из предков Гэ Хуна в этом отношении особенно прославился его двоюродный дед Гэ Сюань (Гэ Сянь-гун, Гэ Сянь-вэн - Гэ Бессмертный Старец), считающийся (скорее формально) основоположником школы Линбао. Последняя реально была создана потомком Гэ Хуна по имени Гэ Чао-фу. Отсюда и частые упоминания в даосских текстах о "трех Гэ". Гэ Хун оказался причастен к алхимии как по линии

преимущественности своего двоюродного деда (от Цзо Цы - два-три века до Чжэн Сы-юаня и Инь Чан-шэна), так и через брак с дочерью даосского мага Бао Цзина.

В молодости Гэ Хун был военным, участвовал в подавлении восстания Ши Бина (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 провел в отшельничестве на горе Лофушань близ Гуанчжоу. В даосской традиции считается "бессмертным и 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 препаратах, 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

"галленовским запретом" на употребление веществ иного, нежели растительного происхождения.

Алхимию Гэ Хун считает высшим способом обретения бессмертия, иные же даосские методы, легшие впоследствии в основу практики "нэй дань" - вспомогательными (гимнастика дао 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 прото-"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 нем упоминают и более ранние тексты), районе пупа и голове.

Тем не менее, преобладающее значение имеет именно лабораторная алхимия. Ей посвящены главы: четвертая (Цзинь дань - "О золотом /растворе/ и /перегнанной/ киновари"), шестнадцатая (Хуан бай - "О желтом /золоте/ и белом /серебре/") и отчасти одиннадцатая (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. 19, 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-ой "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. 2, 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 1. "Сяо яою" - "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.Кейли), косвенно связаны с идеей Гэ Хуна: им предшествовали наблюдения над популярной в XVIII в. игрушкой - "Китайским волчком", использовавшим принцип винта (см.31, vol.4, p.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) уготовала 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 Хун-цзина (456-536 гг.).

Тао Хун-цзин 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 (35). В истории науки Тао Хун-цзин 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 Хун-цзина лежит отпечаток влияния маошаньского даосизма. Именно в рамках Маошань (возникла около 364 г.) начинается процесс интерпоризации алхимии - средство "внешней" алхимии должно трансформировать внутренний мир, психику адепта. Отсюда интерес адептов Маошань к галлюциногенам, использовавшимся в процессе медитативного 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 Хун-цзина, Дж.Нидэм особенно подчеркивает описанное им изготовление хлоридов ртути (типа

каломели  $\text{Hg}_2\text{Cl}_{12}$ ). 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 раннем средневековье (31, vol.3, p.123- 129). Описаны у Тао также и 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 Сы-мо (Сунь Сы-мяо, 581-682 гг.).

Сунь Сы-мо 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 цзюе" ("Основные наставления по Канону Высшей Чистоты"), детально проанализированный Н.Сивином (34). Язык описания у Сунь Сы-мо весьма прост и рационален; он избегает усложненной символики и метафоризма, характерного для Вэй Бо-яна 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 гэнъ сюе) для обозначения каломели ( $\text{Hg}_2\text{Cl}_{12}$ ). Из описанных Сунь Сы-мо алхимических операций следует отметить процесс кальцинации ртути и непрерывный цикл окисления и восстановления ртути при температуре около  $630^\circ$ . Большинство эликсиров, описанных Сунь Сы-мо, весьма токсичны и включают в себя ртуть, мышьяк и другие яды. Интересно, что Сунь полностью понимал это, подтверждением чему являются не только его прямые указания, но и значительно меньшая дозировка 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; 31, vol.3, p.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 Сы-мо внешняя алхимия не дала больше таких выдающихся деятелей, как он, Тао Хун-цзин 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 начавшую вырваться тенденцию к метафоризму и символизму в языке описания алхимии.

В качестве примера приведем статью "киноварь" (с учетом перевода в 31, vol.3, p.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 ян" (тай ян), "кровоаво-красным песком" (чжу ша), "кровоаво-красной птицей" (чжу няо), "спускающийся с холма кровоаво-красный ребенок" (цзян лин чжу эр), "кровоаво-красный ребенок вишнево-красного дворца" (цзян гун чжу эр), "сперматическая энергия красного императора" (чи ди цзин), "костный мозг красного императора" (чи ди суй) и "красный воробей" (чи цяо).

Несколькими годами позже появился еще один аналогичный компендиум, составленный Чжао Най-анем (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.

## **II 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 самхита", "Гхеранда самхита", "Хатха йога прадипика"), тесно связанные с тантрическими традициями, говорят о "неразрушимом теле" - сиддха деха, т.е. "тело адепта" (24, с.282). Фактически, идеал легендарных индийских чудотворцев - сиддхов и натхов-заключался не только в обретении духовной свободы, но также и совершенного здоровья (агара) и бессмертия (амара). Легенды об этих святых подчеркивают их победу над смертью благодаря йоге и алхимии. Небольшой трактат "Йога-виджа" делит тела на "незрелые" (апаква) и "зрелые" (паква). 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 древней 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 систематически 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 хатхайогинами, 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 (25, 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 Таиланда, поддерживавшего в VII-VIII вв. тесные связи с Китаем, прослеживается несвойственное для Индии разделение веществ на мужские и женские (26, 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 Дуньхуанская рукопись "Чжэнь гао" Тао Хун-цзина с аннотациями на тибетском языке. С периода династии Мин в "Дао цзан" включаются некоторые тантрические тексты (например, "Сутра павлина"). Заметны тантрические влияния и на поздние тексты "внутренней" алхимии (38, р.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, сохранившимся на тибетском языке под

названием ("Ритуал жертвоприношения при почитании учителя" - "Bla-ma mchod - p'ai tsogs-mchod 'bul-ba'i cho-ga bzhugs-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 - капале (ритуальный сосуд из черепа - Е.Т.) // "ОМ" вспыхивает в каждом из /жертвенных/ веществ. // Сверху на них стоят "ОМ-АХ-ХУМ" (слоги мантры - Е.Т.), // Пылающие 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 голословными, обратимся к комментарию на "Изумрудную скрижаль" Гермеса Трисмегиста (важнейшему "общетеоретическому" тексту западной алхимии (15, с.269), написанному в XIV веке алхимиком Гортуланусом Садоником (30, с.15-16).

Комментируя фразу "Скрижали": "То, что снизу, 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*'а (Деления), 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 "первоматерии" бога, что чуждо даосской традиции, рассматривающей процесс развертывания Даосокровенного 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 первоэлементов 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 главе четвертой "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, получается сереброподобная амальгама (2, 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 трех 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) - глава шестнадцатая "О желтом и белом" (73).

Подобные фрагменты проливают определенный свет на проблему происхождения алхимии. По-видимому, алхимия родилась из соединения технохимической практики амальгамирования (столь совершенной, что сами 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 (31, vol.3, p.71). Впоследствии произошло

соединение этих технологических 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, несводимый 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 (18, 18). Нетрудно видеть очевидную близость этого учения китайской концепции переходящих друг в друга пяти первоэлементов - модальностей инь-ци и ян-ци.

Типологическое родство обнаруживается в понимании, как в Китае, так и в Европе, алхимии как космотворческого процесса. Алхимик создавал в своей реторте, в тигле, модель мира и мирозозиждущих 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" процесс и "ускоряет" его (38, с.115).

Еще более четко эта особенность алхимии прослеживается в даосском учении о "внутренней" алхимии (нэй дань), основывающейся на тезисе о подобии макрокосмоса 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, в 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 долженствующей 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" (24, 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 искушающему адепту (15, 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 Р.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, и 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?" (15, с.139). Вывод алхимика: нужно либо найти природную киноварь, либо изготовить ее, сплавляя ртуть и серу, одновременно и вещества, и родительские принципы (15, 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 века, 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. цзинье). Алхимия Парацельса замыкается на человеке-микрокосме. Речь еще идет о "целении металлов", но главное - целение человека средствами ятрохимии, трансмутируется теперь сам исцеляющий организм (15, 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 (15, с.171).

Гэ Хун: "После обретения совершенства Дао-Пути совсем не останется ничего, что нужно совершать, 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 (2, 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 трансцедентный 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 боге, воплощенном в вещах ("Природа - это бог в вещах", воскликнет в конце XVI в. Джордано Бруно, философ, тесным образом связанный с герметической традицией (см.25), 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 (15, с.318).

Таким образом, 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.

Сопоставление ряда основных 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.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Гэ Хун

### БАОПУ-ЦЗЫ

Глава 4 эзотерической части

#### *О ЗОЛОТЕ И КИНОВАРИ*

Баопу-цзы сказал: "Я изучил и просмотрел тысячи книг, посвященных питанию природы - сущности и вечному видению, но среди них не было ни одной, не учившей, что главное - это перегнанная киноварь и золотой раствор<sup>1</sup>. Эти два вещества - высшее в учении о пути бессмертия. Если бы изготовление их не приносило бессмертия, то с самой древности в мире не было бы бессмертных. В то время, когда вся страна была охвачена смутой и люди разбегались во все стороны, ища спасения, я объехал земли Сюй, Юй, Цзин, Сян, Цзян и Гуан. Там я встречался с даосами, переселившимися в эти места. Этих даосов было более ста человек. Слава о некоторых из них доходила до меня и прежде, и я считал их представителями заоблачного племени. Но в одном все они были похожи. Они знали только различие глубокого и мелкого, бытия и не-бытия, но этих знаний недостаточно для того, чтобы научиться переплавлять металлы. Каждый из них имел несколько десятков книг, но толком смысла их не понимал, только лишь переписывал да хранил. Время от времени попадался кто-нибудь, умеющий направлять эфирную пневму-ци по каналам своего тела, были среди них также воздерживающиеся от употребления злаков и знающие способы приготовления снадобий из различных трав и растений. Все их книги по магии были очень похожи одна на другую. У каждого из них непременно была "Книга о Механизме Дао" и все считали, что в ней заключены высшие тайны. Они

говорили, что сочинена она Инь Си<sup>2</sup>. Я же разъяснил им, что она написана вэйским военачальником Ван Ту, а не древними. Ван Ту ничего не знал о Великом Снадобье и хотел обрести искомое бессмертие направлением пневмы-ци в один из "покоев" тела<sup>3</sup>. Об этом он написал в "Механизме Дао", утверждая, что до конца исчерпал смысл Дао в этом сочинении. И это тоже чрезвычайно вводит людей в заблуждение. Я спрашивал всех этих даосов об одушевленной киновари и золотом растворе, о письменах Трех государей, а также о способах призывания духов Неба и демонов Земли. Однако, так и не нашел никого, кто знал бы об этом. Своей похвальбой и хвастовством они обманывали людей, говоря, что сами давно достигли долголетия. Кроме того, они утверждали, что странствовали вместе с бессмертными. Таково большинство их. Достаточно знающих же среди них крайне мало. Те же, кто слышал о золоте, киновари, ничего не говорили о том, что ныне кому-то удалось обрести их. Они говорили, что только в совершенной древности таким образом становились бессмертными, только тогда можно было научиться способам его обретения. Некоторые из этих людей используют ложную магию, но не имеют истинных канонических книг<sup>4</sup>.

Некоторые постигли рецепты измельчения киновари и сочли, что в них и заключаются способы изготовления киноварного эликсира.

Этим и исчерпываются их знания.

Некогда Цзо Юань-фан на горе Тяньчжушань погрузился в созерцание, некий святой дал ему "Книгу бессмертия, даруемого золотом и киноварью"<sup>5</sup>. А тут как раз в конце правления династии Хань поднялась смута. Цзю Юань-фан не впал в растерянность и бежал из земель Хань на восточный берег Цзяна. Он твердо намеревался укрыться на какой-нибудь славной горе и совершенствоваться в продвижении по этому пути.

Я от своего бессмертного двоюродного деда Гэ Сянь-гуна получил эту книгу, которую тот, в свою очередь, получил от Юань-фана<sup>6</sup>. Так же от него я получил "Книгу киновари Величайшей

чистоты" в трех цзюанях и "Книгу киновари девяти треножников" в одной цзюани. Кроме того, получил "Книгу золотого раствора" в одной цзюани. Мой учитель господин Чжэн был учеником моего бессмертного двоюродного деда Гэ Сянь-гуна и от него получил эти сочинения. Но его семья была бедна, и он не мог купить необходимых снадобий. Я как ученик служил ему, убирая и подметая его жилище. Наконец, после долгих сборов мы на горе Мацзишань установили алтарь и, дав клятву, я получил эти тексты и мы вместе изустно твердили поучения, которые я не записал. Эти книги прежде не были известны на востоке от Цзяна. Они пошли от Цзо Юань-фана. Юань-фан передал их моему двоюродному деду, а он вручил их господину Чжэну. Господин Чжэн передал их мне. Таким образом другие даосы ничего не могли знать о них, однако, когда я получил эти книги, мне было примерно двадцать лет, я был беден и не имел средств для изготовления эликсира, поэтому мне оставалось только сокрушаться по этому поводу.

Между тем иные люди имеют сундуки, наполненные золотом, и горы денег, но у них нет ни малейшего понятия об этом способе, ведущем к бессмертию. А если и услышат, то вряд ли хоть один из десяти тысяч поверит в него. Почему же это так? Ведь когда отведаешь вкус яшмового напитка, то поймешь всю ничтожность вкуса отваров и съедобных трав. Когда увидишь гору Куньлунь, то поймешь, как невысоки холмы и пригорки. Так же и те люди, которые узнали способ приготовления золота и киновари, не хотят уже больше смотреть на записи ничтожных из ничтожных рецептов. Но, если Великое Снадобье трудно изготовить, поэтому следует создавать и малые эликсиры, чтобы употреблять их для поддержания жизни. Но даже если принимать десятки тысяч мер других снадобий, то все же польза будет невелика, и люди не смогут благодаря им продлить свою жизнь.

Поэтому наставление Лао-цзы гласит: "Напрасно утруждать себя, пока не обрешь золотой раствор и перегнанную киноварь. Ведь даже пять злаков поддерживают жизнь. Когда люди обретут их - они живы, когда перестают есть, то умирают, а тем более, если

принимать высшее духовное снадобье! Оно в десять тысяч раз превосходит пять знаков".

Золото и киноварь - это такие вещи, что чем больше их накаливают, тем все более сокровенны их превращения. Когда желтое золото помещают в огонь, то оно не разрушается и через сотню переплавок, а когда его погребают, то оно не сгниет до скончания дней. Когда эти два вещества принимаешь внутрь, то закаляешь свое тело и это дает человеку возможность не стареть, не умирать. Это означает заимствование силы внешних вещей для укрепления самого себя. Это похоже на питание огня жиром: если питаешь его, то он не гаснет. Или если медной зеленью покрывать ноги: войдя в воду, они не сгниют. Это означает использование силы меди для защиты плоти<sup>7</sup>. Золотой раствор и перегнанная киноварь, войдя в тело, впитываются им и великолепно защищают его, не то что медная синь, защищающая тело только снаружи.

Много людей на свете, не верящих в высшее Дао, и поэтому не беспокоящихся о подобных вещах. Но вот в один прекрасный миг вдруг найдется тот, кто хочет заняться благими делами, но и он не знаком с этими способами, не встречает просвещенного учителя и не узнает от него поэтому о том, что в Поднебесной есть такие тайные явления. Поэтому я сейчас и предпринял это краткое описание града золота и киновари, дабы показать грядущим единомышленникам, чтобы лучшие из них усердно искали эликсир и чтобы ищущие его не смели придерживаться ничтожных и близлежащих методов, чтобы уйти из мира суеты.

Не встретившиеся с этим способом, но взыскующие его, должны сосредоточить свой ум на стремлении к неиссякаемому и тогда в мыслях явятся им эти объяснения.

И уж конечно, сами постараются они уйти из желтой грязи и плавать по лазурному, отвернуться от светлячков и обратиться к солнцу и луне, услышать удары града и постигнуть грубость рыночных барабанов, увидеть громадного кита и понять крошечность дюймового зернышка, - поймут, что в это звучание никто не проник раньше. А тот, кто хочет с помощью низших снадобий во всем уподобиться взмывающим в небо, чем он

отличается от людей, которые погоняя хромого осла, гонятся за стремительным ветром, или, гребя на плетеном челне, переплывают великую реку.

Способов приготовления малых киноварных таблеток очень много. Среди этих способов есть и глубокие, и мелкие, потому что силы, необходимые для изготовления разных снадобий, неодинаковы. Хотя они и могут принести определенную пользу, тем не менее, если перегонка мало, то и совершенства эликсира не достичь. Так, вино, девятикратно перебродившее, несравненно превосходит по вкусу вино, перебродившее только один раз. Так же и слабейшие из этих малых киноварных эликсиров значительно превосходят даже наилучшие травяные и растительные снадобья.

Когда растительные снадобья раскаляют, они превращаются в золу, а если раскалять порошок киновари, то она превратится в водяное серебро-ртуть<sup>8</sup>. Если же многократно перегонять ее, то она станет опять киноварным порошком. Вот почему травы и растения остаются далеко позади. Поэтому только такой способ может дать людям долгую жизнь, но одни лишь святые - бессмертные понимают это, а они ведь намного превосходят обывателей. Даль их разве не беспредельна! Миряне мало знают и многому удивляются. Они даже не знают, что водяное серебро - ртуть получается из киноварного порошка. Они говорят, что в это невозможно поверить: киноварь по природе красная субстанция, как же она может стать такой вот белой субстанцией? И еще говорят: киноварь - вещество твердое, а если раскалять твердое вещество, то оно превращается в золу, неужели с одной лишь киноварью дело обстоит иначе? Даже такие простые вещи им непостижимы, когда же они слышат о пути бессмертия, то они громко смеются над этим. И это им не подходит! Праведные люди древности, сострадая к людям будущего, способным к обучению, составили для них этот рецепт, желая освободить их от бедствия гибели и смерти. Их поучения можно назвать высшими речами, однако обыватели вовсе не верят им, называя всё пустыми писаниями. Если бы это действительно были пустые писания, то разве можно было бы совершить девять перегонки и девять превращений точно за такое число дней, какое и

указывается в рецептах? То, что постигли праведные люди, абсолютно недоступно плоской недалекой мысли обывателей.

Я с молодости полюбил искусство магии и предпринял путешествие, чтобы спрашивать об учении у знающих людей и учиться у них. Я не боялся больших расстояний и всякий раз бывал рад, когда слышал нечто необычное. Хотя порой я и встречал насмешки и клевету, я не беспокоился из-за этого. Я знаю, что будущее не сможет сравниться с современностью. Поэтому я написал это сочинение, чтобы продемонстрировать то, что знаю. Неужели это слова, прославляющие удивительное и приукрашивающие пустоту? Я хочу, чтобы этот труд стал известен потомкам и верю, что он в конце концов распространится по миру. Но ведь даже расцвет ян не может заставить цвести засохшее и гнилое. Даже наивысшая мудрость не сможет исправить низких и глупых.

Книги передаются лишь понимающими, дела ценятся только знающими. Крестьянин будет использовать ярко-красный ритуальный лук, чтобы прогонять птиц с полей, а южные варвары "и" будут надевать парадное облачение во время сбора хвороста. Да и чем могут быть сильны невежды?

Мирские люди объединяются целыми днями и отнюдь не усердны в занятиях, указанных последователями Конфуция и Мо-цзы. Они не исполнены служения продвижению в добродетелях, а только лишь коротают годы и дни в праздности и забавах. Все их старания, если не ради славы, то ради выгоды. Одни то возносятся в лазурь, то блуждают по желтому - земле на Срединной равнине, иные непрерывно обращаются к мискам и чаркам для еды и возлияний, иные берут себе красоток, иные погружаются в безумии в "нити и бамбук" - музыку, иные топят себя в страсти к шелкам и парче. Иные щиплют струны так, что вредят своим жилам и костям, иные азартны в играх так, что отбрасывают даже мысли о службе. Когда они слышат речи о высшем Дао, то они становятся как пьяные, а когда они пытаются читать даосские сочинения, то глаза их начинают слипаться. Они не совершенствуются и идут в область смерти, вовсе не стремясь узнать о способах питания



жизни. Они сами как бы намереваются отсечь жизнь, сжечь ее, истощить ее, утопить ее. Обладающие же Дао-Путем таят как свое сокровище то, что знают, и не ищут свое знание среди людей. Да разве можно силой заставить этих мудрецов рассказать об этом?!

Люди в мире часто говорят: "Что касается тех, кто мог бы достичь долгой жизни, то среди богатых и знатных древности должны были бы быть люди, обретшие его, но не обрели". Значит, такого пути нет. Но говорящие так не понимают, что и древние богачи, и нынешние совершенно одинаковы. Они и не верят, и не ищут Дао-Пути. И все они устремляются лишь к тому, что пожелают, увидев перед собой. Опять-таки, как они могли бы обрести истину? Ведь они даже по приказу не способны принять такого решения.

Даже верящих, что жизнь можно продлить и что бессмертие можно обрести, тоже можно лишь жалеть, когда они пробуют достичь этого, а пробы приводят к ничтожным результатам. Использование их методов малопродуктивно, они только и дают разве что двести- триста лет жизни. Разве подобное продление жизни намного превосходит кратковременность жизни обычных людей?

Дела, творимые в Поднебесной, многообразны, но из всех них искусство обретения Дао-Пути постичь наиболее трудно. Как же люди посредственных способностей могут без всяких сомнений утверждать, что в мире нет пути продления жизни?!

Если же и в самом деле считать, что раз люди мира в это не верят, то этого и нет, - что же, значит все люди в мире - мудрецы? Но откуда же так много мудрецов? И не получится ли тогда, что все, кто постиг смысл Дао-Пути и стремятся обрести его, на самом деле - совершенные глупцы, стоящие ниже, чем мирские люди? Кроме того, иногда человек не размышляет о поисках методов продления жизни, но боится, что в случае неудачи люди будут смеяться над ним и утверждать, что он оказался во власти заблуждения. Если его разум этим приведен в смущение, то почему его не беспокоит то, что хотя один из десяти тысяч и потерпел неудачу, в Поднебесной все же в конечном счете есть путь

продления жизни и что обретшие его могут сами начать смеяться над ним?

Даже солнце и луна не могут осветить все кругом, как же можно доверять единственно лишь разуму человека мира?!

Баопу-цзы сказал: "В "Книге духовной киновари девяти треножников Императора Хуан-ди" говорится, что Хуан-ди "принял эликсир и вознесся к бессмертным"<sup>9</sup>. Кроме того, там сказано, что "хотя дыхательные и гимнастические упражнения, а также прием снадобий из растений могут продлить годы жизни, но от смерти не избавят. Прием внутрь же одушевленной киновари дарует человеку долголетие без границ, подобное вечности Неба и Земли. Тогда он сможет мчаться на облаках, взлетать и опускаться, оседлав драконов в Величайшей Чистоте<sup>10</sup>. Хуан-ди передал это учение Сюань-цзы, наставляя его так: "Этот способ самый важный и его следует сообщать только мудрецу, а если такового нет, то пусть он собрал даже горы нефрита, нельзя сообщать ему, каков этот способ.

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

Смешивать киноварь должно в "знаменитых горах", в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде следует сто дней поститься и умащиваться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения. Нельзя приближаться к нечистотам и бродить туда-сюда с обывателями. Кроме того, не следует, чтобы не верящие в Дао-Путь, знали об этом деле. Они злословием разрушат одушевленное снадобье и снадобье не получится. Когда снадобье получилось, то тогда не только ты сам, но и вся твоя семья обретет бессмертие. Мирские люди не смешивают духовную киноварь, но, напротив, верят в снадобья из трав и растений. Однако, когда снадобья из трав и растений закапывают в землю, то они гнивают, когда их подогревают, то они разрушаются, когда их раскаляют, то они

сгорают. Они не могут даже себе дать жизнь, как же они могут дать жизнь человеку?!

Девять киноварных эликсиров необходимы для продления жизни, но обычно людям никогда не должно их ни видеть, ни слышать о них. Такие люди, бесчисленные, как черви, неразумно жаждут только одного: богатства и знатности. Но не являются ли они двигающимися трупами?

Во время приготовления эликсиров следует совершать жертвоприношения. Способы и схемы совершения этих жертвоприношений описаны в специальном сочинении в одном свитке.

Первый киноварный эликсир называется киноварным цветком. Сначала следует приготовить темное и желтое. Затем нужно взять несколько десятков фунтов смеси из раствора мужской желтизны - реальгара, раствора квасцов, грубой соли жунов, нитрума, белого мышьяка, извести, пасты красного камня, скользящего талька и свинцового порошка: эта смесь обмазывается глиной "шесть- один"<sup>11</sup>. Затем следует раскалить ее тридцать шесть дней, тогда можно принимать ее и, спустя семь дней, станешь бессмертным. Если из этого киноварного эликсира сделать пилюлю, смешать ее с темным жиром и поставить ее на сильный огонь, то она обязательно мгновенно превратится в золото<sup>12</sup>. Далее, если 240 мер эликсира соединить со ста фунтами водяного серебра-ртути и прокалить эту смесь, то она также превратится в золото<sup>13</sup>. Если золото получается, значит, снадобье готово.

Если золото не получилось, следует опять обмазать снадобье и раскалить его столько же дней, сколько и прежде. Не может быть, чтобы оно и тогда не получилось.

Второй киноварный эликсир именуется одушевленным эликсиром, называют его и одушевленным амулетом. Если его принимать, то можно стать бессмертным через сто дней. Можно без вреда проходить сквозь огонь и воду. Если намазать этим киноварным эликсиром ступни ног, то можно пешком идти по воде. Если принять три порции его, уместающиеся на кончике

ножа, то три трупа и девять червей уничтожаются и сотня болезней излечится<sup>14</sup>.

Третий киноварный эликсир называется одушевленным эликсиром. Если принять одну порцию его, уместающуюся на кончике ножа, то станешь бессмертным через сто дней. Даже если дать домашним животным проглотить его, то и они не умрут никогда. При помощи этого эликсира можно спастись от пяти видов оружия и через сто дней после приема эликсира бессмертные и яшмовые девы, духи и демоны гор и потоков в человеческом обличье придут за тобой.

Четвертый киноварный эликсир называется перегнанной киноварью. Если принять одну порцию его, уместающуюся на кончике ножа, то можно через сто дней стать бессмертным. Над принявшим его станут кружить киноварно-красные птицы и фениксы. Яшмовые девы будут стоять около него. Если количество, уместающееся на острие ножа, соединить с фунтом жидкого серебра - ртути и раскалить смесь, то она тотчас станет золотом. Если намазать этим киноварным эликсиром деньги и истратить их, то они вернуться назад в тот же день. Если начертать знаки этим киноварным эликсиром на глазах обыкновенных людей, то сотня демонов убежит от них.

Пятый киноварный эликсир называется киноварной таблеткой. Если принять ее, то бессмертие наступит через тридцать дней. Духи и демоны придут служить принявшим его. Яшмовые девы предвоят их.

Шестой киноварный эликсир называется переплавленной киноварью. Он приносит бессмертие через десять дней после его употребления. Если его соединить с ртутью и раскалить, то он превратится в золото.

Седьмой киноварный эликсир называется мягкой киноварью. Если принять одну, уместающуюся на кончике ножа, порцию его, то бессмертие наступит через сто дней. Если использовать его вместе с Соком из Треснувшей Чаши, то даже девяностолетний старик сможет вновь иметь детей<sup>15</sup>. Если его соединить с

господином металлов - свинцом, и раскалить, то он превратится в золото.

Восьмой киноварный эликсир называется скрытой киноварью. Если принять ее, то в тот же день обретешь бессмертие. Если держать в руке кусочек этого эликсира размером с зерно жужуба, то сотни демонов сбегут от него. Если этим эликсиром написать знаки на дверях, то тьма злых духов и толпы оборотней не посмеют появиться перед тобой. Также он обратит в бегство воров и разбойников, тигров и волков.

Девятый киноварный эликсир называется холодной киноварью. Если принять порцию ее, уместающуюся на кончике ножа, то станешь бессмертным через сто дней, и тебе придут служить бессмертные отроки и бессмертные девы. Хотя у тебя и не появятся крылья, тело станет очень легким и ты сможешь летать, легко взмывая вверх.

Достаточно принять лишь один из этих девяти киноварных эликсиров, чтобы стать бессмертным. Не нужно готовить все эти эликсиры, достаточно выбрать один, тот, который больше нравится, и все. Принявший девять киноварных эликсиров может, если хочет, воспарить в небесную высь или может остаться жить среди людей. Он может по своему желанию исчезать и мгновенно появляться вновь. Ничто не может причинить ему вреда".

Баопу-цзы сказал: "Существует еще одушевленная киноварь Великой Чистоты. Ее способ восходит к Изначальному государю Юань-цзюнь. Изначальный государь, - это учитель самого Дао-цзы. "Книга Созерцания Неба Величайшей Чистоты" содержит девять частей. Первым трем частям нельзя обучить. Средние три части таковы, что мир недостоин воспринять их. Поэтому они сокрыты в бездне под Тремя источниками. Последние три части как раз и являются "Книгой киновари". Всего в ней три цзюани: вводная, средняя и заключительная. Изначальный государь, - это великий человек, святой - бессмертный. Он может приводить в гармонию силы инь-ян, повелевать духами и демонами, властвовать над ветром и дождем, управлять колесницей, запряженной девятью драконами и двенадцатью белыми тиграми<sup>16</sup>. Ему подчинены все

бессмертные Поднебесья. Но таким он стал, по его же словам, благодаря глубокому проникновению в суть Дао-Пути и приготовлению киноварного эликсира, а не по своей природе.

Что же говорить об обыкновенных людях?

Эта книга гласит: "Ученые высших способностей, обретая Дао-Путь, возносятся ввысь и становятся небесными чиновниками. Ученые средних способностей, обретая Дао-Путь, собираются на Куньлуне; ученые малых способностей, обретая Дао-Путь, продлевают жизнь в миру". Глупцы из народа не верят этому и называют пустыми речами. Они с утра до вечера совершают дела, приближающие смерть, и совсем не ищут жизнь. Разве может Небо принудить их жить?! Суетные люди знают только вкусную еду да нарядную одежду. Их интересуют только музыка и красоты, богатство и знатность. Они стремятся только к тому, чтобы полностью удовлетворить свои низменные страсти. И они до конца следуют этим путем, с недоверием относясь к речам об одушевленном эликсире, смеясь над Дао-Путем и клевета на истину. И не обретут такие люди канонических книг об искусстве получения эликсира и никогда не познают они настоящего счастья. С человеком, верящим искренне, можно разделить готовое снадобье, но нельзя передавать ему метод приготовления его. Будет ли какая-нибудь нужда тому, кто познал этот способ, в царях и князьях? Человек, приготовивший одушевленный эликсир, не только сможет продлить свою жизнь, но сможет с помощью этого эликсира создавать и золото. Когда золото приготовлено, следует взять его сто фунтов и прежде всего совершить великие жертвоприношения великим. Правилам совершения жертвоприношения посвящен один свиток. Ритуал этот отличен от жертвоприношения Девяти Треножников. Для каждого из этих жертвоприношений золото следует отвешивать особо, распределяя его так:

- для поклонения Небу - двадцать фунтов,
- солнцу и луне - пять фунтов,
- созвездию Северный Ковш - восемь фунтов,
- созвездию Великое Первоначало - восемь фунтов,

- созвездию Колодца - пять фунтов,
- очагу - пять фунтов,
- Хэ-бэ - двенадцать фунтов,
- общинным алтарям - пять фунтов.

Духам и демонам - охранителям ворот и селения, а также Государю чистоты - по пять фунтов каждому из них<sup>17</sup>.

Это составит восемьдесят восемь фунтов и двенадцать останется. Ими следует наполнить хорошую кожаную суму и в подходящий день отправиться с ней на столичный рынок. Когда рынок наполнится народом, нужно с восклицанием "хэй" бросить ее в людное место и уйти, не оборачиваясь назад. Все остальное золото, полученное сверх этих ста фунтов можно использовать по собственному усмотрению, но не прежде приношения золота в жертву духам, иначе непременно случатся несчастья. Кроме того, в этой книге говорится, что способ продления жизни не исчерпывается ни жертвоприношениями и служением духам, ни знанием гимнастики дао-инь, ни приносимой ею гибкостью мышц. Чтобы взмыть ввысь к бессмертным, необходим одушевленный эликсир. Познать его непросто, а изготовить поистине трудно. Если сможешь его приготовить, то тогда сможешь и продлить свое существование. В наше время, в конце правления династии Хань некий господин Инь из уезда Синье создал этот эликсир Величайшей чистоты и обрел бессмертие. Этот человек, прежде конфуцианец, был талантлив и умен. Он хорошо слагал стихи, сочинил славословие с добавлением предисловия к канонической книге об эликсире.

Описано им также, как он вначале изучал даосские методы под руководством наставника. Кроме того, он составил жизнеописания лично известных ему людей, обретших бессмертие, всего более чем сорок жизнеописаний.

Все это изложено им с большой ясностью. Приготовление этого эликсира Величайшей Чистоты несколько труднее, чем способ создания эликсира Девяти треножников. Это высший метод обретения бессмертия, восхождения ввысь средь бела дня.

Так, нужно смешать вначале "цветочный пруд", "красную соль", "крепкий снег", "темное и белое" и "воду трижды-пяти духов летящего амулета"<sup>18</sup>. После этого можно разжечь огонь.

Однократно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через три года после его приема;

двукратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через два года после его приема;

тремякратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через год после его приема;

четверократно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через полгода после его приема;

пятикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через сто дней после его приема;

шестикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через сорок дней после его приема;

семикратно перегнанный эликсир приносит бессмертие через тридцать дней после его приема;

восьмикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через десять дней после его приема;

девятикратно перегнанный киноварный эликсир приносит бессмертие через три дня после его приема.

Если девятикратно перегнанный киноварный эликсир поместить внутрь "одушевленного треножника" и в определенный день после летнего солнцестояния раскалить треножник до появления трещин, добавить фунт "киноварно-красного младенца"<sup>19</sup> и осторожно следить за тем, что происходит под крышкой, на мгновение осветив содержимое треножника на следующий день, то смесь начнет светиться и сверкать, искриться и блестеть, ее одушевленность испустит пятицветное сияние и превратится в "перегнанную киноварь". Если принять частицу его, ущемляющуюся на кончике ножа, то даже среди бела дня можно вознестись на небеса. Далее девятикратно перегнанный киноварный эликсир надо опечатать и замазать землю. В металле тогда



возникнет огонь из половы сначала гражданский, потом военный<sup>20</sup>.

В зависимости от числа перегонок (от одной до девяти) изменяется и скорость действия эликсира, и отсюда можно узнать, сколько нужно перегонок и вот почему: если количество перегонок невелико, то сила снадобья недостаточна. Поэтому после приема требуется много дней и бессмертие оно приносит с задержкой. Если количество перегонок велико, то сила снадобья совершенна. Поэтому после приема нужен короткий срок и бессмертие оно приносит быстро. Есть также рецепт приготволения "киноварного эликсира девяти лучей" и "особый метод девяти перегонок". Способы эти во многом похожи и заключаются в следующем. Все снадобья, используемые для изготовления эликсира, следует смешать, и, нагрев на огне, перегонять таким образом пять минералов. Пять минералов - это киноварь, мужская желтизна-реальгар, белые квасцы, вещество цэнцин и магнетит<sup>21</sup>. После пяти обработок каждый минерал станет пятицветным, пять минералов дадут двадцать пять цветов. Каждого минерала по одной унции следует поместить в разные сосуды. Этот эликсир может поднимать мертвых, если со дня смерти прошло не более трех дней. Если взять "синюю киноварь" в количестве, способном уместиться на кончике ножа, и растворить ее в воде, то получится жидкость для омовения трупа<sup>22</sup>. Затем нужно взять еще некоторое количество на острие ножа и положить в рот умершего. Покойник тотчас оживет. Если хочешь приготовить "кухню самоприходящих вещей", возьми "черную киноварь" и раствори ее в воде, а потом смажь раствором левую руку<sup>23</sup> и она тогда сама найдет любую вещь, которую назовет язык. Все эти вещи появятся сами и ты обретешь все сущее в Поднебесной.

Если же хочешь скрыть свое тело, а также заранее знать, какие неподходящие дела вот-вот случатся, и если хочешь прожить жизнь, не старея, то бери на острие ножа "желтую киноварь" и принимай ее<sup>24</sup>. Тогда ты долго будешь жить без старости, сможешь, сидя на месте, увидеть в тысячах верст и знать о всяком

счастье и горести, как будто они здесь перед тобой. Ты сможешь познать все: предначертанную людям судьбу, когда ждать процветания, а когда - разорения, будет ли человек долгожителем или же умрет молодым, будет ли богат и знатен или беден и презрен. Эти методы изложены в среднем свитке "Книги Великой Чистоты".

Баопу-цзы сказал: "Существует также "Книга киноварного эликсира пяти духов", в одном свитке которой даны пять способов приготовления эликсира. Нужно взять киноварь, мужскую желтизну-реальгар, женскую желтизну-аурипигмент, желтое вещество цэнцин, магнетит, грубую соль жунов и "Зерно, оставшееся от Великого Первоначала"<sup>25</sup>.

Следует также использовать глину "шесть-один", а затем совершив жертвоприношения духам в храме, соединить эти вещества. Эликсир будет готов через тридцать шесть дней. Также можно использовать "Амулет пяти императоров", начертанный пятью разными цветами. Он также ведет человека к бессмертию, но все же эти методы не могут сравниться со снадобьями "Величайшей чистоты" и "Киноварным эликсиром Девяти Треножников".

Есть еще метод приготовления эликсира с горы Миньшань. Даос Чжан Гай-та обрел этот метод, погрузившись в созерцание в пещере на горе Миньшань. Этот метод основан на использовании отлитого в "барабане" сосуда из латуни, который воспринимает в себя "лунную воду"<sup>26</sup>. Для этого сосуд покрывается "водяным серебром" - ртутью. В тот день, когда это делается, нужно поместить огонь внутрь сосуда и осторожно нагревать металл. Если часто принимать этот эликсир, то никогда не умрешь. Его можно использовать и по-другому: взять сосуд из латуни, поместить в него реальгар и тогда сосуд воспримет солнечный свет, особенно если его к тому же покрыть ртутью и поставить на солнце. Через двадцать дней эликсир будет изготовлен. Потом его нужно принимать вместе с водой "колодезных цветов" - цзинхуа<sup>27</sup>. Пилюли должны походить на маленькие бобы.

Сто дней назад ослепший, приняв ее, сможет вновь видеть, сто дней больной - исцелится, поседевшие волосы станут опять черными, на месте выпавших зубов вырастут новые.

Есть также метод приготовления эликсира У Чэн-цзы. Для изготовления его нужно взять ртуть, восстановленную из киноварного песка из области Ба, поместить на медное блюдо восьми дюймов в диаметре и поставить его в земляную печь, наполненную древесным углем, так, чтобы дна ее касались три точки блюда. Затем надо облить содержимое блюда раствором серы, тогда получится нечто густотой напоминающее грязь. Через сто дней принимай его и станешь бессмертным.

Существует также метод приготовления эликсира Сяньмэн-цзы. Надо смешать вино и один фунт киновари, причем вина нужно взять три литра и поставить эту смесь на сорок дней на солнце<sup>28</sup>. В тот самый день, как эликсир будет принят, "три червя" и сотни болезней тотчас исчезнут. Если принимать его три года, то путь к бессмертию будет завершен, за сподобившимся святости придут две яшмовые девы и он сможет сделать "кухню самоприходящих вещей". Этот эликсир может усмирить сотни демонов и умиротворить души умерших всех четырех сторон света, так, что они не будут вредить жилищу. Если кто-нибудь из выходящих из-под Земли захочет повредить людям, следует повесить сосуд с этим эликсиром в местах, где он появляется и тогда беда не случится.

Существует также "Совершенно утвердившийся эликсир". Он также девятиначален<sup>29</sup>. Этот эликсир подобен эликсиру "Девяти Треножников", но не столь действенен. Книга о его применении говорит: необходимо взять женскую желтизну - аурипигмент и мужскую желтизну - реальгар и подогреть их до тех пор, пока положенный с ними кусок меди не растворится. Из смеси нужно отлить сосуд, закрыть его на три года и натереть его горьким вином. Через сто дней в этом сосуде появятся красные выпуклости, величиной в несколько вершков или же пятицветные драгоценности лангань<sup>30</sup>. Надо брать и принимать те, которые с прожилками. Чтобы была продлена чья-либо жизнь, можно еще смешать их с "ту

сы". "Ту сы" - это молодой корень, его форма напоминает фигуру тигра<sup>31</sup>. Его нужно выкопать и выжать его сок. Из сока, который смешивается с данной киноварью, и готовится эликсир. Тот, кто принимает его, сможет мгновенно совершать любые превращения по своему желанию.

Также смешивают его с киноварно-красной травой. Однажды приняв его, можно двигаться, воссев на пустоту, и странствовать на облаках. Киноварно-красная трава напоминает маленький жужуб, но вырастает и до трех-четырех футов<sup>32</sup>. Ее ветви и листья красного цвета, а ствол напоминает по виду коралл. Это растение любит расти у подножия каменистых скал на "знаменитых горах". Если надрезать его, то сок потечет подобно крови. Затем следует бросить в сок яшму, восемь минералов, золото и серебро. Смесь сразу можно будет катать в шарики как глину. Через продолжительное время она растает и станет жидкостью. Если бросить в нее золото, то она будет называться золотым соусом, а если нефрит, то "нефритовым сладким вином". Принявшие этот эликсир смогут продлить жизнь.

Существует еще метод приготовления эликсира Цюй Фу. Среди вод Поднебесной есть "знаменитые киноварные воды". К таковым относятся киноварные воды Наньяна<sup>33</sup>. В них всегда водятся и "киноварные рыбы". Нужно в начале лета, в ночь за десять суток до летнего солнцестояния, подманивать их. Эти рыбы непременно подплывут к берегу. От них поднимаются и сверкают как пламя ярко-красные лучи. Их можно поймать в сети. Если рыбы попадается много, не следует брать всю. Если разрезать такую рыбу, а ее кровью смазать ступни, то можно будет пешком ходить по поверхности воды и долго оставаться в омуте.

Есть также метод приготовления эликсира Чисун-цзы. Нужно взять "сок тысячелетнего дерева" и "сок купоросного персика". Смазанную им киноварь следует положить в сосуд, не пропускающий влаги, а отверстие его надо замазать отборным медом. Затем сосуд нужно закопать в землю, на глубину в три фута, сроком на сто дней. Потом все содержимое следует смешать с

красным плодом дерева чжу<sup>34</sup>. Когда отстоится, его можно принимать внутрь, тогда лицо, глаза и волосы на голове и висках покраснеют, а срок жизни будет увеличен. Не принимал ли его внутрь в прежние времена один из бессмертных Срединной Желтизны, Чи Сюй-цзы - красноусый?

Существует кроме того эликсир учителя Ши. Нужно взять неоперившихся птенцов и выкармливать их "истинной киноварью" и говядиной<sup>35</sup>. Когда они подрастут, а их пух и перья покраснеют, их следует убить и сто дней сушить в тени. Затем надо растолочь их перья и принять количество, уместяющееся на кончике ножа, тогда через сто дней обретешь долголетие на пятьсот лет.

Есть также метод приготовления эликсира Кан Фэн-цзы. Нужно взять овечьего ворона, яйца аиста, кровь воробья и смешать с соком "небесного петуха из малого покоя" - шаоши тяньсюн. Эту смесь следует соединить с киноварью, налить в скорлупу яйца малого лебедя и покрыть ее лаком. Затем яйцо нужно положить в "воду облачной матери" - слюдяной раствор. Через сто дней этот раствор превратится в красную воду. Единожды принятый, он продлевает жизнь на сто лет, а один литр его приносит тысячу лет<sup>36</sup>.

Есть также метод приготовления эликсира Цуй Вэй-цзы. Нужно взять киноварь, ввести ее в желудок утки, затем утку отварить на пару. Если принять этот эликсир однажды, то жизнь продлится, а при долгом приеме человек станет бессмертным.

Есть кроме того способ приготовления эликсира Лю Юаня.

Нужно взять киноварный порошок и положить его в раствор - "темную воду"<sup>37</sup>. Через сто дней она станет фиолетовой и перестанет смачивать руки. Затем ее следует смешать с "водой облачной матери" - слюдяным раствором, налить смесь в узкий сосуд, покрыть его лаком и бросить в колодец. Через сто дней жидкость превратится в красную воду. Если один раз принять ее, то жизнь продлится на сто лет, а если принимать длительное время, то срок жизни станет еще большим.

Существует также и метод приготовления эликсира Лэ Цзычана. Нужно взять вещество "цэнцин" и "свинцовую киноварь"<sup>38</sup>, соединить с ртутью и киноварным порошком и поместить в медное ведро. Его следует запечатать черепичной глиной, смешанной с тальком. Затем сосуд нужно поместить в "белый песок" и нагревать восемьдесят дней<sup>39</sup>. Нужно принимать его в виде пилюль величиной с горошину, через три года станешь бессмертным.

Есть также метод приготовления эликсира Ли Вэня. Нужно завернуть киноварь в шелк-сырец и варить в бамбуковом соке. Получится отвар, называемый "красным источником". Тогда плавающее на его поверхности надо подогреть на пару. Потом нужно добавить "темной воды". Уже однократный прием этого эликсира даст бессмертие через год.

Также существует метод приготовления эликсира инь-цзы. Нужно взять "воду облачной матери" - слюдяной раствор, и запечатать сосуд, содержащий ее, киноварью. Потом сосуд надо опустить на дно "Пруда золотых цветов" и достать его оттуда через год<sup>40</sup>. Нужно принять один фунт этого эликсира маленькими дозами - количество эликсира, принимаемое за один раз, должно уместиться на кончике лезвия ножа. Приносит пятисотлетнее долголетие.

Существует также еще и метод приготовления эликсира "Великого Первоначала для призывания небесных и земных душ - хунь и по". Так как для приготовления этого эликсира используются пять минералов и сосуд с ними запечатывается глиной "шесть-один", то этот эликсир похож на два эликсира "девяти лучей". Этот эликсир имеет способность воскрешать трехдневных мертвецов. Пилюлю эликсира нужно положить покойнику в рот. Перед этим к эликсиру нужно добавить серу, а потом необходимо влить еще и воды. Жизнь возвращается к умершему немедленно, и все воскресшие рассказывают, что они встретили за гробом посланца, призывавшего их вернуться обратно к живым.

Есть кроме того метод приготовления эликсира "Радужных дев". Для того, чтобы изготовить его, нужно взять заячью кровь, киноварь и смешать все это с медом, а затем варить на пару в течение ста дней. Принимать этот эликсир следует в виде пилюль величиной с крупное зерно утуна по одной три раза в день в течение ста дней. Тогда появятся две девы-духа, чтобы сопровождать нового бессмертного и служить ему.

Есть также метод приготовления эликсира Цзи Цю-цзы. Следует взять чистое бесцветное вино, конопляное масло, сладкое вино из ста цветов и драконий жир<sup>41</sup>. Сосуд с этой смесью надо запечатать глиной "шесть-один", а затем нагревать на слабом неярком огне от сжигания желухи в течение десяти дней.

Принимать этот эликсир нужно определенными дозами в виде пилюль, величиной с маленький боб. Тогда будет достигнуто долголетие в пятьсот лет.

Существует также метод приготовления эликсира Мо-цзы<sup>42</sup>. Нужно взять ртуть и смешать с раствором пяти минералов. Эту смесь необходимо поместить в медный сосуд и нагревать десять дней, помешивая ее железным ковшом. По прошествии срока перегонки смесь превратится в эликсир. Если принять количество эликсира, уместяющееся на кончике ножа, то мириады болезней сгинут, а если принимать его регулярно, станешь бессмертным.

Существует и метод приготовления эликсира Чжан Цзы-хэ. Следует взять свинец, ртуть, вещество "цэнцин", воду, и смешать все это и запечатать сосуд со смесью. Затем надо его подогреть на пламени огня горящего красного проса в течение восьмидесяти дней. Пилюли надо готовить, смешивая смесь с финиковой пастой. Пилюли должны быть величиной с большие бобы. Если их принимать в течение ста дней, то жизнь продлится на пятьсот лет.

Существует также метод приготовления эликсира Ци Ли. Нужно взять пять минералов, "нефритовую пыль" и смешать с киноварным порошком и ртутью. Потом эту смесь необходимо поместить в большой медный сосуд и нагревать его. Через сто дней смесь станет пятицветной. Если принимать ее, то обретешь

бессмертие. Если взять сто фунтов свинца и добавить в него сто порций эликсира, каждая из которых может уместиться на кончике ножа, то свинец превратится в серебро. Если добавить его в раствор серы и нагреть, то сера превратится в золото. Если золото слишком твердое, его нужно смешать со свиным жиром и раскалить. Если золото слишком мягкое, его следует смешать с белой сливой и раскалить<sup>43</sup>.

Существует помимо этого и метод приготовления "эликсира яшмового столба". Нужно "цветочный пруд" смешать с киноварью, а затем соединить это с веществом "цэнцин" и серой, не смешивая эти вещества. Потом все это надо поместить в бамбуковую трубку, закопать ее в песок и подогреть пятьдесят дней. По прошествии ста дней после того, как эликсир принят, появятся яшмовые девы и духовные девы "шести цзя" и "шести дин", дабы сопровождать адепта<sup>44</sup>. Их также можно использовать для того, чтобы познать все явления и события в Поднебесной.

Есть также метод приготовления "Эликсира локтевого сустава" - чжоухоу. Нужно взять "золотой цветок" и киноварь, поместить эту смесь в сухой глиняный сосуд и нагревать его восемьдесят дней. Когда пилюля эликсира станет величиной с маленький боб, ее следует положить на блюдо и выставить на солнце, так, чтобы сияние, исходящее от эликсира и солнечный свет сливались друг с другом. Если принять пилюлю величиной с маленький боб, то она продлит жизнь, если же поместить ее в сосуд из даньянской меди и раскалить его, то эликсир превратится в золото<sup>45</sup>.

Существует также метод, согласно которому нужно смешать жидкое масло и киноварь. Этот эликсир продлевает жизнь через сто дней после его употребления.

Есть кроме того метод приготовления эликсира Ли-гуна. Нужно взять "истинную киноварь" и раствор пяти минералов, каждого по одному литру<sup>46</sup>. Это вещество нужно хорошо размешать, чтобы получилась паста, наподобие грязи, положить ее в медный котел и нагревать тридцать шесть дней, а после вынуть. Потом смешать это вещество с раствором минеральной серы и



принимать эликсир в течение десяти лет. Тогда можно стать таким же долговечным как Небо и Земля.

Существует еще и метод приготовления эликсира Лю Шэна. Нужно взять сок цветов белой хризантемы, сок бумажного дерева, сок вонючего ясеня и киноварь. Эту смесь надо варить тридцать дней. Если постоянно принимать ее в течение года, то можно обрести полутысячелетнее долголетие. Старец снова помолодеет так, что его нельзя будет узнать, а молодой человек никогда не состарится.

Известен, кроме того, и метод приготовления эликсира Ван Цзюна. Нужно взять киноварный песок из области Ба и ртуть<sup>47</sup>. Эту смесь нужно положить в куриное яйцо, запечатать и дать курице высидеть это яйцо. Три таких яйца способствуют появлению на теле царственных знаков. Если съесть их в один день, то старость никогда не посетит адепта. Детям не следует принимать этот эликсир, так как в противном случае они никогда не вырастут. Если только что родившиеся цыплята или щенки съедят его, они также не смогут вырасти. Это же относится и ко всем прочим зверям и птицам.

Существует еще метод приготовления эликсира Чэнь Шэна. Надо взять белый мед и киноварь и положить эту смесь в медный сосуд, запечатать его и опустить в колодец. Принимающий этот эликсир не будет знать голода в течение года, а один фунт такого эликсира продлевает жизнь на сто лет.

Кроме того, есть и метод приготовления эликсира Хань Чжун-чжуна. Нужно варить мед и киноварь в запечатанном сосуде. Этот эликсир продлевает жизнь и улучшает зрение; человек, принявший его, не отбрасывает тени, даже когда стоит на солнце.

Помимо описанных методов, существуют еще десятки других, но о них нельзя рассуждать здесь.

Баопу-цзы сказал: "То, что принимается внутрь как "золотой раствор", приносящий бессмертие, содержит в себе влияние Великого Первоначала и не уступает девяти киноварным эликсирам. Для его приготовления нужно взять один фунт золота, взвешенного на старых весах, и добавить "драконов жир

изначального света", "срединный камень главы Великого Первоначала", "ледяной камень", "деву, странствующую в пурпурном", "раствор-темную воду", "камень, превращающий в золото" и киноварный порошок<sup>48</sup>. Все это нужно положить в сосуд и запечатать его. Через некоторое время образуется раствор. По этому поводу в "Книге Истины" говорится: "Если люди пьют "золотой раствор", то их тело обретает золотистый оттенок. Лао-цзы получил этот метод от Юань-цзюня - Изначального господина. "Юань-цзюнь говорил: "Этот способ чрезвычайно важен. Он дается людям раз в сто лет. Заниматься приготовлением следует в каменной постройке или в пещере. Предварительно необходим стодневный пост. К месту алхимического делания нельзя подпускать обывателей, а само место должно располагаться на "знаменитой горе", причем склоны ее должны спускаться к реке, текущей на восток. После того, как приготовлено жилище, можно приступать к созданию раствора, что займет сто дней. Чтобы стать бессмертным, достаточно одной унции этого раствора. Если человеку не хочется покидать мир людей и он намеревается стать "бессмертным земли и воды", то ему следует сто дней поститься. Если же адепт захотел вознестись на небеса, то ему необходимо до приготовления эликсира в течение года воздерживаться от употребления в пищу злаков и только после такого воздержания принять эликсир. Если принять только полунции эликсира, то и тогда жизнь продлится, и бессмертие будет обретено. Мириады зол и сотни ядов не повредят адепту. Он сможет обеспечить семью и занять высокую чиновничью должность. Никто не сможет чинить ему препятствия. Но если адепт стремится вознестись на небеса, ему следует поститься сто дней, год воздерживаться от употребления в пищу злаков и принять одну унцию раствора. Тогда непременно он вознесется к бессмертным.

Существует также еще более совершенный метод приготовления "золотого раствора, приносящего великую радость". Нужно взять "золотой раствор" и одну меру водяного серебра - ртути. Эти вещества надо смешать и затем нагревать в течение тридцати дней. Потом нужно положить эту смесь в сосуд,

сделанный из желтой глины, и наполнить его глиной "шесть-один", затем запечатать сосуд и нагревать на сильном огне. Греть следует шестьдесят часов. Тогда смесь превратится в эликсир. Если принять пилюлю этого эликсира, с маленький боб величиной, то быстро станешь бессмертным. Если взять на кончике ножа порошок этого эликсира и добавить его в один фунт водяного серебра-ртути, то оно превратится в серебро. Если взять один фунт этого эликсира, нагревать его на постоянно раздуваемом огне, то он станет красным золотом<sup>49</sup>. Его называют "киноварным золотом". Если смазать им лезвие меча, то вражеское войско побежит на десять тысяч верст прочь. Если из этого эликсира сделать блюда и чашки, то человек, пивший или евший из такой посуды, продлит свою жизнь. Если такой сосуд выставить на солнечный или лунный свет, чтобы обрести жидкость этих светил, то в нем соберется целебная вода. Если ее пить, то никогда не умрешь.

Если "золотой раствор" и "желтую воду" поместить в сосуд, вылепленный из глины "шесть-один", и раскалить его на сильном огне, то эта смесь превратится в золото<sup>50</sup>. Если продолжать нагревать его дальше, то золото превратится в эликсир. Если принять его в небольшом количестве, в виде шарика размером с маленький боб, то можно удалиться в "славные горы" близ больших рек и стать земным бессмертным.

Если взять щепотку порошка этого эликсира, уместяющуюся на кончике ножа, и добавить ее в водяное серебро-ртуть, то она превратится в серебро. Если взять один фунт такого серебра и один фунт свинца и соединить их, то свинец тоже превратится в серебро. Тот, кто хочет получить "Книгу Золотого раствора", должен бросить статуэтку человека весом в восемь фунтов, сделанную из золота, в реку, текущую на восток. Затем пусть он выпьет жертвенной крови в знак принесения клятвы молчания и произнесет обет. Если же какой-либо человек не последует этому наставлению, а выведает тайну разбойничьим способом и попробует изготовить эликсир, то ничего у него не получится.

Даже людям, обладающим величайшей верой, можно дать только снадобье; нельзя легкомысленно передавать эту книгу, иначе обоим - и давшего книгу, и получившего ее, постигнет кара. Небесные духи совсем рядом, и они наблюдают за людьми. Но люди ничего не знают об этом.

Баопу-цзы сказал: "Поистине приготовление девяти эликсиров - наивысший метод обретения бессмертия посредством снадобья. Но для того, чтобы изготовить эти эликсиры, необходимо огромное количество других снадобий. Если обыскать все четыре стороны, то на рынках можно их достать, но если девять краев разобщены, то всего этого добыть нельзя<sup>51</sup>. Далее нужно поддерживать огонь несколько десятков дней и ночей, причем постоянно следить за силой горения и не допускать, чтобы она теряла свою интенсивность, что достаточно хлопотно и трудно. Гораздо легче смешение "золотого раствора". Ведь из всего необходимого для изготовления "золотого раствора" только золото и трудно добыть. Нужно же всего один фунт по измерению старых весов, то есть два фунта по измерению новых. Такое количество золота будет стоить не больше трехсот тысяч монет. Остальные же снадобья-ингредиенты достать гораздо легче. Кроме того, не требуется никакого огня. Надо только продержать смесь положенное число дней в "цветочном пруду", и она готова. На все требуемое для смеси нужно четыреста тысяч монет, полученной одной порции эликсира будет достаточно, чтобы сделать бессмертным восемь человек. Но если снадобий-ингредиентов будет хоть чуть-чуть меньше, то действенность эликсира окажется невелика и он не сможет преобразоваться в снадобье бессмертия. Точно так же, если бросить закваску в несколько литров риса, то вино никак не получится.

Баопу-цзы сказал: "Еще нужно упомянуть метод приготовления "золотых таблеток", хотя они и не столь сильны, как "золотой раствор"; но все же несравненно лучше других снадобий".

Иные помещают в свиную кожу, смешивают со свиным жиром добавляют вино и раскаляют до начала плавления. Можно также использовать для приготовления эликсира кору вонючего

ясеня, или настойку плодов колючего кустарника и магнетит; все это надо растереть и смешать так, чтобы получившееся вещество наощупь напоминало ткань. Потом можно превратить полученное вещество в раствор и принять его. Если готовить эликсир тогда, когда есть запреты на его изготовление, то он не будет столь действенен, как "золотой раствор". Можно получить эликсир путем соединения мужской желтизны - реальгара с женской желтизной - аурипигментом. Из этой смеси нужно сделать таблетки. Смесь должна быть тягучей и напоминать наощупь кожу. Этот метод для обретения бессмертия на земле.

Можно также взять серебро и большую жемчужину, извлекаемую из жемчужных устриц. Из этих двух веществ следует сделать раствор, который и надо принимать. Этот эликсир необходимо употреблять продолжительное время, но его нельзя хранить долго. Поэтому он уступает "золотому раствору".

Баопу-цзы сказал: "Для приготовления "золотого раствора" и "деяти киноварных эликсиров" нужны не только деньги. Необходимо также уединиться в "знаменитых горах" вдали от всех людских дел.

Поэтому только немногие могут приготовить эти эликсиры. И только один человек из десяти миллионов может сподобиться обрести повествующие о них канонические книги. Поэтому авторы различных даосских сочинений ничего не говорят о "золотом растворе" и "перегнанной киновари". Прежде всего, нельзя позволять обывателям, неверующим в Дао-Путь, злословить о нем и измышлять над ним. Иначе не будет успеха. По словам господина Чжэна, приготовление этого великого эликсира должно сопровождаться жертвоприношениями. Жертвы следует приносить Великому Первоначалу, Изначальному господину Юань-цзюню, Лао-цзюню и Сокровенной Деве. Эти божества тогда явятся и будут наблюдать за деянием адепта. Если совершающий деяние приготвления снадобья не оставил мирскую жизнь ради уединения и отшельничества и дал глупцам из обывателей возможность получить канонические книги, знать и видеть совершение алхимического деяния, то тогда все духи накажут готовящего

снадобье, а если он не последует предостережениям канонических книг и позволит злоумышленникам произносить клеветнические речи, то духи эти не будут впредь помогать такому человеку. Тогда вредоносная эфирная превма-ци войдет в вещества, и снадобье не получится. Непременно нужно уйти в "знаменитые горы", поститься сто дней, не употребляя в пищу пряности и свежую рыбу<sup>52</sup>. Нельзя также позволять людям толпы наблюдать за приготовлениями. Только тогда можно начинать создавать великое снадобье. Когда снадобье готово, можно прекратить поститься. Однако в начале деяния поститься надо обязательно. Господин Чжэн говорил, что Лао-цзюнь наставлял его, поучая, что в низких маленьких горах нельзя уединяться для приготовления "золотого раствора" и "одушевленной киновари". Ведь в маленьких горах нет настоящих духов-властителей. В них есть только всякая нежить - духи деревьев, камней, тысячелетние существа, да кровожадные демоны. От этого вокруг разливается вредоносная эфирная пневма-ци, которая может принести человеку только беды, а счастья никакого. Настоящий даос должен своим искусством охранять себя и своих учеников, так как эти демоны могут повредить снадобьям. Ведь и сейчас, когда медик готовит хорошее снадобье, хорошую мазь, он не позволяет глядеть на него курам, собакам, малым детям и женщинам, ибо они разными способами могут повредить снадобью, так как у них нет опыта обращения с ним. Точно также красильщики охраняют свои товары от дурного глаза, от которого цвет краски может поблекнуть и утратить яркость. А тем более это относится к великому снадобью святых-бессмертных! Именно поэтому древние даосы, стремясь приготовить одушевленное снадобье, обязательно уходили в "знаменитые горы", а не оставались в обычных горах, и совершенно правильно поступали. Согласно "Книге бессмертия", для созерцания и приготовления снадобья бессмертия пригодны только следующие горы: Хуашань, Тайшань, Хошань, Хэншань, Суншань, Шаошишань, Чаншань, Тайбашань, Чжуннаньшань, Нюйцзишань, Дифэйшань, Ваньшань, Баодушань, Аньцюшань, Цяньшань, Цинчэншань, Эмэйшань, Сушань, Юаньтайшань, Лофушань, Янцзяшань, Хунцзиньшань,

Бецзушань, Датяньтайшань, Сяотяньтайшань, Сываншань, Гайчжушань и Гуацаншань<sup>53</sup>.

Во всех этих горах обитают настоящие духи, а также люди - земные бессмертные. На склонах их растут целебные грибы и травы. На этих горах удобно скрываться от великих военных невзгод и ужасных бедствий. И это все помимо того, что в этих горах можно готовить снадобья! Если даос поднимется в эти горы, то горные духи станут помогать ему, принесут удачу, а снадобье непременно получится. Если же нельзя уйти в "знаменитые горы", то заниматься приготовлением снадобья можно также на больших островах в океане. Пригодны и следующие места: Дунвэнчжоу, Даньчжоу и Чжуюйчжоу в районе Гуйцзи, а также Янлюйчжоу, Тайгуанчжоу и Юйчжоу в районе Сюйчжоу<sup>54</sup>.

В настоящее время "знаменитые горы" в центральной части страны недоступны. Среди гор Дунцзяна можно оправиться на гору Хошань, среди гор Цзиньани - на гору Чаншань, среди гор Гуйцзи - на горы Сываншань, Датяньтайшань, Сяотяньтайшань, Гайчжушань и Гуацаншань<sup>55</sup>.

Баопу-цзы сказал: "Я происхожу из семьи крупных сановников, но я не имел достаточно таланта, чтобы вершить дела государства. Однако, если бы я любил такую деятельность, я мог бы, подобно моим родичам, знания которых не превосходят мои, взмыть ввысь к Млечному Пути величия и блистающим небесам славы. Но я отверг мирские заботы, ушел и от веселья, и от скорби, оставил цветы суетной славы и стал мечтать об уединении в "славных горах", чтобы свершить написанное в книгах мудрецов, приготовить духовное снадобье и продлить жизнь. Обыватели не могли не дивиться, что я оставил родные места и свернул в сторону с дороги почестей, чтобы работать, согнувшись в три погибели, вспахивать поля и трудиться в лесах и болотах, натирая мозоли. Люди часто называли меня безумцем или больным. Но нельзя одновременно радоваться и Дао-Пути, и мирским делам! И если бы я не оставил мирскую суету, то разве смог совершенствоваться в соответствии с моими устремлениями?"

Я поступил честно и утвердился на своем пути. Так стоит ли мне бояться клеветы и лжи? Как уберечь упорствующих от опасности быть затянутыми в болотную топь? Теперь я написал эту книгу, раскрыл в ней свои мысли, дабы рассказать известное мне для будущих моих единомышленников. Ибо будут появляться люди, отвергшие дорогу богатства. Судьба этих людей, отказавшихся от мирских почестей, не будет слишком отличаться от моей.

Существует рецепт приготовления киноварного эликсира "Малых духов". Нужно взять три фунта "истинной киновари", шесть фунтов белого меда и смешать их. Затем смесь необходимо поставить греться на солнце, а потом сделать из нее пилюли. Тот, кто примет десять пилюль величиной с зерно конопли, омолодится меньше, чем через год: седые волосы почернеют, выпавшие зубы вновь вырастут. Тело утратит старческую сухость, и мышцы нальются силой. Принимающий это снадобье не постареет, а старец вновь станет юношей и обретет бессмертие.

Существует также метод приготовления "Малого киноварного эликсира". Нужно взять один фунт киновари, растолочь и процедить сквозь сито. Затем ее надо смешать с тремя литрами чистого горького вина и двумя литрами лака, поставить на медленный огонь. После следует сделать из этой смеси пилюли и принимать по три штуки величиной с зерно конопли в течение тридцати дней. Тогда исчезнут сотни внутренних болезней и сгинут три трупа. Если принимать этот эликсир в течение ста дней, то мышцы и кости окрепнут. Если же принимать его тысячу дней, то непременно окажешься в сонме святых, уничтоживших смерть, станешь столь же долговечным, как Небо и Земля, и будешь постоянно обновляться, как солнце и луна. Лицо, тело - вся внешность будет меняться, не останется постоянной. Тело на солнце не будет отбрасывать тень, так как само засветится.

Есть также метод изготовления "Малых золотых таблеток". Нужно изготовить алхимическое золото, положить его в чистое светлое вино и через двести дней начать варить его в кипящем растворе, пока эликсир не станет, подобно грязи, размазываться



между пальцами; тогда его следует разрезать на части и держать произвольное время в чистом светлом вине. Когда эликсир готов, следует сделать из него круглую пилюлю величиной с шарик для стрельбы из арбалета или можно сделать две пилюли меньшего размера. Если принимать эликсир такими дозами в течение тридцати дней, то не будешь чувствовать ни мороза, ни жары. К адепту же явятся яшмовые девы и святые, дабы сопровождать его. Можно делать эти таблетки и из серебра точно таким же образом.

Чтобы принимать эти два эликсира, нужно жить в каменном жилище в "знаменитых горах". Тогда тело адепта станет легким, и он вознесется на небеса. Если же принимать эликсир, живя в миру, то имя адепта будет вычеркнуто из реестра властителя судеб. Не следует опрометчиво разглашать этот метод.

Существует также метод приготовления "Таблеток растертого золота Мудреца Двух Форм Проявления Ляньи-цзы". Нужно взять три фунта свиной кожи со спины и свиного жира, а также один литр чистого горького вина. Затем нужно взять пять унций желтого золота, положить его в сосуд с жиром и кожей и поставить этот сосуд в земляную печь для варки.

Когда золото смешается с жиром, его надо сто раз вынимать из печи и сто раз класть обратно. То же самое нужно делать и с горьким вином. Если принять один фунт этого эликсира, то обретенное долголетие будет равно бесконечному существованию Неба и Земли. Полфунта дадут двухтысячелетнее долголетие. Пять унций даруют долголетие в тысячу двести лет.

Нет конца эликсирам, которые можно употреблять. Не следует ждать счастливого, с царственным знаком, дня для их приготовления. Тогда только употребление снадобья дарует духовное совершенство. Не должно передавать секрет изготовления эликсира посторонним людям. Если раскрыть его посторонним, то снадобье не получится, и никакие духи не пожелают прийти к адепту после приема киновари.

## Комментарии к главе 4. "О золоте и киновари"

1. Золото и киноварь, т.е. золотой раствор и перегнанная киноварь (хуаньдань; цзинье) - основные алхимические средства обретения бессмертия в даосизме. В Китае, как и в Европе, киноварь играла весьма значительную роль как воплощение родительских, мужского и женского, принципов (ртуть - женское, инь; сера - мужское, ян). Правда, при Сунской династии было разработано учение, в соответствии с которым вещества, являющиеся "женскими" в отношении других веществ, будут мужскими в отношении с другими (так, ртуть - женское для серы и мужское для серебра). Перевод иероглифа "дань" в алхимических текстах достаточно сложен, так как отнюдь не всегда означает киноварь, а часто имеет значение "Эликсир бессмертия". Кроме того, иероглиф "дань" входит как составная часть в названия веществ, к киновари никакого отношения не имеющих. Например, (хуандань, "желтая киноварь") - окислы свинца ( $PbO$ ;  $Pb_3O_4$ ;  $Pb_2O_3$ ). Поэтому в настоящем переводе иероглиф "дань" переводится в зависимости от контекста как "киноварь", "эликсир", "киноварный эликсир" (Гэ Хун обычно добавляет иероглиф "ша", порошок, когда речь идет о собственно киновари). "Золотой раствор" - возможно, раствор треххлористого золота. В танских алхимических текстах также хлорид ртути ( $Hg_2Cl_2$ ). "Золотой раствор" ("жидкое золото", *aurum potabile*) употреблялся для лечения и европейскими медицинскими алхимиками, например, Парацельсом.

2. Инь Си. По даосскому преданию ученик Лао-цзы, начальник пограничной заставы, через которую проходил Лао-цзы на своем пути на запад. По даосской традиции, для него и был написан Лао-цзы "Дао-Дэ цзин". Также известен как Гуань Инь-цзы. Ему приписывается трактат "Гуань Инь-цзы" - "Мудрец Инь с заставы".

3. Характерная для Гэ Хуна ирония над почитателями древности и хулителями современности. Критика "ложной магии" дается в девятой главе "внутренней" части "Баопу-цзы".

4. Цзо Юань-фан - Цзо Цы (II-III вв.) - знаменитый даосский маг, один из предшественников Гэ Хуна.

5. Гэ Сянь-гун или Гэ Сюань (III в.) - брат деда Гэ Хуна, знаменитый даосский маг и алхимик.

6. Господин Чжэн (Чжэн-цзюань) - Чжэн Сы-юань (III в.), - он же Чжэн Инь - даосский маг и алхимик, один из учителей Гэ Хуна.

7. "Медная синь" (тунцин) - ацетат меди,  $2Cu_3(OH)_2(CH_3COO)_4$  - азургорубиго европейских алхимиков. "Ноги не сгниют" - смысл не совсем ясен. Может быть, не будут смачиваться водой.

8. Формула киновари  $HgS$ , поэтому, понятно, при нагревании она разлагается на серу и ртуть.

9. Древний мир о Хуан-ди - Желтом Императоре, который, якобы, приготовил эликсир бессмертия и вознесся на небеса вместе со своей свитой и наложницами; считается одним из патронов даосизма вообще и даосского оккультизма в частности.

10. Величайшая чистота (тайцин) - обозначение "высших миров", "сферы Дао".

11. Темное и желток (сюаньхуан). Космологически - Небо и Земля. В данном случае - название вещества. Точно определить его не удалось. В танских текстах "цветком темного и желтого" называется киноварь как результат соединения мужского - серы (Небо) и женского - ртути (Земля) - сюаньхуан хуа. "Мужская желтизна" - реальгар (сюнхуан). Реальгар ( $As_2S$ ) - соединение серы и мышьяка, сандарака европейских алхимических текстов. Раствор квасцов (фаньши шуй) - алюмен, стиптерия средневековых алхимических текстов. Грубая соль жунов (жун янь) - хлорид натрия, также грубая поваренная соль ( $NaCl$ ). Нитрум (лу янь) - соединение соды ( $Na_2CO_3 \cdot 2NaHCO_3 \cdot 2H_2O$ ) и кальция, солончаковая соль. Белый мышьяк (юй ши) - одно из соединений мышьяка ( $As_4O_6$ ). Известь (му ли) - окись кальция, СаО титанос европейских алхимиков Паста красного камня - (чиши чжи) - красная глина, гидрат силикатов алюминия, окрашенный солями металлов, красная охра, рубрика. Тальк (хуа ши) - силикат окиси магния ( $3MgO_2SiO_2 \cdot 2H_2O$ ), ляпис виридис западной алхимии. Дословно - "Скользкий камень". Свинцовый порошок (ху вэнь) - карбонат свинца ( $2PbCO_3 \cdot Pb(OH)_2$ ); керусса европейской алхимии. Глина "шесть-один" (лю и ни). Смесь красной глины ("пасты красного камня") с веществами, содержащими калий.

Привлекает внимание тот факт, что в состав китайских эликсиров часто (почти всегда) входили весьма ядовитые вещества: ртуть, сера, свинец, мышьяк и их соединения. Почему "эликсиры бессмертия" были часто причиной гибели адептов даосизма? Дело в том, что небольшие дозы этих веществ вызывают субъективно приятные ощущения, повышают тонус, ощущается легкость тела и т.д. Но это только первые стадии отравления организма. Ряд даосских текстов описывает и дальнейшие симптомы отравления как показатели действия эликсира. Тела многих алхимиков долгое время не разлагались, достигалась "самомумификация", что также связано с действием на организм ряда ядовитых веществ, в особенности тяжелых металлов, "консервирующих" труп. Для адептов же даосизма это было лишним доказательством возможности обретения бессмертия посредством "освобождения от трупа" (шицзе).

В 1972 году во время археологических раскопок в КНР (Мавандуй, близ Чанша) была открыта гробница жены Ли Цана (Ли Чжу-цана), правителя области Дай, сына ханьского императора Хуй-ди. Захоронение относится к началу II в. до н.э. (около 186 г. до н.э.). Тело ее поразительно сохранилось и казалось, что со дня смерти прошло не более двух недель, даже кожа еще сохранила эластичность. Тело лежало в водо- и воздухонепроницаемом гробу, при почти постоянной температуре  $-13^{\circ}C$  и было частично погружено в сохраняющий раствор, содержащий сернистые соединения ртути. По-видимому, такие условия были созданы при погребении также в надежде на ее воскресение как "освободившейся от трупа". Концепция, несколько напоминающая верования древних египтян, мумифицировавших трупы в надежде на повторение чуда воскресения Осириса, хотя таких методов мумификации, как в Египте, в Китае не знали и особого распространения такие погребения не имели.

12. Одно из отличий китайской алхимии от европейской. В европейской алхимии "философский камень" выступает посредником при трансмутации, сам же не превращается в золото, в то время как в китайской алхимии киноварный эликсир и сам способен к алхимическому пресуществлению.

13. Трансмутирующая функция эликсира "философского камня", Мера (чжу) - 1'38 часть ляна. Лян (унция) равен 1/16 части цзиня (фунта), который составляет 600 г.

14. Три трупа и девять червей (сань ши цзю чун). Разрушительные тенденции жизнедеятельности организма, появившиеся вследствие "уклонения" человека от Дао и с неизбежностью ведущие его к смерти. Прежде всего проявляются ("поражают") в неправильной деятельности наиболее жизненно важных, с точки зрения даосской парафизиологии, "местах" - энергетических центрах - "Киноварных Полях" (дань тянь), средоточиях животворящей эфирной пневмы ци. С ними связаны многие мифологемы, упоминаемые и в "Баопу-цзы". Так, "три трупа" стремятся погубить человека, чтобы после его смерти стать духами. Поэтому они иногда покидают тело и отправляются к "Властителю судеб", с докладом о грехах и пороках человека - хозяина, дабы в наказание "Властитель судеб" сократил этому человеку срок жизни. Все даосские практики "обретения" бессмертия начинаются с нейтрализации и искоренения этих разрушительных тенденций.

15. Сок из Треснувшей Чаши (цзюэпэнь чжи) - это вещество определить не удалось.

16. Драконы и тигры. Символы ян и инь, мужского и женского, первоэлементов дерева и металла. Символический цвет дерева - зеленый (или синий), металла - белый. В данном фрагменте говорится о власти адепта над силами природы.

17. Здесь перечисляются различные даосские духи и божества. Великое Первоначало (тай и) - название созвездия. Колодец, очаг - видимо, названия созвездий. Хэбо - Дух водяной стихии, божество реки Хуанхэ. Упоминается во многих мифах и легендах.

18. "Цветочный пруд" (хуа чи) - уксусная кислота, уксус (CH<sub>3</sub>COOH). В текстах "внутренней" алхимии "цветочным прудом" называется слюна. "Красная соль" (чи янь) - то же, что и грубая соль жунов, но красного цвета - за счет присутствия окислов магния и хлоридов. "Крепкий снег" (гэнь сюэ) - хлористая ртуть. Темное и белое (сюань бай) - определить это вещество не удалось. "Вода трижды-пяти духов летящего амулета" (фэйфу сань-у шэнь шуй) - вероятно, заговоренная вода; вода, в которую были смыты письма с одного из амулетов. Пример соединения алхимии и магии.

19. "Киноварно-красный младенец" (чжу эр) - одно из названий в алхимической традиции для киновари. В китайской, равно как и в европейской, алхимии, одно и то же вещество часто обозначалось разными названиями, дабы сокрыть "тайную мудрость" от профанов (особенно, если речь идет о таком важном веществе, как киноварь). В европейской традиции синонимы киновари: вермиллион (особенно растертая в порошок), циннобер. К тому же, часто эти названия употреблялись и в криптонимическом значении (одно вещество называлось названием другого или же вещества назывались выдуманными словами). Так, вермиллионом назывался также сурик.

20. Смысл этого места остается темным.

21. Белые квасцы (бай фань). Квасцы - то же, что и фань ши. "Вещество цэнцин" - карбонат меди (CuCO<sub>2</sub>Cu(OH)<sub>2</sub>) (малахит,лазурит); азурго или хризоколл западной алхимии. Магнит (цы ши). Магнетит, магнитный железняк Fe<sub>3</sub>O<sub>4</sub>. Магнезия, гераклеон европейских алхимиков.

22. "Синяя киноварь" (цин дань). Определить это вещество не удалось.
23. "Черная киноварь" (хэй дань). Определить это вещество не удалось.
24. "Желтая киноварь" (хуан дань). Массикот (PbO) или "красный свинец" (Pb<sub>3</sub>O<sub>4</sub>).
25. "Женская желтизна" - аурипигмент (цы хуан). Орпимент, желтое сернистое соединение мышьяка (As<sub>2</sub>S<sub>3</sub>). В китайской алхимии - женское дополнение реальгару - "мужской желтизне". Зерна, оставшиеся от Великого Первоначала (тай и юй лян). Окисел железа (гематит Fe<sub>2</sub>O<sub>3</sub>).
26. Имеются в виду зеркала, собирающие "лунную воду" - вечернюю росу.
27. "Колодезные цветы" - цзинхуа. Вещество определить не удалось.
28. Литр (шэн) - 1.04 л.
29. "Девятиначален". Возможно, речь идет о том, что и этот эликсир может перегоняться девятикратно.
30. Вершок (фэнь) - 2.7412 см.
31. Трава "тусы" - повилка. Смысл следующей фразы не совсем ясен. Дословно: "Ту сы - это молодой корень, по форме напоминающий "ту": Одно из диалектных (южных) значений иероглифа "ту" - тигр. Иногда пишется вместо иероглифа "ту" - заяц.
32. Киноварно-красное растение (чжу цао). Определить это растение не удалось. Фут (чи) - 0.32 м.
33. Наньян. В период "Чунь-цю" так назывались земли царства Цзинь на территории современной провинции Хэнань. В период "Чжань-го" так называли владения царства Ци на территории современного Шаньдуна. Также - названия города (и уезда) на территории современной провинции Хэнань.
34. Гэ Хун здесь и далее упоминает большое количество почитаемых даосизмом лиц, большинство из которых имеют полумифический - полумифический характер (Чи Сун-цзы, например). "Сок купоросного персика" - название этого вещества определить не удалось. Дерево чжу (чжу му). Это растение определить не удалось.
35. Птенцы. Возможно, речь идет о воронах.
36. "Небесный петух из малого покоя" (шаши тянь сюн) - название сильнодействующего лекарственного снадобья. Состав определить не удалось. "Вода облачной матери" (юньму шуй). Слюдяной раствор H<sub>2</sub>KAl<sub>3</sub>(SiO<sub>4</sub>)<sub>3</sub>.
37. "Темная вод" (сюань шуй). Название вещества определить не удалось.
38. "Свинцовая киноварь" (цянь дань). То же, что и "желтая киноварь" - массикот, красный свинец, также и другие окислы свинца (Pb<sub>3</sub>O<sub>4</sub>; Pb<sub>2</sub>O<sub>3</sub>).
39. Черепичная глина. Точный состав определить не удалось.
40. "Пруд золотых цветов" (цзиньхуа чи). Точно определить вещество не удалось. Возможно, раствор массикота (маловероятно).
41. Драконий жир (лун гао). Сульфат кальция, гипс, алебастр (CaSO<sub>4</sub>·2H<sub>2</sub>O; 2CaSO<sub>4</sub>; CaSO<sub>4</sub>).
42. Эликсир Мо-цзы (Мо-цзы дань). Элементы философии Мо-цзы были переосмыслены поздним даосизмом, а сам он был провозглашен адептом оккультных наук, обретшим бессмертие. Это стало возможным как благодаря некоторым моментам моизма (вера в духов и т.д.), так и благодаря особенностям биографии и личности философа (его техническое умение, ремесленное

мастерство, склонность к эмпирическим исследованиям). О действительном занятии Мо-цзы алхимией ничего не известно.

43. "Если золото слишком твердое...". Гэ Хун неоднократно говорит об отличии алхимического золота от природного. Так, в главе шестнадцатой "О желтом золоте и белом серебре", он говорит, что из алхимического золота можно делать даже гвозди, в то время как природное золото для этого, будучи мягким металлом, понятно, непригодно. Дж. Нидэм делает предположение, что Гэ Хун, равно как и другие китайские алхимики, производил "мозаичное золото", сернистое олово ( $\text{SnS}_2$ ), а отнюдь не металлическое золото. Естественно, китайские алхимики называли его золотом, поскольку внешне это вещество очень похоже на золото. И если, говорит Дж.Нидэм, современный человек понимает природу олова и серы как атомов элементов и не может смешать сложное вещество  $\text{SnS}_2$  с элементарным золотом ( $\text{Au}$ ), то не знавшие этого даосские алхимики с легкостью считали золотом вещество, имеющее большинство характеристик золота и рассматривали его как эликсир, сообщающий неразрушимость смертному телу и духу человека.

44. "Шесть цзя" и "шесть дин". "Шесть цзя": 1) деление суток на шесть частей; 2) название созвездия; 3) имя духа небесного посланника; 4) вид магии пяти первоэлементов; 5) амулет, отгоняющий злых духов; 6) простонародное обозначение беременности. "Шесть дин": имя даосского божества; дух-яшмовая дева инь мрака (инь шэнь юй-ньюй).

45. Даньянская медь (Даньян тун). Особый сплав меди (медь, мышьяк, никель) - "пактонг" (бай тун), "тутенаг". Даньян - город на территории современной провинции Цзянсу, близ Нанкина.

46. Литр (шэн) - 1.04 л.

47. Область Ба (ба) - древнее название провинции Сычуань.

48. Камень, превращающий в золото (цзин хуа ши).  $\text{KNO}_3$  - соль нитри европейской алхимии.

49. Красное золото (чи цзинь). Вещество определить не удалось.

50. "Желтая земля" (хуан ту). Возможно, вид глины.

51. "Девять округов" (цзю юй). Имеется в виду весь Китай, т.е. 9 областей, на которые согласно легенде поделил Поднебесную Великий Юй.

52. Пять пряностей. Лук-порей, чеснок, душистый лук, лук Бекера и горчица. Существуют и другие перечни пяти пряностей.

53. Здесь перечисляются 28 гор Китая, среди них такие почитаемые в различных китайских культах горы как Хуашань, Тайшань, Хошань, Хэншань, Суншань, и такая почитаемая в даосизме гора как Эмэйшань. Среди них упомянута и гора Лофушань, на которой провел последние годы жизни, занимаясь алхимией, Гэ Хун.

54. Видимо, здесь имеются в виду не мифические острова и континенты даосской "географии", а реальные острова близ морского побережья Китая, так как далее в тексте упоминаются реальные географические названия: Гуйцзи, Сюйчжоу. Гуйцзи - область на территории современных провинций Цзянсу и Чжэцзяна. Сюйчжоу - одна из девяти древних областей Китая, также название областей на территории современной провинции Цзянсу, а также в Шаньдуне.

55. Горы в центральной части страны недоступны. Чжунго, "Срединное государство", Китай. В данном случае - центральный Китай, северный Китай. "Горы... недоступны", - из-за завоевания Северного Китая (к северу от реки Янцзы) кочевниками.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вэй Бо-ян. Чжоу и цань тунци каои. - "Цун шу цзи чэн". Шанхай, 1937.
2. Гэ Хун. Баопу-цзы. - "Чжу цзи цзи чэн", т.8. Пекин, 1954.
3. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин чжу. "Чжу цзы цзи чэн", т.3, Пекин, 1954.
4. Ле-цзы чжу. - "Чжу цзы цзы чэн", т.3, Пекин, 1954.
5. Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь чжэн и. Тайбэй, 1965.
6. Чжуан-цзы цзи цзе. - "Чжу цзы цзи чэн", т.3, Пекин, 1954.
7. Юнь цзи ци цянь. - Дао цзан, т.677-702. Шанхай, 1925-1926.
8. Зинин С.В. Концепция Н.Сивина. - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.
9. 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.
10. Кобзев А.И. Троично-пятиричные текстологические структуры и понятие "сань-у". - XI Научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М., 1980.
11. Кобзев А.И. О категориях традиционной китайской философии. - Народы Азии и Африки, 1982, N 1.
12. Кобзев А.И. Генерализация в классической китайской философии. - Народы Азии и Африки, 1968, N 5.
13. Кобзев А.И. Теоретические основы китайской медицины. - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник, М., 1987.
14. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
15. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
16. Торчинов Е.А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии. - Двенадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Ч.1. М., 1981.
17. Торчинов Е.А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия (по зарубежным исследованиям). - Народы Азии и Африки, 1982, N 2.
18. Торчинов Е.А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма. - XVI Научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 1. М., 1983.
19. Торчинов Е.А. Этика и ритуал в религиозном даосизме ("Главы о прозрении истины" Чжан Бодуаня). - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
20. Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.
21. Шефер Э.Х. Золотые персики Самарканда. М., 1981.
22. Davis I.L. and Chao Jun-ts'ung. Chang Po-tuan of T'ien T'ai, his Wu Chen P'ien, Essay on the Understanding of the Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. - "Proceedings of the American Academy of Arts and Science", vol.73, 1939, N5.

23. Davis T.S. and Wu Su-ch'iang. An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled "Ts'an-t'ung-ch'i". - "Isis", vol.18, 1932, N2.
24. Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. New York, 1958.
25. Eliade M. Alchemy and Science in China. - "History of Religions", vol.10, 1970, N2.
26. Filiozat E. Taoisme et Yoga. Saigon, 1937.
27. Fukui Kojun. A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i. - Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture (The Toho Yakkai), 1974, vol.27.
28. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy, vol.2. Princeton, 1953.
29. Ho Ping-yu and Needham J. Elixir Poisoning in Medieval China. - "Janus", vol.48, 1959.
30. Klossowsky S. de Rola. Alchemy: the Secret Art. London, 1973.
31. Needham J. Science and Civilization in China, vol.2. Cambridge, 1956; Vol.4, Cambridge, 1965; Vol.3, pt.2-3, 5. Cambridge, 1974-1980.
32. Sivin N. Chinese alchemy: Preliminary Studies. - "Harvard Monographs in the History of Science", vol.1. Cambridge, Mass., 1968.
33. Sivin N. Chinese alchemy and manipulation of time. - Isis, 1976, vol.17, N 239.
34. Sivin N. On the World "Taoist" as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. - "History of Religions", vol.17, 1978, N3-4.
35. Strickmann M. On the Alchemy of T'ao Hingching. - Facets of Taoism. New Haven and London, 1978.
36. Thorndike L. A History of Magic and Experimental Sciences, vol. 5, New York, 1959.
37. Van Gulik. Sexual Life in Ancient China. Seiden, 1961.
38. Welch H.H. The Bellagio Conference on Taoist Studies. - "History of Religions", vol. 9, 1969-1970, N 2-3.
39. Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London, 1964.