

ЗОЛОТЫЕ КНИГИ И НЕФРИТОВЫЕ ПИСЬМЕНА
ДАОССКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ III-VI ВВ.

С. В. ФИЛОНОВ



С. В. ФИЛОНОВ

ЗОЛОТЫЕ КНИГИ

И НЕФРИТОВЫЕ
ПИСЬМЕНА

ДАОССКИЕ
ПИСЬМЕННЫЕ
ПАМЯТНИКИ
III-VI ВВ.

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA

**AMUR STATE UNIVERSITY
Center of Chinese Studies**

Sergey V. Filonov

**GOLDEN SCRIPTURES
AND JADE SCRIPT:**

TAOIST WRITTEN SOURCES OF THE 3—6th CENTURIES

St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers

St. Petersburg

2011

**АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Центр синологических исследований**

Сергей Владимирович Филонов

**ЗОЛОТЫЕ КНИГИ
И НЕФРИТОВЫЕ ПИСЬМЕНА:**

ДАОССКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ III—VI вв.

Издательство «Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург

2011

УДК 229.513
ББК Э342-5

*Издается при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 10-01-16115д)*

*Утверждено к печати Ученым советом
Амурского государственного университета (г. Благовещенск)*

Рецензенты:

зав. кафедрой истории Китая Института стран Азии и Африки при МГУ
им. М. В. Ломоносова доктор ист. наук проф. *К. М. Тертицкий*;
зав. сектором Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН канд. ист. наук *Т. А. Пан*;
зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета
доктор филос. наук проф. *А. П. Забияко*

Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. — 656 с.

В основу книги положено исследование ранних письменных памятников даосской религиозной традиции из книжного собрания школы Шанцин (Высшей чистоты) — проблем их формирования, структурных оснований, идейно-теоретического и образно-метафорического содержания в его историческом развитии. Монография освещает ранее малоизученный пласт даологии, синологического источниковедения и текстологии и содержит новый материал по истории китайской цивилизации периода раннего Средневековья. Автором впервые предложена комплексная методика анализа ранних памятников из Даосского канона; выделена даосская система представлений о человеке, рассматриваемом в качестве пространства экспликации важнейших сил мироздания (концепция антропологического космоса); проанализированы некоторые основополагающие сочинения даосской религиозной традиции, внесены существенные коррективы в понимание истоков, генезиса и эволюции даосских книг III—VI вв., а также реконструированы история и состав раннего книжного собрания даосской школы Шанцин.

Материалы книги могут быть использованы при подготовке энциклопедических и справочных работ, учебных пособий и лекционных курсов по даологии, истории китайской цивилизации, синологической текстологии и источниковедению, а также в практической работе с сочинениями из Даосского канона.

Адресуется китаеведам, религиоведам, а также всем интересующимся даосизмом, историей китайской духовной цивилизации и религиями Востока.

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Подписано в печать 10.05.2011. Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная. Формат 70×100^{1/16}. Объем 49,8 уч.-изд. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3707

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



© С. В. Филонов, 2011
© Петербургское Востоковедение, 2011

*Посвящается моим родителям
из синеокой Беларуси —
Алле Ивановне и
Владимиру Трофимовичу Филоновым*

.... и вот
настало утро ледяного солнца,
и входит мама...
Такая нежная и робкая,
как солнца свежесть
в тех областях, где бури вечны;
светильник маленький:
он зажигается и светит,
чтоб все увидели дорогу.

Пабло Неруда

Трэба дома бываць часцей,
Трэба дома бываць не госцем,
Каб душою не ачарсвець,
Каб не страціць святое штосьці.

Рыгор Барадулін

ОТ АВТОРА

Книга, которую читатель держит в руках, появилась в ходе многолетнего осмысления автором этих строк истории даосской религии и ее ранних письменных памятников. Так случилось, что каждый мой шаг в науке о Китае сопровождали замечательные Учителя. И сейчас, представляя на суд читателя зримый итог этого пути, мне хотелось бы вспомнить этих замечательных людей, благодаря заинтересованному и доброму участию которых смогла родиться данная книга.

Прежде всего я хочу выразить самую искреннюю благодарность своим наставникам с Восточного факультета ЛГУ (СПбГУ), удивительные лекции которых я имел честь слушать и под доброжелательным руководством которых впервые соприкоснулся с таинством прочтения китайских иероглифов. Я безмерно счастлив, что имел честь учиться у Евгения Александровича Серебрякова, Сергея Евгеньевича Яхонтова, Тамары Никифоровны Никитиной, Николая Алексеевича Спешнева, глубокоуважаемого Пан Ина, Бориса Михайловича Новикова, Бориса Григорьевича Доронина, Людмилы Григорьевны Казаковой, Татьяны Александровны Малиновской, Евгении Михайловны Шабельниковой и, конечно, у Виктора Васильевича Петрова.

В моем сердце — самая искренняя благодарность Льву Николаевичу Меньшикову, впервые познакомившему меня — еще студента — с методами работы со сложными источниками из Даосского канона и до конца своих дней принимавшему самое доброе участие во мне. В неменьшей степени я обязан и Евгению Алексеевичу Торчинову, который впервые приоткрыл мне загадочный мир даосской религии, а потом оказывал самую доброжелательную поддержку во всех начинаниях.

При написании этой книги я часто вспоминал и Игоря Самойловича Лисевича, знакомство с которым еще в школьные годы предопределило мое увлечение даосской философией. Отличающиеся безупречной формой и глубиной содержания работы этого очень доброго и мудрого человека стали для меня образцами научного творчества.

Самые сердечные чувства признательности адресуются первым читателям моей работы — Константину Марковичу Тertiцкому, Владилену Георгиевичу Бурову и Маргарите Иосифовне Воробьевой-Десятковской, которые нашли время и приняли заинтересованное участие в обсуждении обозначенных в этой книге проблем, высказав немало замечаний и предложив ряд уточнений. Особая моя благодарность — многоуважаемой Марине Евгеньевне Кравцовой, не только ознакомившейся с рукописным вариантом этой книги, но и сделавшей ее скрупулезный разбор и предложившей немало оригинальных решений проблемных или спорных вопросов.

В разные годы работы над даосскими сочинениями я получал бесценную моральную поддержку и помощь от своих друзей и коллег — Константина Сергеевича Яхонтова, Татьяны Александровны Пан, Кирилла Юрьевича Солонина, которым я выражаю свою искреннюю благодарность.

*Сергей Филонов,
Благовещенск—Санкт-Петербург—Барановичи*

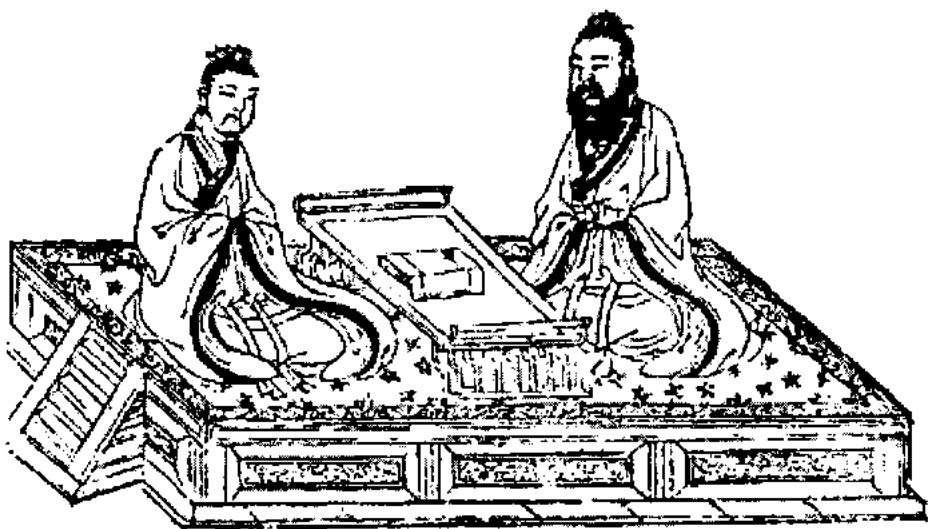
ПРЕДИСЛОВИЕ

«О как сокровенно Безымянное! Но Дао-Путь Безымянного рядом с нами! Храни единство и с его помощью воссоздашь Трех Единственных. И узришь их! Если сможешь увидеть Единственных, тогда сможешь испросить эти книги. Но книги эти должно передавать лишь втайне. Метод “хранения Трех Единственных” — это первая глава из книг Владыки-повелителя Золотых врат (*Цзинь цюэ ди-цзюнь* 金闕帝君) из небесного дворца Высшей чистоты, где живут Совершенные люди. Это — сокровенные наставления Совершенных...»
Такими или примерно такими словами начиналась эта удивительная история — история книжного собрания даосской школы Шанцинь. Удивительная, ибо начало ее связано с событиями невероятными.

Шел 364 г. по нашему летоисчислению. Место действия — юг Китая, пригород большого столичного города, тогда называвшегося Цзянькан, а ныне известного как Нанкин. Только-только прошел шумный праздник встречи Нового года. Одна из первых весенних ночей. И одинокий муж 35 лет от роду. То ли сон, то ли явь — в его уединенную обитель нисходят небожители. И беседуют с ним, и передают потаенные книги, каких еще не видели люди на земле, и научают его высшей мудрости: «Жизнь — это такая штука, что сравнить ее можно вполне с Солнцем, Луною, Небом и Землею. Эти Четыре образа (*сы сянь* 四象), вместе с жизнью рождаясь, становятся её двойниками. Если жизнь утратишь, то и Четыре образа тоже угаснут. Это, однако, не значит, что Четыре образа действительно угаснут, а означает, что [угасшая] жизнь их погасит. Если же добьешься того, что жить будешь вечно, то и Четыре образа жить будут вечно. Это, однако, не значит, что Четыре образа живут вечно, а означает, что ты сам живешь вечно».



Нефритовая дева
с красной формулой-амулетом



Великий Единственный наставляет даоса

И наставляют его в тайных методах приобщения к Сокровенному: «Если хочешь обрести долгую жизнь, то должен искать корень жизни... Всем необходимо совершенствоваться в Трех драгоценностях — истинных книгах из небесного дворца Шанцин. Затем совершенствуются на истинных путях учения, дабы в трудах стать Совершенным человеком... Книги эти сокрыты в чертогах Су-лин, что в небесном дворце Всеобъемлющем (*Да-ю* 大有) находятся... С их помощью ты сможешь средь бела дня вознестись к Сокровенному. Ныне расскажу об этом то, что можно изречь. Храни эти методы в тайне и совершенствуйся, являя почтение».

А у молодого человека и страха нет, и смятения нет. Еще пять лет назад он видел их смутные образы в своих ночных сновидениях. Потом они исчезли и вернулись вот сейчас, уже во плоти, прекрасные и мудрые, какими и подобает быть небожителям. Да, именно прекрасные, ибо форма мудрости — совершенство. Небесные фен одна за другой спускаются в его жилище, озаряя пустоту холодного дома небесным сиянием и неземной красотой. Их весны и осени даже сосчитать трудно — так долго они прожили и на земле, и в ином мире, но и станом и ликом они все словно юные девы.

Вот одна из них, которую все с почтением именуют госпожой с Южного пика, кисть велит взять и диктует ему: «Те, кто Дао-Путь почитают как прашура своего, — они превыше всего отсутствие скверны ставят. Те, кто в исканиях своих ранг Совершенного *сяня* обретают, — они умиротворение находят в радости безмятежной. Покоя-тишины предельность — не то же, что та идея, к который тянут, словно бы веревкой повязав, а ты идешь — покорный и послушный. И мир неясных форм, едва-едва лишь различных, — не то же, что столяра иль плотника уменья, которым сам учитель научает и раз за разом навыки свои передает. Вот почему ты должен сам лишения и заботы пережить, чтоб пустоту-небытие осмыслить-осознать, — вся соль учения только в этом! И тот, кто Дао-Путь своей стезею сделал и в тонкостях ума и сердца до самого

тончайшего дошел, тогда тот — это верно! — сумеет осознать, что пустота-небытие такое есть».

Мудрые правители, владыки-повелители небесных сфер, что снизошли в его холодную обитель, — все с чистыми лицами младенцев. Даже их имена свидетельствуют о том, что языком передать нельзя. Вот один из них — Цин-тун, Отрок-в-Зеленом. А лет этому «отроку» — несколько сот, и второе имя его — Младенец, но именно он повелевает Золотыми вратами, через которые только и можно попасть в удивительный мир небожителей. Они говорят, а он записывает, и тленная бумага сохраняет следы Вечности — тайные методы небожителей, и описания чудесных странствий, какие доступны только им и тем избранным, кто прочел их книги: «Закрой глаза и помысли внутри себя деву Киноварного луча, что в центре Луны [восседает], и имя [ее] родовое, и потаенное имя [ее], и рост [ее] — восемь вершков да еще восемь долей вдобавок... и что во рту она держит сияющий [диск] Луны. Она вниз спускается и входит в центр Вишневого дворца (Цзян-гун 絳宮), что в сердце твоём находится. Раз, и вдруг это сияние Луны во все стороны расходится и желтой дымкой становится. Оно все тело твоё (и *ти* — 體) окружает и вниз опускается. Госпожа же в центре Луны пребывает и цветы собирает, что из пустоты зеленого цвета [возникают]... [Завершив упражнение], вверх взор обрати и молитву вознеси:

... Три цветка и нефритовый град.
Там *сяни* золотые сиянье внутри изливают.
Восемь Безыскусных, Четверо Лучезарных
и Девять светил вниз дымку *чи* опускают.
Высочайшая и Изначальная, духа небесного
госпожа ароматным нектаром рот омывает...»

Он внимает словам небожителей, с трепетом взирая на них, и вот уже сам, когда они покидают его комнату, приступает к исполнению тех «потаенных» ритуалов, которые, как обещано, дают доступ в вышние небесные сферы: «...Закрываю глаза и создаю образ трех „дворцов“ в своем теле, и трех божеств, зовущихся Тремя Единственными, и их трех министров, и себя самого... Я нахожусь в центре. Мы все вместе садимся, словно в колесницу, на дымку пурпурного дыхания-*чи* и вместе восходим к звезде Ян-мин, что в Северном Ковше (Бэй-доу 北斗) находится... Затем я сердцем вижу, как мы все вместе ступаем на эту звезду... Тридцать раз глотаю фиолетовое дыхание-*чи*. Делаю



Даос выполняет упражнение
по визуализации Северного Ковша

это медленно-медленно, пока не увижу на звезде Ян-мин дворец Высочайшего Восточного начала, а во дворце том находится отрок Цин-сюань. И он передаст мне Свет Совершенного...»

Закончив на рассвете странствия по дальним уголкам своего мироздания, он берет бумагу, чтобы поведать о том, что узнал. Кисть в руках молодого человека словно ветер, и искусным почерком истинного мастера он записывает наставления своих небесных покровителей. И имя свое оставляет потомкам — Ян Си (330—371?). Еще через два круга по шестьдесят лет эти записи попадают к другому ученому мужу — Тао Хун-цзину (456—536), истинному почитателю Ян Си, литератору и каллиграфу, фармакологу и литейных дел мастеру, даосу, принявшему на склоне лет учение Будды, анахорету по образу жизни и эстету по призванию, перед талантами которого склонялся даже тот самый император, который вошел в историю Китая как один из рьяных гонителей даосизма. В конце V в. Тао Хун-цзин изучил все то, что оставил Ян Си, и написал удивительную по своим подробностям, по глубине анализа и знанию предмета историю книг из небесного дворца Высшей чистоты, или, по-китайски, Шанцин. Именно в этом дворце, как гласит даосская традиция, хранятся Золотые книги и нефритовые письма. О них мы и поведем речь в нашей работе — о даосских книгах, некогда составивших основной корпус книжной коллекции школы Шанцин, и тех потаенных методах, благодаря которым, как считали последователи этого учения, можно обрести Свет Совершенного.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий труд посвящен даосизму — древней духовной традиции Китая. Обычно, когда говорят о даосизме, в памяти всплывает трактат «Дао дэ цзин», созданный в эпоху Чжаньго, или Борющихся царств (V—III вв. до н. э.), и его полулегендарный автор Лао-цзы. Тем не менее такая оценка даосизма является устаревшей, отражающей воззрения на культуру Китая первых ее исследователей и не соответствующей современному уровню изучения истории китайской цивилизации.

Даосизм — это китайская национальная религия, организационно оформленная и имеющая свои религиозные институты. Даосизм как организованная религия появляется на авансцене китайской истории лишь в первые века новой эры — много позже «Дао дэ цзина». Более того, особое значение в даосском религиозном учении «Дао дэ цзин» и Лао-цзы приобретают не сразу. На этапе институционального оформления даосской религиозной традиции, который приходится на II—VI вв. н. э., «Дао дэ цзин» не играл существенной роли в практической жизни большинства даосских религиозных сообществ, а Лао-цзы не входил в группу главных божеств, к которым даосы обращали свои молитвы, покаянные слова и просьбы. Даосы этого времени считали «откровением» совсем другие книги и поклонялись совсем другим божествам, что демонстрирует самая ранняя (из сохранившихся до нашего времени) коллекция даосских религиозных сочинений школы Шанцин.

В предлагаемой монографии предпринята попытка исследовать историю, структуру, идейно-теоретическое и образно-метафорическое содержание письменных памятников, входивших в раннее книжное собрание школы Шанцин, которое далее мы будем называть Шанцинским книжным собранием.

Хронологические рамки работы охватывают период с III по VI в. н. э., что обусловлено выбором источников — сочинений из Шанцинского книжного собрания, созданных в IV—VI вв., и письменных памятников, бытовавших в каком-то виде в III в., а позже инкорпорированных в состав данной книжной коллекции. При исследовании отдельных категорий и понятий, а также в ходе исторического анализа идей и представлений, впервые системно представленных в сочинениях из Шанцинского книжного собрания, учитывались даосские письменные памятники и более поздних периодов — Тан (VII—X вв.) и Сун (X—XIII вв.).

В нашей книге мы будем часто использовать выражение «даосская книга» или его варианты — «даосские письменные памятники», «даосские сочинения». Во всех этих случаях в центре нашего внимания будет отнюдь не «Дао дэ цзин» или «Чжуан-цзы». Мы поведем речь совсем о «другом» даосизме и других памятниках — о тех сочинениях, которые были созданы в лоне организованного даосского религиозного движения самими даосами в тот смутный период истории Китая, который традиционная историография обозначает как



Евгений Алексеевич Торчинов
(1956—2003)

Шесть династий (III—VI вв. н. э.). Тракаты «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы», как и другие сочинения периода Чжаньго (V—III вв. до н. э.), относящиеся к иному времени и иному культурно-историческому пространству, в данной работе не рассматриваются.

Понятием «даосизм» здесь и далее мы будем обозначать исключительно китайскую национальную религию в ее организованных формах, появление которой традиционно датируется II в. н. э. При определении этого понятия мы опираемся на концепцию Евгения Алексеевича Торчинова [Торчинов, 1993, 2; 2005, 2] и подходы, которые аргументированно обосновали такие видные исследователи даосской религиозной традиции, как М. Стрикман [Strickmann, 1979, p. 164—167] и А. Зайдель [Seidel, 1997, p. 39—72]. В настоящее время именно эта оценка является общепризнанной в мировой даологии¹.

Используемое нами выражение «ранние школы даосизма» указывает на первые организованные даосские религиозные движения, члены которых

были связаны друг с другом передачей текстов или методов самосовершенствования:

— Тяньши 天師, или традиция Небесных наставников; ее появление принято датировать 142 г. н. э.;

— Саньхуан 三皇, или традиция Трех августейших; в III в. н. э. уже существовала;

— Шанцин 上清, или учение Высшей чистоты; в качестве институционального даосского движения появляется во второй половине IV в.;

— Линбао 靈寶, или традиция Духовной драгоценности; в качестве организованной школы формируется на рубеже IV и V вв.

К ранним даосским школам мы относим и пересекающуюся с вышеназванными, но все же имеющую относительно самостоятельный характер традицию «Книги Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經), или, в нашей терминологии, учение Желтого дворика, зафиксированное, видимо, уже в III в. Эта традиция базируется на идеях и представлениях, отраженных в самом раннем даосском сочинении, посвященном описанию человеческого тела в его космиче-

¹ Даология (Taoist Studies) — раздел синологического религиоведения, изучающий даосизм как китайскую национальную религию. В настоящее время в международном научном сообществе основная задача специалистов-даологов заключается во введении в научный оборот и изучении письменных памятников из Даосского канона («Дао цзана») или других даосских книжных собраний (например из Дуньхуана).

ском измерении, или, в нашей терминологии, антропологическому космосу. Первоначально учение Желтого дворика занимало промежуточное положение между Шанцин и Саньхуан, с одной стороны, и школой Небесных наставников (Тяньши 天師道) — с другой. С IV в. «Книга Желтого дворика» входит в Шанцинское книжное собрание, а в V в. ее идеи в определенном виде заимствуются сочинениями, созданными последователями даосского учения Линбао. Концепции же Линбао очень рано (если не с самого своего появления) стали привлекательными и для Небесных наставников. Вместе с линбаоским ритуалом в книгах Небесных наставников с V в. появляются и представления, характерные для учения Желтого дворика.

Перечисленные выше школы мы будем называть ранними. При этом заметим, что такое обозначение лишь подчеркивает их относительные хронологические рамки. Ранними они являются по отношению к школе Цюаньчжэнь 全真 (Всеобъемлющей истины), которая сегодня официально признается главным направлением даосизма в КНР. Понятие «ранние», применительно к перечисленным выше традициям, не должно соотноситься с представлениями об их аморфности, размытости или промежуточном характере их концепций. Все они — уникальнейшие явления китайской культуры, оставившие богатое книжное наследие. Даосские сочинения, созданные в этот период последователями организованных школ даосизма, являются, по нашему мнению, ценными и важными источниками для изучения различных аспектов культурной и религиозной жизни китайского общества, его социальной структуры и мировоззренческих оснований.

Авторами и первыми читателями рассматриваемых письменных памятников были последователи ранних школ организованного даосизма. Эти книги служили им практическим руководством для овладения сложными методами самосовершенствования на стезе Дао. В этом — их первое и самое важное отличие от сочинений из императорских книгохранилищ, выделяемых в рубрику *дао цзя* (道家 'школа Дао'). Эти книги нельзя было найти в императорских библиотеках, т. к. они входили в отдельные, собственно даосские книгохранилища. Даже после того как правители китайских империй, желавшие сохранить культурное наследие предков, приказывали собирать эти книги, для них выделялись самостоятельные отделы хранения (*бе цзан* 別藏), классификация и рубрикация книг в которых кардинально отличалась от того, что было заложено в китайскую библиографическую науку великими Лю Сяном (77?—6 до н. э.) и Лю Сином (53? до н. э.—23 н. э.)².

Эти книги, которые можно назвать собственно даосскими или внутридаосскими, начинают появляться в Китае как раз в период Шести династий (III—VI вв.). Во второй половине V в. они будут собраны и составят основу первого

² Реконструкцию библиографической системы Лю Сяна и Лю Синая см. в книге: [Меньшиков, 1988, с. 160—169]. Эта семичастная книжная классификация с VII в. стала заменяться четырехчастной, также восходящей к периоду Шести династий, но получившей широкое распространение много позже. О четырехчастной классификации см.: [Меньшиков, 1988, с. 173], а также обширную вводную статью, которую подготовил Ю. Л. Кроль к фундаментальному каталогу рукописей и ксилографов ИВ АН СССР [Каталог, 1972, вып. 1, с. 28—43]. Особенности даосской рубрикации книг отражены в исследованиях: [Флуг, 1930; Меньшиков, 1988; Чэнь Го-фу, 1985, с. 2—7; Филонов, 2003, 2, с. 25—30].

прообраза Даосского канона — большого книжного собрания, объединившего сочинения разных школ организованного даосизма.

Шанцинская книжная коллекция — первое собственно даосское книжное собрание, история и идейно-теоретическое содержание которого поддаются адекватной реконструкции. Появление Шанцинского книжного собрания строго датируется, а его состав точно верифицируется синхронными источниками. Большая часть сочинений из Шанцинского книжного собрания сохранилась до нашего времени в составе «Дао цзана» 道藏 (Даосского канона). Эти письменные памятники содержат ценные сведения по истории культуры Китая, религии, философии, этнографии, литературе, медицине, астрономии, по различным аспектам социальной, хозяйственной и бытовой жизни конкретных социальных групп китайского общества III—VI вв. Все это делает ранние сочинения даосской школы Шанцин весьма привлекательным объектом исследования.

Разумеется, история шанцинских памятников связана с историей организованного даосизма, породившего их или, возможно, порожденного ими. Сочинения, созданные ранним даосским организованным религиозным движением и вошедшие в эту книжную коллекцию, отразили исторические, социальные, экономические, идейно-теоретические и практические аспекты даосской религии в том виде, в каком она функционировала в китайском обществе раннего Средневековья.

Вместе с тем значение данных источников выходит далеко за рамки собственно даосизма. Отразив особый тип мировидения и специфическую систему образов, они приобрели и общекультурное значение. Герои, идеи и представления, впервые зафиксированные в этих сочинениях, очень рано становятся достоянием всей китайской духовной цивилизации, занимая свое место не только в народных, демократических пластах китайской культуры, но и в элитарной, изысканной литературной традиции. Это позволяет считать их важной составной частью культурно-исторического наследия китайской цивилизации, ее социальной и культурной истории и дает основание квалифицировать эти сочинения как ценнейший и, надо сказать, весьма малоизученный источник по истории китайской цивилизации. Доказательством этому служит тот факт, что высокая поэзия периода Тан (VII—X вв.) или Сун (X—XIII вв.) уже включает их героев, их образы и категории в свой лексикон и в арсенал своих художественных средств, используя их достаточно активно.

Например, имя Вэй Хуа-цунь 魏華存 (ок. 251—334) — первой наставницы даосского учения Высшей чистоты, с которой связана полупоэтическая история Шанцинского книжного собрания, — встречаем в произведениях Ли Бо (701—762) [ЦТШ, т. 5, цз. 177, с. 1805], Ду Фу (712—770) [ЦТШ, т. 7, цз. 223, с. 2378] и Мэн Цзяо (751—814) [ЦТШ, т. 12, цз. 380, с. 4265]. Пять внутренних органов (у-цзан 五藏), которым уделяют пристальное внимание «Книга Желтого двора» (Хуан тин цзин 黃庭經) и другие даосские сочинения периода Шести династий, входят в поэтический язык Бо Цзюй-и (772—846), причем наряду с понятием «Киноварное поле» (Дань-тянь 丹田), в даосской коннотации которого усомниться сложно [ЦТШ, т. 14, цз. 456, с. 5176; т. 14, цз. 452, с. 5114]. Понятие Дун-фан 洞房, обозначающее даосскую потаенную «Комнату-пещеру», встречается в произведениях танского поэта Гу Куана (727—772) [ЦТШ, т. 8, цз. 265, с. 2945], причем именно в том специфическом даосском значении, которое восходит к сочинениям из Шанцинского книжного собрания — «Су лин цзину» 素靈經 [СЛЦ] и «Дун-фан цзину» 洞房經 [ДФЦ].

Вспомним, что и великий Ли Бо был одним из последователей даосского учения Шанцин, а его поэтические строки отразили, как свидетельствуют современные исследования, очень характерные для шанцинских сочинений мотивы, образы и сюжеты [Kroll, 1997].

Примеры такого рода приводить можно очень долго. Все они, по нашему мнению, свидетельствуют, что те даосские сочинения, о которых мы поведем речь далее, действительно являются ценным наследием китайской культуры, ее неотъемлемой частью, без изучения и понимания которой наше восприятие и китайской литературной традиции, и основ мировидения, присущих китайской духовной цивилизации, не будет полным.

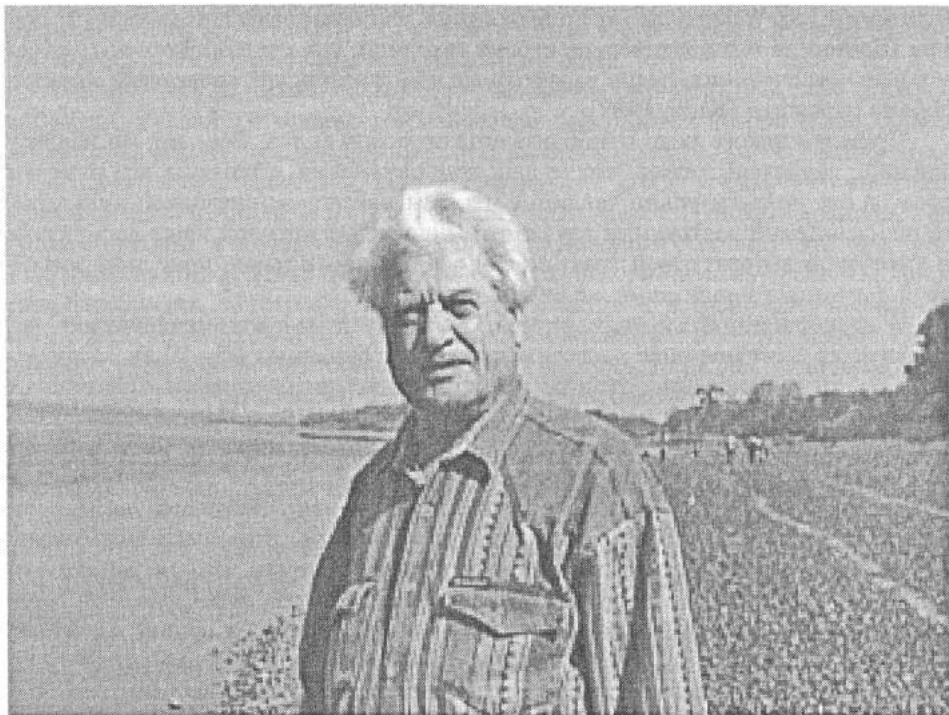
В отечественной научной литературе отсутствуют монографические исследования, посвященные даосским книжным собраниям III—VI вв., а имеющиеся немногочисленные работы по близким темам оценивают шанцинские сочинения, как правило, с религиозноведческой точки зрения. При этом их источниковедческое значение, равно как и их исторические, мировоззренческие, эстетические и аксиологические составляющие, не только не изучены, но и не выделены, а образность и метафоричность текста этих сочинений во многом остается загадкой для современного читателя. В связи с этим несомненную актуальность приобретает разработка конкретных методик чтения ранних памятников религиозного даосизма, реконструкция путей формирования даосских книжных собраний и той идеологии, которая лежала в основе даосского религиозного текста. Полученные результаты позволят не только конкретизировать некоторые важные аспекты истории китайской культуры раннего Средневековья, но также будут способствовать выявлению общего и особенного в истории даосской книги, уточнят и конкретизируют роль и значение даосской традиции в структуре китайской духовной цивилизации в целом. Наметить пути решения данных проблем и призвана настоящая монография.

Методологические подходы. При разговоре с заинтересованным читателем мы будем опираться как на результаты собственных исследований даосских письменных памятников III—VI вв., так и на лучшие достижения отечественных и зарубежных специалистов.

Общеметодологическая база нашей работы определяется подходами, сформулированными и разработанными школой академика В. М. Алексеева [Алексеев, 1911; 1918; 1966; 1982; 2002]. Мы стремились сохранить основную методологическую концепцию ленинградской — петербургской школы китаеведения: текст — первичен, интерпретация — вторична. В ходе работы была предпринята попытка максимально использовать возможности текстологического и историко-филологического анализа, сделав его основой перевода, последующего историко-филологического комментария и аргументированной интерпретации.

При анализе даосских источников учитывалась посылка, что любая книга есть концентрированная сумма других сочинений, прочитанных и пережитых человеком в конкретных исторических обстоятельствах. В связи с этим особое значение для решения поставленных в монографии задач имел исторический подход, предполагающий, что все явления рассматриваются в их взаимной связи и с учетом их исторического развития.

В качестве исходных методологических принципов изучения письменных памятников китайской культуры были использованы положения и выводы, отраженные в трудах Л. Н. Меньшикова, А. С. Мартынова, К. В. Васильева, Ю. Л. Кроля, Е. И. Кычанова, В. С. Спирина, а также И. Робине, М. Стрикмэна и др. При



Лев Николаевич Меньшиков (1926—2005)

текстологическом анализе даосских письменных памятников автор стремился в максимальной степени учесть правила и выводы, сформулированные Д. С. Лихачевым.

Практическая работа с текстом на взъёме основана на теоретических и методических подходах, отраженных в трудах Л. Н. Меньшикова, Т. Н. Никитиной, Е. А. Серебрякова, С. Е. Яхонтова, И. Т. Зограф, И. С. Гуревич, Р. В. Вяткина, Ван Ли, Дж. Лагерузя, Р. А. Стейна, С. Бокенкампа, П. Никерсона. При чтении даосского поэтического текста особое значение имели принципы анализа, зафиксированные в работах М. Е. Кравцовой и П. Кролля, а также методология работы с литературными источниками, предложенная С. С. Аверинцевым.

При рассмотрении категорий китайской культуры мы стремились, по возможности, учесть достижения отечественной синологии, отраженные в работах И. С. Лисевича, В. В. Малавина, К. М. Тертицкого, М. Е. Ермакова, А. И. Кобзева и других исследователей религиозной и философской культуры Китая.

Даосская религия как социальное и конкретно-историческое явление рассматривается на основе подходов, разработанных и предложенных Евгением Алексеевичем Торчиновым.

Порядок ссылок на источники. Даосский канон, или «Дао цзан» 道藏, — это огромная книжная коллекция, включающая около полутора тысяч самостоятельных сочинений. Она имеет свою собственную библиографическую систему, которая весьма сложна и не позволяет быстро отыскать нужный ис-

точник³. Более того, специалисты до сих пор спорят по поводу количества самостоятельных сочинений, входящих в это собрание. В связи с этим исследователь всегда сталкивается с проблемой точной отсылки к цитируемому или упоминаемому источнику из Даосского канона. Для преодоления данной трудности европейская даология уже давно стала разрабатывать свои собственные системы индексации, позволяющие быстро отыскать нужное сочинение в этой огромной книжной коллекции. Многие из этих систем используются и сегодня, причем нередко одновременно или параллельно друг с другом.

Прежде всего исследователи, ссылаясь на сочинение из «Дао цзана», обычно указывают его местонахождение в этом громадном книжном собрании. Все современные издания Даосского канона, как правило, представляют собой уменьшенные фотокопии издания 1923—1926 гг.⁴, которое включает 1120 отдельных единиц хранения (*бэнь* 本), обычно обозначаемых как тома или тетради (что точнее), собранных в 112 папках (*тао* 套). В связи с этим исследователь, как правило, прежде всего обозначает номер тетради (или тетрадей) из этого издания, в которой находится интересующее его сочинение. Мы также будем делать такую отсылку. Далее в нашей книге на номер тетради будет указывать цифра, идущая после пометы ДЦ, указывающей на издание: Дао цзан 道藏. Тетради 1—1120, папки 1—112. Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу» 涵芬樓, 1923—1926. При несложном пересчете такая ссылка позволяет без труда найти нужное сочинение и в любом другом издании Даосского канона. Издание «Дао цзана» 1923—1926 гг. имеется в Санкт-Петербурге и хранится в Отделе рукописей и редких книг Института восточных рукописей РАН, шифр хранения В-249. Автор этих строк имел возможность с ним работать благодаря любезному разрешению руководства данного научного учреждения и квалифицированной помощи строгих, но в высшей степени доброжелательных и внимательных хранителей рукописного фонда Института. При работе над монографией был использован также экземпляр Даосского канона из фонда Центра синологических исследований Амурского государственного университета (г. Благовещенск), шифр хранения ФФ-0101.

Особой оговорки требует использование источников из последнего китайского издания «Дао цзана» — речь идет о Китайском Даосском каноне (Чжун-

³ Традиционная библиографическая система Даосского канона основана на классификационных категориях Три пещеры (*сань дун* 三洞), Четыре приложения (*сы фу* 四輔), двенадцать разделов (*ши-эр бу* 十二部) и некоторых других. Первый исторический анализ этой системы был представлен в работе китайского химика Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 1—7, 252—257], волею судеб ставшего первооткрывателем в изучении «Дао цзана» — причем безупречным по своей научной корректности, точности текстологического анализа и выверенности суждений. Много позже к этой же проблеме, но уже на новом уровне, возвращались Офути (Обути) Ниндзи [1964; 1979, 1], Кобаяси Масаёси [Kobayasi Masayoshi, 1995], Одзакі Масахару [Ozaki Masaharu, 1995], Чжу Юэ-ли [1995, с. 172—208] и некоторые другие исследователи. Описание библиографической системы Даосского канона на русском языке можно найти в работах: [Сокровищница Дао, 1986; Меньшиков, 2005, с. 110; Торчинов, 1993, 2, с. 180], а ее исторический анализ в книге: [Филонов, 2003, 2]. Кроме того, все сочинения в дошедшем до нас «Дао цзане» зарегистрированы и традиционным китайским способом — по иероглифам «Тысячесловника» (*Цянь цзы вэнь* 千字文).

⁴ Исключением является последнее издание Даосского канона в КНР — «Чжун-хуа Дао цзан» [ЧХДЦ], о котором мы скажем далее.

хуа Дао цзан 中華道藏) [ЧХДЦ]⁵, в котором изменены как традиционная структура, так и стандартное, сформированное еще в годы правления империи Мин, содержание. Текст даосских сочинений в этом издании набран самостоятельно и не является фотокопией нормативного издания 1923—1926 гг. (которое, в свою очередь, представляет собой уменьшенное фототипическое воспроизведение сочинений Даосского канона эпохи Мин). Собрание «Чжун-хуа Дао цзан» имеет свои несомненные плюсы — в тексте источников проставлена фразовая разметка (точки и залятые), к стандартному набору сочинений добавлены некоторые письменные памятники, ранее в состав «Дао цзана» не входившие, но дополняющие его или заполняющие его лакуны, в конце текста сочинений нередко добавлены хотя и минимальные, но в высшей степени полезные текстологические пометы, а перед текстом источника дано краткое его описание в терминах даосской библиографии.

Тем не менее, в этом издании полностью изменена традиционная структура Даосского канона, что меняет его общую идеологию и кардинально нарушает первоначальный замысел его составителей, сохранявшийся в неизменном виде почти полторы тысячи лет. Дело в том, что структура Даосского канона очень рано была вербализирована, и уже в конце периода Шести династий она воспринималась в качестве сверткеста, который служил последователям Дао-Пути своеобразным путеводителем по многочисленным сочинениям даосского книжного собрания и разъяснял основополагающие принципы даосизма. Этот текст, возвыщавшийся над всеми сочинениями Даосского канона, определял не только рубрикацию даосского книгохранилища. Его значение было куда более важным — он особым образом фиксировал «нормативную» даосскую космогонию и космографию, иерархию даосских школ, даосских книг и методов практического самосовершенствования на стезе Дао, тем самым указывая читателю на место отдельного сочинения как в структуре Даосского канона, так и в системе всего даосского учения в целом⁶. Если учесть это, то мы должны признать, что инновации, внесенные составителями «Чжун-хуа Дао цзана» в структуру канона, снижают источниковедческое значение данного издания. Целостная даосская книжная коллекция, каковой был традиционный Даосский канон, соединившая разнородные сочинения в мегатекст единой культурной традиции, в «Чжун-хуа Дао цзане» представлена уже в современной интерпретации. По этой причине при цитировании сочинений из «Дао цзана» мы, как правило, не использовали данное издание, хотя и обращались к нему для уточнения отдельных фрагментов из даосских источников⁷.

⁵ О появлении Китайского Даосского канона и значении этого проекта в научной жизни современной китайской философской общественности см. в работе: [Ли Цзинъюань, 2007, с. 22—23].

⁶ О значении традиционной структуры Даосского канона и анализ ее как самостоятельного текста см. в: [Филонов, 1998, 2; 1999, 2; 2003, 2].

⁷ При этом нельзя не сказать и о существенных преимуществах «Чжун-хуа Дао цзана» по сравнению с традиционными изданиями Даосского канона. «Чжун-хуа Дао цзан» издан на современной полиграфической базе с прекрасно пропечатанными иероглифическими знаками и графическими изображениями. Это издание позволяет очень легко преобразовывать текст даосских сочинений в цифровой формат и обрабатывать его путем электронного конкордирования, что является одним из эффективных методов чтения малоизученных или неизученных письменных памятников даосизма (об использовании этой методики см. заключение к нашей книге).

Кроме того, для точной отсылки к цитируемому сочинению из «Дао цзана» уже давно были созданы специальные указатели, или индексы. Они имеют строго академический характер и включают опись всех самостоятельных сочинений Даосского канона, выделенных составителем такого индекса. В этих индексах каждому самостоятельному сочинению, независимо от его объема, присвоен отдельный порядковый номер. Соответственно, исследователи, ссылаясь на сочинение из «Дао цзана», как правило, не только указывают его название и номер тетради по изданию 1923—1926 гг., но и фиксируют его номер по соответствующему индексу, что значительно облегчает поиск источника⁸. Сложность, однако, состоит в том, что разные специалисты выделяют в составе «Дао цзана» различное количество отдельных (самостоятельных) письменных памятников, поэтому один и тот же источник в разных индексах может иметь разные порядковые номера. В связи с этим при необходимости точно обозначить цитируемое или упоминаемое даосское сочинение исследователи нередко приводят его номера по нескольким используемым в международном научном сообществе индексам.

Общепризнанных индексов к Даосскому канону не много. Первый из них, построенный по европейскому типу, был издан Л. Вигером еще в 1911 г. [Wieger, 1911], однако он давно и безнадежно устарел, а потому в научной работе в настоящее время не используется⁹. Другой справочник такого типа был подготовлен еще до Второй мировой войны под руководством Вэн Ду-цзяня 翁獨健 и вышел в свет в Бэйпине (ныне — Пекин) в 1935 г. в серии Яньцзин-Гарвардских индексов (Harvard-Yanching Institute Sinological Index Series, No. 25) [ЯГ]. Это справочное издание включает два основных указателя, а также дополнительный материал, значительно облегчающий работу с пись-



Профессор Жэнь Цзи-юй (1916—2009)

⁸ Такая система ссылок на сочинения из «Дао цзана» характерна для исследователей, пишущих на европейских и японском языках. Специалисты же из КНР обычно ссылаются на источники из «Дао цзана» точно так же, как и на любые другие книги, — они указывают, как правило, только номер тома в одном из современных изданий Даосского канона и номер страницы в томе.

⁹ В связи с этим вызывает сожаление недавнее русскоязычное переиздание классических работ А. Масперо по даосизму, в которых ссылки автора на источники из Даосского канона, сделанные по индексу Л. Вигера, редакторы не снабдили современными системами индексации [Масперо, 2007]. По этой причине все ссылки на даосские сочинения в данной книге остаются слепыми, причем не только для начинающих исследователей, но и для опытных китаистов.

менными памятниками из Даосского канона. Несмотря на свой солидный научный возраст, Яньцзин-Гарвардский индекс к Даосскому канону и по сей день не утратил своей прикладной значимости и используется современными исследователями. Для обозначения памятника из Даосского канона мы также указываем его номер по данному индексу, сопровождая его аббревиатурой ЯГ.

В 1975 г. в серии «Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient» (No. 102) в Париже вышел в свет конкорданс к Даосскому канону, подготовленный К. Скиппером (Schipper, Kristofer M.) [СТ]. Эта справочная работа получила широкое признание среди исследователей даосских письменных памятников. Практически все индексы к Даосскому канону, изданные в последние десятилетия в КНР, учитывают конкорданс Скиппера, что также свидетельствует о его большой практической значимости. По сравнению с Яньцзин-Гарвардским индексом Скиппер выделил в составе Даосского канона более 10 новых самостоятельных сочинений, а потому для значительного числа письменных памятников он дает иную нумерацию, чем индекс Вэн Ду-цзяня. Если упоминаемое нами сочинение из «Дао цзана» в конкордансе Скиппера имеет номер, отличный от номера в Яньцзин-Гарвардском индексе, тогда мы также приводим его, вводя соответствующую цифру после аббревиатуры СТ.

В 1991 г. был опубликован аннотированный указатель сочинений из Даосского канона, подготовленный большим коллективом специалистов КНР под руководством крупнейшего китайского ученого-религиоведа Жэнь Цзи-юя 任繼愈 (5.04.1916—11.07.2009), — «Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона» (Дао цзан ти яо 道藏提要) [ДЦТЯ]. На сегодня этот указатель является самым полным и незаменимым справочным пособием для исследователя «Дао цзана». Он включает не только собственно индекс, но и описание каждого отдельного сочинения из Даосского канона. В этой работе содержится первичная информация, позволяющая оценить в целом структуру, состав, время составления и особенности содержания каждого письменного памятника из этого огромного собрания. Данная справочная работа выделяет в составе «Дао цзана» чуть меньше самостоятельных сочинений, чем Яньцзин-Гарвардский индекс, однако для целей нашей работы это не имеет принципиального значения — система индексации даосских сочинений по «Дао цзан ти яо» используется в даологии редко, мы также к ней не прибегаем. К данному справочнику мы обращаемся для получения первичной и очень качественной текстологической характеристики даосского источника, и в этом заключается его особая ценность.

В США первый указатель к сочинениям из «Дао цзана» был опубликован совсем недавно, его подготовил Л. Комджэти (Louis Komjathy, Кан Сы-ши 康思奇) [Komjathy, 2002]. Этот индекс включает опись сочинений не только из «Дао цзана», но и из других собраний даосских письменных памятников, например из Дуньхуана, некогда опубликованного Офути (или Обути) Ниндзи 大淵忍爾 [Офути Ниндзи, 1979]¹⁰, из «Дао цзан цзи яо» 道藏輯要 («Собрание

¹⁰ В свое время многоуважаемый Лев Николаевич Меньшиков, лично знавший Офути (Обути) Ниндзи, любезно поделился с автором этих строк не только книгами этого большого ученого, но и своими впечатлениями от встреч с ним. Со слов Льва Николаевича нам стало известно, что он называл себя исключительно Обути, хотя в документах и печатных работах его фамилия записывается как Офути, чем и обусловлен двойной вариант ссылок на него.

важнейших сочинений из „Дао цзан-на“»), «Дао цзан цзин хуа лу» 道藏精華錄 («Записи лучшего из „Дао цзан-на“»), «Цзан вай дао шу» 藏外道書 («Даосские книги, не вошедшие в „Дао цзан-на“») и пр. Другая важная составная часть указателя Комджэти, позволяющая обращаться к нему более широкому кругу специалистов, — это опись даосских сочинений в латинизированной транскрипции фонетической азбуки пиньинь.

В 2005 г. вышло трехтомное справочное издание по Даосскому канону, подготовленное под руководством К. Скиппера и Ф. Вереллена и ознаменовавшее переход европейской и американской даологии на новый качественный уровень, — «The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (*Daozang tongkao* 道藏通考)» [Taoist Canon, 2005]. Это первая работа на европейском языке, обеспечивающая читателя краткой справкой по каждому сочинению из Даосского канона, отвечающей современным критериям научности.

Ценность этого широкомасштабного научного проекта, инициированного К. Скиппером более 30 лет назад, значительно повышают тематические списки, в которых даосские сочинения классифицированы по школам и времени появления, что является новаторским и очень ценным результатом усилий всей современной даологии за последние четверть века. Тем не менее, в случае, если читатель владеет китайским языком, мы рекомендуем обращаться к китайскому справочнику «Дао цзан ти яо» [ДЦТЯ], дающему значительно более подробную текстологическую характеристику источника, чем «*Daozang tongkao*».

Таким образом, в нашей монографии ссылки на сочинения из Даосского канона обычно включают двойную нумерацию: номер тетради (тетрадей) из фототипического издания «Дао цзана» 1923—1926 гг., следующий после аббревиатуры [ДЦ], и номер по Яньцзин-Гарвардскому индексу, который дается после сокращения [ЯГ]. Если сочинение в индексе К. Скиппера имеет иной номер, то его мы тоже указываем после аббревиатуры [СТ]. Все номера отсылают к одному и тому же сочинению.

При необходимости точной отсылки к фрагменту даосского сочинения мы используем принятую в международном китаеведении систему индексации. Расшифровка аббревиатуры, указывающей на название источника, приводится в «Списке источников, словарно-справочных работ и литературы», помещенном в конце книги. Цифры после аббревиатуры указывают номер цзюани, номер листа данной цзюани и, если необходимо, номер вертикального столбца на данном развороте листа. Индексы «а» или «б» рядом с номером листа отсылают к его правому (лицевому) или левому (оборотному) развороту, соответ-



Кристофер Скиппер

ственно. Номер столбца указывается по условной нумерации столбцов текста справа налево. Точная ссылка всегда указывает на текст источника в Даосском каноне 1923—1926 гг. [ДЦ], если иное специально не оговорено. Например, помета [ЧГ, цз. 19: 5а: 6] отсылает к тексту сочинения «Чжэнь гао» из «Дао цзана», к 19-й цзюани этого памятника, к правому (лицевому) развороту пятого листа данной цзюани¹¹, к шестой вертикальной строке текста на данном развороте. Сокращение ЧГ раскрывается в «Списке источников, словарно-справочных работ и литературы» в конце монографии, там же дается точная индексация данного сочинения по перечисленным выше индексам к Даосскому канону.

При ссылке на работы из «Дао цзана», состоящие из одной цзюани, но имеющие введение с самостоятельной пагинацией, мы также указываем номер цзюани. В этом случае цифра «ноль» отсылает к предисловию, имеющему отдельную нумерацию страниц. Например, ссылка [ДЦИШ, цз. 0: 2а: 2—6] отправляет к сочинению «Дао цзю и шу» из Даосского канона, к тексту предисловия, к правому развороту второго листа этого предисловия, к вертикальным строкам со второй по шестую на данном развороте. Распифровка сокращения ДЦИШ приводится в списке в конце монографии.

Для сочинений из «Дао цзана», состоящих из одной цзюани (или не разделенных на цзюани) и не имеющих предисловия с отдельной нумерацией листов, точная ссылка вводится пометой «с» и включает, как правило, два ряда цифр через двоеточие: номер листа с пометами «а» или «б» и номер вертикального столбца на данном развороте листа. Помета указывает на правый (а) или левый (б) разворот листа. Например, ссылка [СЛЦ, с. 49а: 3—4] отсылает к сочинению «Су лин цзин» из Даосского канона, к его тексту на правом развороте 49-го листа, к третьей и четвертой вертикальным строкам на данном листе. Аббревиатура СЛЦ раскрывается в списке в конце монографии.

При ссылке на издание «Юнь цзи ци цян» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках») из библиотеки-серии «Сы бу цун кань» 四部叢刊 [ЮЦЦЦ, II] цифры после аббревиатуры обозначают номер цзюани и страницу. Индексы «а», «б» или «с» рядом с номером страницы указывают на первый, второй или третий горизонтальные столбцы текста на странице.

При ссылке на издание «Чжэнь гао» 真誥 («Поучения Совершенных») из библиотеки-серии «Цун шу цзи чэн» 叢書集成初編 [ЧГ, II] цифры после аббревиатуры указывают через двоеточие: номер цзюани, страницу и, при необходимости, номер строки на странице. Помет «а» или «б» после номера страницы нет, т. к. их нумерация в этом издании выполнена по европейским стандартам.

При ссылке на сочинения из собрания «Чун кань Дао цзан цзи яо» 重刊道藏輯要 («Заново напечатанное собрание важнейших сочинений из „Дао цзана“») [ДЦЦЯ] первая цифра указывает номер тома, вторая — номер тетради, третья — страницу. Нумерация томов дана по библиографическому шифру ДЦЦЯ из библиотеки Восточного факультета СПбГУ (шифр хранения Ху1 435). После номера тома в скобках дается традиционная нумерация томов (цзи 集) по 28 зодиакальным созвездиям, поскольку тома цзи в этом издании не

¹¹ Каждая цзюань любого сочинения из «Дао цзана» 1923—1926 гг. имеет самостоятельную нумерацию. Отдельная нумерация дается, как правило, также и для текстов предисловий.

совпадают с «томом» как минимальной физической единицей хранения. Номера цзюаней не указаны, т. к. сочинения в «Чун кань Дао цзан цзи яо» на цзюани не разделены.

При единичных отсылках к сочинениям из собрания «Чжун-хуа Дао цзан» 中華道藏 («Китайский Даосский канон») [ЧХДЦ] первая цифра указывает номер тома, вторая — номер страницы данного тома, пометы «а», «b», «с» обозначают, соответственно, первый, второй или третий горизонтальный столбец текста на указанной странице. В случае необходимости мы приводим и третью цифру, указывающую номер вертикальной строки в горизонтальном столбце.

При ссылке на источники из «Трипитаки» (*Тайсё синсю Дайдзокё* 大正新脩大藏經, «Трипитака, заново составленная в годы Тайсё») ¹² [ТГТ] первая цифра указывает номер тома, вторая — номер сочинения, последние цифры отсылают к странице, пометы «а», «b», «с» обозначают первый, второй или третий горизонтальные столбцы текста на указанной странице.

Все прилагаемые переводы с древнекитайского принадлежат автору этих строк, если иное специально не оговорено.

¹² Называя собрание буддийской литературы Трипитакой, мы опираемся на закрепившуюся в отечественной научной литературе традицию (см., например: [Торчинов, 1986, с. 68; Ермаков, 1987, с. 120; Рукописная книга, 1988, с. 184]). В настоящее время наблюдается тенденция передавать название этого собрания как «Великая Сокровищница канонов, заново составленная в [годы] Тайсё» [Духовная культура, 2007, с. 859]. Такой перевод, исправляя одну неточность (в названии действительно нет слова Трипитака), тем не менее добавляет другие, в частности, слово *цзин* 經 нельзя безоговорочно переводить как канон (канон может называться лишь собрание текстов, а не отдельное сочинение; кроме того, когда понятие *цзин* используется в названиях буддийских сочинений, тогда специалисты традиционно переводят его как *сутра*), слово *цзан* 藏 является устойчивым понятием китайской библиографии и обозначает просто книжное хранилище (значение, близкое к «сокровищница», получает лишь сочетание *бао цзан* 寶藏). В связи с этим автор хотел бы призвать коллег-востоковедов задуматься над проблемой целесообразности отхода от традиций отечественного китаеведения, заложенных нашими блистательными предшественниками.

Глава I

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСХОДНЫХ ПОНЯТИЙ

1.1. Периодизация истории даосской книги

В истории даосских книг (как, впрочем, и всего даосизма в целом) выделяются два принципиальных этапа. Первый можно назвать досистемным, или ранним, второй — системным, или институциональным. Для первого этапа, расцвет которого приходится на эпоху Чжаньго (V—III вв. до н. э.), характерны сочинения, отражающие прежде всего опыт философского освоения окружающей действительности. Многие идеи и представления, впервые зафиксированные в этих книгах, лишь позже — в конце периода Шести династий или даже в эпоху Тан — стали активно входить в даосское религиозное учение и, соединившись с концепциями, имеющими иные генетические истоки, сформировали теоретический уровень религиозной доктрины даосизма.

Ранний этап истории даосской книги охватывает период с середины первого тысячелетия до нашей эры до первых веков новой эры. Это еще не история собственно даосизма — это его предыстория. Целый ряд письменных памятников, созданных в этот период и строящих свои сентенции вокруг категорий *дао* 道, *дэ* 德, *ци* 氣, *у-вэй* 無為, *цзы-жань* 自然 и т. п., — это еще не собственно даосские книги, а сочинения, лежащие в парадигме «философии Дао». В них мы не встретим характерных для даосских источников III—VI вв. подробных описаний методов совершенствования собственного тела, рассматриваемого как пространство и возможность актуализации высших сил мироздания.

Следует заметить, что в этих книгах присутствует, и это тоже несомненно, практический компонент, но он кардинально отличен от содержания даосских религиозных сочинений первых веков новой эры с их пространственными описаниями странствий по «внутреннему ландшафту» собственного тела и конкретными рекомендациями по визуальному восприятию в этом пространстве антропоморфных божеств, в облике которых даос воспринимал важнейшие силы мироздания. Практический аспект книг по «философии Дао» близок традициям иного рода — тем, что зафиксированы в письменных памятниках, объясняющих учение о «вскармливании жизни» (*ян шэн* 養生), генетически и концептуально связанное с традиционной китайской медициной. В практической составляющей, которую мы с очевидностью можем найти в некоторых фрагментах из «Гуань-цзы», «Чжуан-цзы» или, например, в книгах из Мавандуя, нет места никаким божественным сущностям, тем более имеющим антропоморфный облик. Жизнеутверждающее дыхание-ци, которое обычно является важнейшим предметом анализа в «практических» фрагментах из сочинений

такого рода, — это всего лишь рационально осмысленное субстанционально-энергетичное и, одновременно, духовное начало, давно известное китайской культуре и не несущее в себе сугубо даосской спецификации, поскольку относится к тем категориям этой культурной традиции, которые в равной мере были значимы для всех ее идеологических и практических направлений.

Как мы отмечали ранее [Филонов, 1999, 1], суть досистемного периода в истории даосизма заключается, с содержательной точки зрения, в появлении генетически разнородных движений, которые лишь значительно позже стали отождествляться как даосские. Эта идея, кстати сказать, в свое время была выдвинута и обоснована Е. А. Торчиновым, чьи пионерские работы, по сути, и открыли российской научной общественности даосизм как китайскую национальную религию [Торчинов, 1993, с. 149—160].

Среди ранних движений даосской ориентации, которые также можно назвать протодаосскими, особое место занимает «школа Дао» (*дао цзя* 道家) — впечатляющая по силе духа и выразительности слова идеология, отраженная в ряде источников эпохи Чжаньго (V—III вв. до н. э.) и оставившая яркий след в истории китайской цивилизации. Из сочинений этого направления наиболее известными являются трактаты «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», в отечественном Китаеведении также нередко квалифицируемые как даосские.

Книги «школы Дао» отразили первый опыт духовных исканий в парадигме складывающегося мировидения, которое можно обозначить как «философия Дао». Они имеют эксплицитно нерелигиозный характер, и их с полным правом можно назвать сочинениями даосской философской классики. Уточнение «классика» выбрано нами не случайно — данные книги никак нельзя квалифицировать лишь как наследие исключительно даосизма. Они по праву принадлежат всей китайской культурной традиции, ибо почитались всеми образованными представителями китайской духовной цивилизации вне зависимости от религиозных или философских пристрастий последних.

Сочинения «школы Дао», с одной стороны, оставили заметный след во многих даосских письменных памятниках последующих эпох. С другой же стороны, они пользовались несомненным авторитетом и в среде ученых-книжников, никак не связанных с даосским религиозным движением, оказывая заметное влияние на эстетическую, художественную и литературную составляющие общекайтайской культурной традиции. Читатели этих книг довольно часто не имели никакого отношения к даосскому организованному движению, а толкования на эти сочинения нередко принадлежали кисти интеллектуалов, которые с той же мерой восторга и скрупулезности объясняли и важнейшие сочинения, входящие в наследие конфуцианского учения. Содержание книг «школы Дао», среда их бытования, а также используемый в них категориальный аппарат существенно отличаются от того, что демонстрируют собственно даосские религиозные сочинения, появившиеся много позже — лишь в период Шести династий (III—VI вв.).

Начало второго этапа в истории даосских книг приходится на первые века новой эры и маркируется выходом на авансцену китайской истории первых даосских религиозных движений, имеющих организованный характер, прежде всего — школы Небесных наставников (*Тяньши* 天師). Системный этап, начавшийся во II в. н. э. и продолжающийся и поныне, — это уже история собственно даосизма как организованной религии. Именно с этого времени в китайской культуре начинает оформляться собственно даосская письменная тради-

ция, имевшая эксплицитно выраженный религиозный характер и предназначенная в первую очередь для решения практических задач — фиксации, сохранения и ретрансляции религиозной доктрины даосизма.

Национальная религия как сложный, полифункциональный и многоаспектный социальный и культурный феномен не может сформироваться за короткий промежуток времени. Вот почему и книги такого рода также появляются не вдруг и сразу. В начале новой эры в Китае создаются сочинения, отражающие процесс формирования религиозной традиции даосизма. Данные письменные памятники заметно отличаются от сочинений «школы Дао» периода Чжаньго (V—III вв. до н. э.). Это были самые первые образцы даосской религиозной книги, или, точнее, ее прямые предтечи. В них получает развитие не только философский дискурс, этическая или социально-политическая проблематика, лежащая в парадигме «философии Дао». Важное место в их содержании стали занимать вопросы религиозной практики, представления об Ином мире и конкретное объяснение путей, ведущих, как считалось, в сонм *сяней*-небожителей. Религиозная составляющая стала выходить в них на первый план, приобретая эксплицитный характер. Один из ярких примеров тому — «Тай пин цзин» 太平經, или «Книга Великого благоденствия»¹, появление которой традиционные источники датируют I в. до н. э.

Книг такого рода в эпоху Хань (206 до н. э.—220 н. э.) было еще мало, их ранние варианты в целостном виде до нас не дошли, а те немногие, что сохранились, до сих пор вызывают бурные дискуссии по поводу их аутентичности. Например, сохранившуюся версию «Тай пин цзина» современные специалисты датируют VI в. н. э., хотя признают, что в каких-то частях она включает и более ранние материалы, причем отдельные из них могут восходить к I—II вв. н. э. Тем не менее даже те отрывочные сведения о письменных памятниках такого рода, которые у нас имеются, свидетельствуют, что эпоха Хань — это действительно очень важный этап предистории даосской религиозной книги.

Начало же собственно истории даосских религиозных сочинений, о которых мы имеем конкретные сведения, приходится на период Шести династий (III—VI вв.). Только с этого времени у нас имеются данные, свидетельствующие о появлении рукописных книг, которые с полным правом можно считать порождением даосской религиозной традиции. Более того, многие из этих сочинений сохранились до нашего времени почти в том же виде, в каком были известны своим первым читателям, что делает их важным и многообещающим источником по ранней истории организованного даосизма.

В содержании собственно даосских книг на первое место выходят религиозная доктрина и практические методы совершенствования собственных ду-

¹ Лучшие исследования «Тай пин цзина» на европейских языках принадлежат Б. Хендришке (Barbara Hendrichske-Kandel, b. 1940), см., например, ее последнюю монографию [Hendrichske, 2007]. Заслуга в издании этого письменного памятника с обширной аналитической статьей и фундаментальными текстологическими комментариями принадлежит Ван Мину [ТПЦ]. В последние годы китайские ученые продолжают разрабатывать частные проблемы идеологии «Тай пин цзина» [Чжан Гуан-бао, 1999; Люй Си-чэнь, 2002; Цзян Шоу-чэн, 2005; Чэнь Фу-бинь, 2006]. На русском языке имеются исследования и переводы из «Тай пин цзина» Е. А. Торчинова, С. Ф. Лейкина и Е. П. Силицына [Торчинов, 1989; Лейкин, 1989; Древнекитайская философия, 1990, с. 334—338].

ховных и физических оснований. Религиозная составляющая становится довлеющей и подчиняет себе философский дискурс. Более того, в этих книгах появляется тот аспект, который можно считать типологическим критерием, позволяющим отграничить собственно даосские религиозные сочинения от письменных памятников предшествующих периодов, излагающих «философию Дао».

Практически во всех даосских сочинениях периода Шести династий — причем вне зависимости от того, в какой школе они были созданы, — описания практических методов, теоретических концептов и даже этических императивов разворачивается в особом семиотическом пространстве, которое мы обозначаем как «антропологический космос». Это пространство представляет собой топографию «внутреннего ландшафта» человека в том виде, в каком его воспринимало даосское религиозное самосознание. Именно эта топография стала тем фундаментом, на котором строились и функционировали даосские методы самосовершенствования. Именно она обуславливала сущностные особенности теоретических концепций, ритуалов и этических норм, которыми руководствовались члены даосских религиозных сообществ. Закономерности функционирования этого одухотворенного и оживленного «внутреннего пространства» собственного тела определяли даже литературные особенности даосского текста — его образную природу, многоплановость его метафор, поливалентность его категорий. При этом следует заметить, что одним из важнейших и обязательных элементов даосского антропологического космоса являлись антропоморфные божества и специфическая система нормативного тезауруса (категориального аппарата), используемая для его описания. Эти аспекты в книгах «школы Дао» мы также в системном виде не найдем, если только не прибегнем к натянутым экстраполяциям или надуманным интерпретациям не связанных напрямую с текстом источников, относящихся к периоду Чжаньго.

В лоне возникающих в это время институциональных школ даосизма идет бурный качественный и количественный рост религиозных книг. Происходит усложнение их содержания и постепенная кодификация изложенных в них практических методов и мировоззренческих концепций. В период Шести династий этот процесс был связан прежде всего с активностью даосских движений, развернувшихся на Юге Китая, — школы Трех августейших (*сань хуан* 三皇), школы Высшей чистоты (*шан цин* 上清) и школы Духовной драгоценности (*лин бао* 靈寶).

Заметное увеличение числа даосских религиозных сочинений и, похоже, количественный рост последователей даосского религиозного движения, которыми эти сочинения были востребованы, привели к тому, что на рубеже III—IV вв. на юге Китая уже появляются полноценные собрания даосских религиозных книг — первые внутридаосские книжные коллекции. Внутридаосскими мы называем их по той причине, что первоначальное их бытование было ограничено рамками посвященных в даосскую религиозную традицию: книги из этих собраний распространялись среди последователей конкретных даосских учений и были доступны лишь членам соответствующих религиозных сообществ. Не только создателями этих сочинений, но и их первыми читателями были участники даосского религиозного движения, организованного в относительно самостоятельные школы. В этом также кроется одно из отличий собственно даосских книг от сочинений «школы Дао», которые имели широкое хождение среди образованной элиты китайского общества и принадлежали к

общекитайскому культурному наследию. Читателей книг по «философии Дао» объединял иной критерий — не их религиозная принадлежность, а их образовательный ценз. Таким образом, собственно даосские книги были ориентированы на совершенно иной социальный круг читателей, нежели сочинения «школы Дао».

Еще одна особенность ранних внутридаосских книжных собраний заключается в том, что первоначально они создавались последователями даосской религиозной традиции в частном порядке, т. е. без какой-либо инициативы, помощи или поддержки со стороны государственной власти, что также отличает их от книг «школы Дао», которые с эпохи Ранняя Хань (или Западная Хань, 206 до н. э.—25 н. э.) входили в императорские книгохранилища. Создание же, пополнение и систематизация императорских библиотек всегда находились в центре внимания государственной власти в Китае.

Существует еще один формальный критерий, позволяющий разграничить собственно даосские книги и сочинения «школы Дао». Внутридаосские книжные собрания имели свою собственную библиографическую систему. При их комплектовании использовались особые классификационные категории, которые явно соотносились с конституирующими элементами религиозной доктрины даосизма и не были известны официальной китайской библиографии. В отличие от них, «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и другие сочинения «школы Дао» включались в императорские книгохранилища на правах одного из идеологических течений китайской культуры, сопоставимого с моизмом, легизмом, школой натурфилософов (*инь ян цзя* 陰陽家) и другими философскими направлениями периода Чжаньго. Об этом свидетельствует их место в классификационной системе императорских библиотек — сочинения «школы Дао», в отличие от даосских религиозных книг, входили в отдел «все философы» (*чжэ-цзы* 諸子), включающий произведения мыслителей различных школ.

Важнейшее же качественное отличие письменных памятников из внутридаосских книжных собраний от сочинений «школы Дао» заключается в том, о чем мы уже упомянули выше, — первые имели явно выраженный религиозный характер, в то время как вторые были посвящены «философии Дао» и ни о каких божествах или других сущностях Иного мира не говорили. Главное место в содержании собственно даосских религиозных сочинений периода Шести династий занимали описания ритуальных упражнений, практических методов и представлений, связанных с обретением особых, чудесных свойств и превращением человека в небожителя, или *сяня*, а также объяснение конкретных способов борьбы с губительными силами мира, оказывающими пагубное влияние на экзистенциальную сущность человека, рассматриваемого как целостное и самодостаточное мироздание или, в нашей терминологии, как антропологический космос. Именно этот аспект, явно выступающий на первый план в даосском религиозном тексте III—VI вв., отличает сочинения ранних школ даосизма от письменных памятников «школы Дао», которые самосознание официальной культуры всегда воспринимало как памятники идеологические.

Строго говоря, императорские книгохранилища включали сочинения и практического характера, методы самосовершенствования из которых позже войдут и в письменные памятники даосской организованной религии, как, например, книги из рубрики «школа чудесных *сяней*» (*шэнь сянь цзя* 神仙家), но они никогда не смешивались с книгами «школы Дао» и размещались совершенно в иных отделах хранения государственных библиотек.

Все это позволяет называть внутридаосские книжные собрания канонами локальных, или отдельных, даосских школ. К собраниям такого типа относятся, например, канон Трех августейших (*Сань хуан вэнь* 三皇文 — «Письмена Трех августейших»), известный, по меньшей мере, на рубеже III и IV вв., канон Шанцин (*Шан цин цзин* 上清經 — «Книги-основы Шанцин», Шанцинское книжное собрание), ранний вариант которого имел хождение уже во второй половине IV в., а также канон Линбао (*Лин бао цзин* 靈寶經 — «Книги-основы Линбао», Линбаоское книжное собрание), реальное существование которого подтверждают источники первой трети V в. Появление канонов отдельных даосских школ было вызвано разнообразными факторами, среди которых важнейшую роль сыграла, надо думать, потребность членов религиозных сообществ в фиксации, кодификации и распространении собственного учения.

Следующая важная дата в истории даосской книги приходится на 471 г., когда впервые формируется библиотека, включающая книги разных школ организованного даосизма, что и положило начало Даосскому канону². Появление книжного собрания, объединившего письменные памятники различных даосских школ, явилось маркером, указывающим на актуализацию объединительных тенденций в даосском движении, — представители этих школ начали осознавать свое духовное родство. Это, пожалуй, следует признать самым важным результатом эволюции даосизма в первый, формативный период системного этапа его истории. Этот период в европейской хронологии соответствует II—VI вв., а в традиционном китайском летоисчислении совпадает с последними десятилетиями эпохи Поздняя Хань (или Восточная Хань, 25—220 н. э.) и периодом Шести династий (III—VI вв.). Именно в это время оформляются все основные институты даосской религии, которая к началу эпохи Тан (VII—X вв.) вступает в новый период своей истории, который мы называем эволюционным.

Новый период в истории даосизма актуализировал и новые векторы в эволюции даосской книги, но это уже отдельная проблема, о которой мы кратко расскажем в нашей книге, но которая, по большому счету, лежит за ее рамками и требует отдельного пристального рассмотрения. Заметим лишь, что эволюционный период в истории даосской книги продолжался с VII в. примерно до XII—XIII вв. На рубеже XII и XIII вв. в истории даосизма начинается новый период, также обусловивший и некоторые характерные черты даосских письменных памятников. С определенной долей условности его можно обозначить как период оформления, распространения и доминирования (на институциональном уровне) учения Всеобъемлющей истины, или Цюаньчжэнь. Этот период продолжается и по сей день.

Таким образом, мы можем предложить следующую краткую периодизацию истории даосской письменной традиции:

I. Досистемный, или ранний, этап — с середины первого тысячелетия до новой эры по первые века новой эры;

II. Системный, или институциональный, этап — со II в. н. э. по наше время. Он включает:

² О Даосском каноне, его значении для истории даосизма и его библиографической системе помимо упомянутых ранее фундаментальных исследований К. К. Флуга, Чэнь Го-фу, Офуту (Обути) Ниндзи, Л. Н. Меньшикова и Чжу Юэ-ли также см. в: [Филонов, 2003, 1; 2003, 2; 2003, 3; 2006, 1].

- а) формативный период — II—VI вв.;
- б) эволюционный период — VII—XII вв.;
- в) период оформления школы Цюаньчжэнь, которая постепенно становится доминирующей среди институциональных школ даосизма — с XII в. по наши дни³.

Таков в самом общем виде историко-культурный контекст, позволяющий нам представить себе место сочинений из Шанцинской книжной коллекции в истории даосской книги. Эта книжная коллекция появилась в первый, формативный период системного этапа истории даосизма, когда даосская религиозная традиция переживала бурный институциональный рост, формулируя методы самосовершенствования, нормы жизни религиозной общины и правила исполнения религиозных ритуалов.

1.2. Историографическое введение

Даосский религиозный текст как явление историческое давно стал привлекать внимание отечественных ученых. Еще в середине XIX в. появляются работы членов Российской духовной миссии в Пекине — иеромонаха П. Цветкова [Цветков, 1857, с. 451—460] и архимандрита Палладия (П. И. Кафарова, 1817—1878) [Палладий, 1866, с. 259—434], посвященные даосской религии. Цветков первым из отечественных китаеведов использовал сравнительно-типологический метод в изучении даосской традиции. Он, например, интерпретировал учение «Дао дэ цзина» как способ избавления от печалей и забот, как метод приобщения к высшей нравственности и счастью, что позволило исследователю сблизить учение, изложенное в этом памятнике, с системой Эпикура. Кроме того, Цветков первым из российских исследователей обратил внимание на историю даосской религии и таком ее аспекте, как алхимия. Кафаров же впервые представил на русском языке развернутую информацию о появлении ведущей школы современного даосизма — Цюаньчжэнь 全真 (Всеобъемлющей истины) и одном из ее патриархов — Цю Чан-чуне 邱長春 (Цю Чу-цзи 邱處機, 1148—1227), подготовив перевод сочинения из Даосского канона, посвященного странствию Цю Чан-чуна и его учеников в ставку Чингисхана в далеком западном крае.

Яркой и важной вехой в изучении даосизма стали исследования первого российского академика-китаеведа В. П. Васильева (1818—1900) [Васильев В. П., 1873; 1880; 1887], труды которого, созданные во второй половине XIX в., познакомили научную общественность с разнообразными пластами даосской религиозной традиции, и в том числе с даосским компендиумом XI в. «Юнь цзи

³ Проблема периодизации истории даосизма впервые в отечественной науке была поставлена и подробно рассмотрена Е. А. Торчиновым (см., например: [Торчинов, 1985; 1993, 2, с. 273—286]), а общие подходы к характеристике сновных этапов были зафиксированы в работах китайских специалистов [Материалы, 1991, с. 413—431], которые затем нашли детальную разработку в фундаментальном исследовании даосской религиозной традиции в ее исторической динамике [Цин Си-тай, 1996]. В нашем подходе история даосизма рассматривается прежде всего с точки зрения развития его письменной традиции, что объясняет его незначительные отличия от предложенных ранее периодизаций. Обоснование выдвинутой здесь краткой периодизации см.: [Филонов, 1994, 1; 1998, 1; 1991, 1].

ци цян» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках»), включающим многие сочинения из Шанцинской книжной коллекции [Васильев В. П., 1873; 1880; 1887]. При изучении даосизма Васильев первым в российской синологии легко и свободно вышел за рамки текстов даосской философской классики и стал активно использовать малоизученные, даже с точки зрения современного уровня знаний, сочинения Даосского канона. Другая проблема, впервые обозначенная в его работах, имеющая методологический характер и сохраняющая свою актуальность в наши дни, связана с оценкой роли взаимных контактов буддизма и даосизма в период оформления даосской религиозной традиции — В. П. Васильев показал важное источниковедческое значение для исследователей даосизма ранних буддийских сочинений, особенно из собрания VII в. «Гуан хун мин цзи»⁴.

Пользуясь периодизацией Виктора Васильевича Петрова (1929—1987) [Петров В. В., 1983, с. 17—20], можно заключить, что труды представителей первого и второго этапов в истории отечественного китаеведения (т. е. до начала XX в.) создали плодородную почву для стремительного взлета синологической школы академика В. М. Алексеева (1881—1951), которая подняла изучение даосизма на подобающую для современной науки высоту. В. М. Алексеев рассматривал даосизм как сложное синкретическое образование, органично и неразрывно соединенное с другими пластами китайской культуры [Алексеев, 1911; 1916; 1918; 1958; 1966; 1978; 2002]. Ученики академика Константин Константинович Флут (1893—1942) и Юлиан Константинович Щуцкий (1897—1938) продолжили исследование даосской религии и даосских письменных памятников. Ю. К. Щуцкий уделял пристальное внимание исследованию синкретического комплекса китайской культуры, в котором важное место отводил даосизму, о чем свидетельствуют как его изданные статьи [Щуцкий, 1927; 1998; 2006], так и менее известные выступления и неопубликованные работы (о которых см., например: [Алексеев, 1982, с. 93, 95, 400]), причем научный потенциал последних настолько высок, что это позволило Е. А. Торчинову назвать Ю. К. Щуцкого первым отечественным историком даосизма [Торчинов, 1993, 2, с. 9].

К. К. Флут на основе изучения текста стелы 1275 г. «Основной перечень высокочтимых книг-основ Даосского канона, [передаваемых] по династиям» (*Дао цзан цзунь цзин ли-дай ган му* 道藏尊經曆代綱目) реконструировал важнейшие вехи истории общедаосского книжного собрания — «Дао цзана» 道藏 [Флут, 1930]. Неопубликованный материал по этой же теме вошел в посмертную фундаментальную монографию ученого, посвященную истории китайской книги и подготовленную к печати его коллегами и учениками [Флут, 1959, с. 77—83]. Широкий круг источников, которые были выделены исследователем, тщательнейшим образом подготовленный научный аппарат, представленный в скупых по форме, но богатейших по охвату имен и названий строках примечаний, — все это сделало исследование К. К. Флута уникальным, потенциальные научные возможности этого исследования еще далеко не исчерпаны и, может быть, даже до конца не раскрыты.

⁴ Первые серьезные исследования, посвященные анализу вклада В. П. Васильева в изучение даосизма, были сделаны Е. А. Торчиновым еще в студенческие годы и представлены научной общественности на научных конференциях.

В 1950 г. в нашей стране впервые выходит полный научный перевод «Дао дэ цзина» с обширной критической и историографической частью, подготовленный Ян Хин-шуном (1904—1989). Хотя некоторые подходы Ян Хин-шуна к переводу данного трактата и к оценке его содержания критикуются современными исследователями, однако, как представляется автору данных строк, это не может умалять научной значимости его работы, обеспечившей современную отечественную синологию важным и нужным опытом изучения парадоксальной китайской идеологии по оригинальному древнекитайскому тексту [Ян Хин-шун, 1950]. Осмелимся предположить, что до недавнего времени без работ доктора Ян Хин-шуна не обходился ни один серьезный исследователь древнекитайской мысли, как бы критически он ни относился к изложенным в них концепциям. Следует отметить и заслугу Ян Хин-шуна в подготовке к изданию переводов древнекитайской философии, которые до настоящего дня способствуют новым научным поискам в этом направлении [Древнекитайская философия, 1972—1973; 1990].

Шестидесятые годы ознаменовались появлением в нашей стране полного научного перевода другого важного памятника классической философии Дао — «Чжуан-цзы», выполненного профессором Любовью Дмитриевной Позднеевой (1908—1974) [Позднеева, 1967]. Перевод столь объемного и сложного сочинения появился в отечественной синологии впервые. Некоторые переводческие находки Л. Д. Позднеевой встретили оправданную критику специалистов, тем не менее этот перевод на протяжении почти двадцати лет был не просто первым, но и единственным на русском языке, что уже само по себе свидетельствует о масштабности и сложности работы Л. Д. Позднеевой, которую мы оцениваем как научный подвиг.

В 1966 г. вышла в свет книга Ф. С. Быкова «Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае», включающая большой раздел, посвященный анализу памятников классической даосской философии [Быков, 1966, с. 169—192]. И хотя с момента ее публикации прошло более 40 лет, за которые на русском языке появилось огромное количество новых книг по той же проблеме, однако, по большому счету, именно оценки Ф. С. Быкова, сформулированные предельно точно и строго аргументированно, отражают современный научный уровень освоения проблематики этого направления китайской культуры, сохраняя свою актуальность и высокую научную ценность (чего нельзя сказать, к сожалению, о многих других книгах о «философии Дао», появившихся за последнее время).

На рубеже 60 и 70 гг. XX в. на проблему изучения сочинений из Даосского канона обратил внимание Игорь Самойлович Лисевич (1932—2000), использовавший нетрадиционные мотивировки и неординарные подходы [Лисевич, 1974].

Среди отечественных исследований последней четверти XX в. выделяется несколько этапных работ, свидетельствующих о переходе даологических исследований в нашей стране на новый уровень.

Во-первых, это монография Л. С. Васильева (р. 1930) «Культы, религии, традиции в Китае» [Васильев Л. С., 1970], включающая большую главу о даосизме (с. 218—290), в которой автор впервые в послевоенной синологии квалифицировал даосское учение не как систему взглядов, изложенных в «Дао дэ цзине» и «Чжуан-цзы», но как религиозную систему, игравшую существенную роль в жизни простых жителей старого Китая. Для своего времени это была очень яркая и смелая публикация, послужившая для многих молодых исследо-

вателей тех лет отправной точкой в непростых разысканиях в области даологии⁵.

Во-вторых — монография И. С. Лисевича «Литературная мысль Китая», в которой на большом фактическом материале была аргументированно доказана несостоятельность трактовки основных категорий «философии Дао» в терминах «материализм» — «идеализм», а также то, что даосское учение делает упор не на противопоставление духа и материи, а на единство духовного и субстанционального начал. Другая важная содержательная часть монографии И. С. Лисевича связана с очень обстоятельным и, надо сказать, интереснейшим исследованием важнейших категорий даосской философии, поэтики и эстетики, проведенным на основе текстологического анализа древних письменных памятников, причем с такой исключительной скрупулезностью и знанием дела, которых до того времени российское китаеведение еще не знало (см.: [Лисевич, 1979, особенно с. 8—74]; рецензии см.: [НАА, 1980, № 5, с. 228—235; Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение, 1982, № 2, с. 64—65]).

В-третьих, первая в нашей стране коллективная монография (под редакцией Л. С. Васильева), посвященная проблемам даосизма (см.: [Дао, 1982]; рецензию см.: [ВФ, 1984, № 6, с. 166—169]), в которой авторы рассмотрели широкий круг проблем, позволяющих в компаративном ракурсе оценить даосскую традицию как сложное религиозно-философское учение, являющееся частью общепланетарной культуры человечества.

В 80-е гг. XX в. в отечественной синологии были опубликованы две важные работы, имеющие принципиальное значение для изучения даосских религиозных сочинений. Статья А. И. Кобзева, Н. В. Морозовой и Е. А. Торчинова, подготовленная в ходе библиографического описания ксилографического экземпляра Даосского канона из Государственной библиотеки им. Ленина, познакомила научную общественность с изданиями Даосского канона, имеющимися в нашей стране, и сделала общедоступной первичную информацию об истории и структуре «Дао цзана» [Сокровищница Дао, 1986].

Вышедшее в 1988 г. исследование Льва Николаевича Меньшикова (1926—2005) «Рукописная книга в Китае I тыс. н. э.» включает специальный раздел по ранней истории даосских книжных коллекций и обеспечивает исследователей

⁵ Говоря о значимости книги Л. С. Васильева «Культы, религии, традиции в Китае», надо иметь в виду, что после репрессий, которые обрушились на ученых из школы академика Алексеева, занимавшихся даологической проблематикой в 20—30-е гг. XX в., в отечественной китаистике на многие десятилетия как будто «забыли» о даосской религиозной традиции. В своей книге Л. С. Васильев имел научную смелость вновь обратить внимание российской научной общественности на это направление китайской культуры, в чем мы видим несомненную заслугу этого ученого и первостепенное значение данной книги. Тем не менее после публикаций Е. А. Торчинова и многочисленных зарубежных работ последних десятилетий разделы о даосизме, представленные в книгах Л. С. Васильева, в значительной степени устарели и для использования в высших учебных заведениях при подготовке китаистов рекомендованы быть не могут (это касается как монографии «Культы, религии, традиции в Китае», так и другой известной работы ученого — «История религий Востока»). Вместе с тем они являются прекрасными образцами книг, которые еще многие годы могут и должны формировать мотивированный интерес будущих абитуриентов к изучению культуры народов Востока.

конкретной методикой анализа даосского религиозного текста [Меньшиков, 1988, с. 193—206].

В последние десятилетия проблемы, связанные с анализом памятников даосской религиозной традиции, рассматривали Эльвира Степановна Стулова (1934—1993) и, особенно, Евгений Алексеевич Торчинов (1956—2003).

Как думается автору этих строк, лишь всецелое посвящение себя изучению сложнейшего синкретического религиозного комплекса, характерного для китайского литературного жанра *баоцзюань*, не позволило Э. С. Стуловой реализовать себя в качестве даолога. Несмотря на это, те страницы работ Эльвиры Степановны, которые посвящены даосизму, по-прежнему остаются востребованными и во многих аспектах новыми для отечественной даологической научной традиции [Стулова, 1979; 1984]. В еще большей степени вклад Э. С. Стуловой в отечественную даологию связан с тем, что высочайшая культура ее работы с религиозным текстом на взъёме, помноженная на энциклопедизм и широчайшую филологическую эрудицию Льва Николаевича Меньшикова, создали в ЛО ИВ АН такую научную атмосферу, которая способствовала раскрытию даологического таланта Е. А. Торчинова, столь ярко явившего себя уже в ранних публикациях. Многочисленные работы Е. А. Торчинова последних десятилетий XX в. с очевидностью показывают, что он развивал даологическую проблематику не в меньшей степени, чем его зарубежные коллеги [Торчинов, 1980; 1989; 1994, 2; 1994, 3; 1998; 1999, 1; 1999, 2; 2001; 2005; Религии Китая, 2001]. Именно Е. А. Торчинов, по большому счету, открыл современной российской научной общественности даосизм как китайскую национальную религию. Важнейшей вехой в научных изысканиях Е. А. Торчинова можно считать выход в свет в 1993 г. подготовленного им первого в нашей стране историко-религиоведческого монографического исследования даосизма [Торчинов, 1993, 2], переизданного в 1998 г. (рецензия см.: [Восток, 1994, № 3, с. 157—158]). В этой работе, обобщившей опыт многолетних исследований ученого, подробно представлены проблемы методологии даологии, вопросы генезиса, эволюции и исторического содержания даосизма и некоторых даосских письменных памятников. В целом же не будет преувеличением сказать, что пионерские научные изыскания Евгения Алексеевича Торчинова по своему значению для отечественной науки сопоставимы с вкладом Анри Масперо в становление европейской даологии⁶.

Одной из самых значительных китайских работ по историческому изучению ранних даосских письменных памятников является монография Чэнь Го-фу 陳國符 (14.10.1914—20.08.2000)⁷ «Исследование происхождения Даосского канона», впервые увидевшая свет еще в 1949 г., а затем неоднократно переиздававшаяся (см., например, наиболее доступное издание: [Чэнь Го-фу, 1985]). Хотя Чэнь Го-фу по своей основной специальности был химиком, его анализ истории даосских книг до сего дня остается ценнейшим исследованием истории Даосского канона, не утратившим своей научной и практической значимости⁸. Не меньшую научную ценность имеют работы Чэнь Го-фу, посвя-

⁶ Подробнее о вкладе Е. А. Торчинова в изучение даосизма и даосских письменных памятников см. обстоятельную статью Кия Е. А.: [Кий, 2006].

⁷ Дата рождения профессора Чэнь Го-фу указана по лунному календарю.

⁸ Работы проф. Чэнь Го-фу в области химии имели, похоже, важное государственное значение, поскольку вплоть до последнего времени в открытых источниках мы не

ценные китайской алхимии [Чэнь Го-фу, 1997; 2006]. Той же степенью скрупулезности и убедительности отличаются исследования Ван Мина 王明 (1911—1992), которому принадлежит одна из надежнейших работ по истории текста «Книги Желтого дворика» (Хуан тин цзин 黄庭經) [Ван Мин, 1984, с. 324—371].

Ценные сведения по истории ранних даосских книг содержатся в монографических исследованиях авторитетнейших представителей китайского религиоведения старшего поколения. Под редакцией Жэнь Цзи-юя 任繼愈 (5.04.1916—11.07.2009), организатора современного китайского религиоведения, вышла одна из самых лучших сегодня обобщающая работа по истории даосизма [Жэнь Цзи-юй, 1990]. Профессор Сычуаньского университета Цин Си-тай 卿希泰 (р. 1928), организовавший первую в КНР университетскую даологическую лабораторию, которая сегодня превратилась в самый продуктивный и эффективный научно-исследовательский центр мировой даологии, создал немало фундаментальных трудов по истории даосизма [Цин Си-тай, 1980; 1996; 2003; 2006; 2008]. Надежной базой для дальнейшего изучения даосских письменных памятников являются также капитальные труды Ли Ян-чжэн 李養正 (р. 1925) и Тан И-цзе 湯一介 (р. 1927) [Ли Ян-чжэн, 1989; 1993, 2; 1995; Ли Ян-чжэн, Цин Си-тай, Ли Ган, 2000; Тан И-цзе, 1998; 2006].

В настоящее время научную традицию, заложенную предыдущими поколениями китайских исследователей, успешно продолжает Ху Фу-чэнь 胡孚琛 (р. 1945). По своей первой специальности профессор Ху Фу-чэнь также является химиком, но, пройдя школу Ван Мина и Чэнь Го-фу, он стал крупнейшим исследователем даосизма в современном Китае. Плодотворно занимаясь изучением даосских письменных памятников периода Шести династий и даосской алхимией [Ху Фу-чэнь, 1988; 1989; 1991; 1995; Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь, 1999; 2004], он, вместе с профессором Ли Ганом 李剛 (р. 1953), является сегодня ведущим организатором даологических исследований в КНР. В немалой степени благодаря его усилиям изучение даосизма в последнее десятилетие развернулось в КНР с такой широтой, которая позволяет говорить о переме-



陈国符

Профессор Чэнь Го-фу (1914—2000)

могли найти каких-либо биографических сведений о нем. Лишь совсем недавно в газете «Гуанмин жибао» стали появляться материалы о его жизни и научных изысканиях, подготовленные в том числе и его сыном (см., например: [Чэнь Ци-мин, 2006]).

щении центра мировой даологии из Франции и Японии в Китай⁹. Заметим, что предвестием такого взлета даологических изысканий в КНР была очень яркая работа Гэ Чжао-гуана 葛兆光 (р. 1950), увидевшая свет еще в 1987 г., но очертившая проблемное поле, которое эффективно осваивают китайские исследователи даосизма сегодня [Гэ Чжао-гуан, 1987].

Из нового поколения китайских исследователей, обративших внимание на ранние даосские религиозные сочинения, следует отметить Чжан Чун-фу 张崇富 (р. 1968), который специально занимается даосской школой Шанцин и ее письменным наследием [Чжан Чун-фу, 2003, 1; 2003, 2; 2004], активно использует в своих изысканиях не только опыт китайских специалистов, но и достижения европейской даологии, в частности И. Робине. Еще более перспективны исследования другого молодого китайского ученого — Чжоу Цзо-мина 周作明, который, пожалуй, первым после И. Робине предложил самостоятельный подход к анализу ранних письменных памятников даосской традиции Шанцин и впервые в мировой синологии предпринял попытку составить словарь для будущего тематического словаря раннего Шанцинского книжного собрания [Чжоу Цзо-мин, 2004].

Исследования Гоу Бо 苟波 (р. 1965) не только раскрывают малоизвестные пласты истории даосской литературной традиции, но и показывают истоки некоторых сюжетов, характерных для ранних шанцинских сочинений [Гоу Бо, 2003; 2005]. Близким темам, но в более широкой исторической перспективе, посвящены капитальные работы Чжань Ши-чуана 詹石窗 (р. 1954), в которых автор обстоятельно анализирует влияние даосизма на литературный процесс в Китае, а также выявляет внутреннюю семантику образов и символов, характерных для даосизма и даосских письменных памятников (в частности, для «Книги Желтого дворика») [Чжань Ши-чуан, 1992; 1998; 2001; 2003]. Даосской религиозной традиции III—VI вв. посвящены работы Ван Ка 王卡 (р. 1956) и Дин Пэй-жэня 丁培仁 (окончил Сычуаньский университет в 1982 г.). Эти исследователи уделяют пристальное внимание анализу малоизвестных даосских письменных памятников [Ван Ка, 1989; 1998; 1999; Дин Пэй-жэнь, 1996; 1999; 2000; 2006, 1; 2006, 2]. Но, пожалуй, наибольший научный интерес для исследователя Даосского канона и ранних сочинений даосской религиозной традиции представляют труды Чжу Юэ-ли 朱越利 (р. 1944), которого в настоящее время по праву можно считать крупнейшим знатоком «Дао цзана» и достойным продолжателем традиций, заложенных в китайскую даологию профессором Чэнь Го-фу. В своих работах Чжу Юэ-ли анализирует не только отдельные даосские сочинения, но и книжные собрания, что позволяет ему выходить на высокий уровень обобщения эмпирического материала и формулировать выводы, обладающие несомненной новизной для мировой науки [Чжу Юэ-ли, 1995; 1996, 1; 1998; 2001; 2003]. Чжан Гуан-бао 張廣保 (р. 1964), крупнейший современный специалист по истории даосской школы Цюань-чжэнь, занимаясь проблемами исторического развития даосской «внутренней алхимии», уделяет внимание и ее истокам, уходящим в первые века новой эры [Чжан Гуан-бао, 1999]. Обращают на себя внимание и работы Ван Цзун-юя 王

⁹ Важнейшие тенденции в развитии современной китайской философии, связанные с изучением даосизма, очень точно отмечены директором Института философии Китайской Академии общественных наук профессором Ли Цзин-юанем [Ли Цзинюань, 2007, с. 22—23]. Автор этих строк полностью разделяет точку зрения Ли Цзин-юаня.

宗昱 (р. 1954), среди которых есть и первый в мировой науке опыт монографического исследования даосской энциклопедии «Дао цзяо и шу» («Рукотворный смысл даосского учения»), содержащей, в частности, сведения о ранней истории школы Шанцин [Ван Цзун-юй, 1993; 1999; 2001].

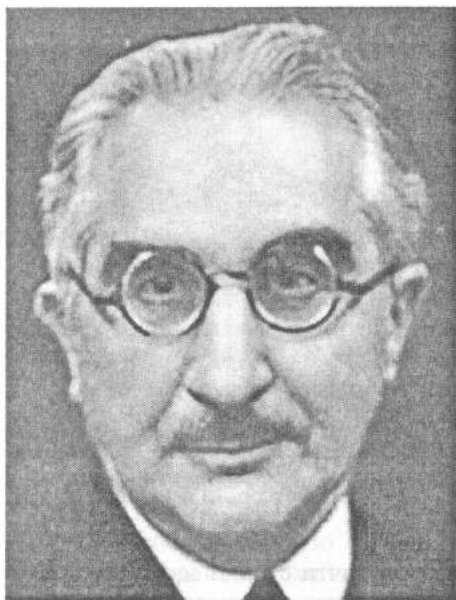
Заслуживают внимания также и исследования Ян Фу-чэна 楊福程, Гун Пэн-чэна 龔鵬程 и Ян Ли-хуа 楊立華, отражающие современный опыт анализа «Книги Желтого дворика» и развивающие идеи, некогда выдвинутые Ван Мином [Ян Фу-чэн, 1995; Гун Пэн-чэн, 1997; Ян Ли-хуа, 1999]. Говоря о «Книге Желтого дворика», нельзя упускать из виду и небольшую работу Чэнь Ин-нина 陳櫻寧 (1880—1969), созданную почти сто лет назад, но сохраняющую свою исключительную привлекательность для исследователя, поскольку ее автор являлся одним из самых образованных даосов своего времени и сумел отразить в своем исследовании опыт осмысления даосской традиции изнутри [Чэнь Ин-нин, 1991]. Важным вкладом в изучение даосизма являются и труды тайваньского ученого Ли Фэн-мао 李豐楙 (р. 1947), многие из которых посвящены даосской литературе III—VI вв., и выполнены они в лучших традициях китайской классической текстологии [Ли Фэн-мао, 1978; 1986; 1992; 1993; 1996, 1; 1996, 2; 1998; 1999; 2004].

Значительных успехов в изучении даосского религиозного текста добилась и японская синология. Проблемы, прямо или косвенно касающиеся истории ранних даосских книг, рассматривает в своих многочисленных работах Офути (Обути) Ниндзи 大淵忍爾 (р. 1912) [Офути Ниндзи, 1964; 1967; 1991; 1997; Ofuchi Ninji, 1974; 1979]. Офути Ниндзи принадлежит также заслуга ввода в научный оборот большого количества рукописей из Дуньхуана, исследование которых проливает новый свет на формирование и распространение даосской религиозной традиции [Офути Ниндзи, 1978; 1979]. Отметим, что у истоков этого направления стоит другой японский исследователь — Ёсиока Ёситоё 吉岡義豊 (р. 1916), плодотворно работавший с дуньхуанскими источниками и подготовивший первое современное аналитическое описание многих даосских письменных памятников (см., например, доступное переиздание его работы на эту тему, впервые увидевшей свет еще в 1955 г.: [Ёсиока Ёситоё, 1966]). Ряд разделов общей истории даосизма, созданной этим авторитетным специалистом, содержат ценные сведения о даосской религиозной традиции периода Шести династий [Ёсиока Ёситоё, 1970].

Среди нового поколения японских сиологов выделилось особое направление, у истоков которого стояли корифеи японской школы религиоведения — Фукуи Кодзюн 福田康順 (р. 1898), Офути Ниндзи, Кимура Эйити 木村英一 (р. 1906). Ученые этого направления придают первостепенное значение исследованию ранних даосских религиозных сочинений. Сейчас в этой сфере наиболее авторитетным специалистом следует признать, пожалуй, Кобаяси Ма-



Профессор Ли Фэн-мао



Анри Масперо
(Париж, 1883—Бухенвальд, 1945)

саёси 小林正美 (р. 1943) [Кобаяси Ма-саёси, 1985; 1990; Kobayasi Masayoshi, 1992; 1995; Сяолин Чжэнмэй, 1999; 2001]. Немало ценных сведений о даосских письменных памятниках III—VI вв. содержат и работы таких ученых, как Одзак Масахару 尾崎正治 (р. 1948) [Ozaki Masaharu, 1995; Даосизм, 1990, с. 60—99], Ямада Тосиаки 山田利明 (р. 1947) [Yamada Toshiaki, 1995, р. 69—83; 2000, р. 225—255], Маэда Сигэки 前田繁樹 (р. 1956) [Maeda Shigeki, 1995, р. 54—68], Исии Масако 石井昌子 (女) [Даосизм, 1990, с. 100—155; Исии Масако, 1966—1968], Мугитани Кунио 麥谷邦夫 (р. 1948) [CS].

В зарубежной Европе начало серьезного изучения даосских религиозных сочинений связано с работами Л. Вигера (Wieger, Léon, 1856—1933) и П. Пелльо (Paul Pelliot, 1878—1945). Леон Вигер составил первый современный ан-

нотированный каталог сочинений, входящих в «Дао цзан» [Wieger, 1911], а П. Пелльо обстоятельно проанализировал данную работу [Pelliot, 1912, р. 141—156]. Хотя индекс Вигера не полностью отражает содержание «Дао цзана», а резюме к отдельным сочинениям вряд ли можно назвать удачными, однако все эти замечания мы можем сделать лишь с точки зрения современной даологии, для развития которой новаторские исследования французского синологии имели важное значение.

Особое же значение для исследования памятников даосской религиозной традиции имели работы Анри Масперо (Maspero, Henri, 1883—1945), опубликованные в первой половине XX в. (см. доступные их переиздания: [Maspero, 1950; 1971; 1981; Масперо, 2004; 2007]). Именно они стали определять основные подходы европейской и американской синологии к даосским религиозным сочинениям. С конца 70 гг. XX в. эти же принципы обозначились и в методологии даологических исследований, которые осуществляли Э. С. Стулова и Е. А. Торчинов [Стулова, 1979, с. 99—107; 1984; Торчинов, 1980, с. 101—105].

Всплеск интереса к даосизму с конца 60-х гг. XX в. во многом обязан серии международных даологических конференций, которые способствовали превращению даологии в широкомасштабный научный проект, объединивший ученых разных школ, стран и континентов для достижения единой цели — введения в научный оборот письменных памятников из Даосского канона и исследования на их основе реальной даосской традиции. Первым и — без преувеличения — блестящим результатом этих международных научных встреч стала коллективная монография «Грани даосизма», включившая как материалы докладов, сделанных на конференции 1972 г. в Татэсина (Япония), так и некоторые статьи ведущих представителей японской школы даологии [Facets of Taoism, 1979]. Эта книга показала, насколько эффективна новая стратегия

изучения даосизма — объединенные усилия ученых разных стран дали замечательный результат: широкой научной общественности действительно были продемонстрированы грани культурной традиции, доселе малоизвестной, но, как оказалось, обладавшей огромной силой воздействия на жизнь различных социальных слоев старого китайского общества. Данная монография остается настольной книгой и современных исследователей даосской религиозной традиции.

Существенную роль в привлечении внимания ученых к проблемам истории и содержания даосского религиозного текста сыграли выдающиеся ученики А. Масперо — М. Кальтенмарк (Max Kaltenmark, 1910—2002) и Р. Стейн (Rolf Alfred Stein, 1911—1999), работы которых обнаруживают и удивительную оригинальность, и высокую филологическую культуру, и поразительную глубину проникновения в предмет исследования [Kaltenmark, 1960; 1979; 1987; Stein, 1979].

Заслуживают внимания и работы таких представителей следующего поколения французской школы синологии, продолживших исследования А. Масперо в последние десятилетия XX в., как М. Стрикманн (Strickmann, Michel, 1942—1994) и Дж. Лагеруэя (Lagerwey, John, b. 1946). Для работ Стрикманна [Strickmann, 1977; 1978; 1979; 2002] были характерны не только «даологическая парадигма» А. Масперо, но и лучшие черты социологического подхода М. Гране (Granet, Marcel, 1884—1940), а потому его монография, посвященная даосской школе Шанцин [Strickmann, 1981], — это прежде всего очень конкретный рассказ о людях, являвшихся носителями даосской традиции. Исследования Дж. Лагеруэя демонстрируют иной методологический ракурс — безупречный текстологический подход и великолепный источниковедческий анализ, позволивший автору раскрыть характерные черты не абстрактной традиции, а конкретных письменных памятников китайской культуры, зафиксировавших эту традицию в определенных исторических условиях и обстоятельствах. Немаловажно отметить и то, что благодаря работам Дж. Лагеруэя исследователи получили возможность использовать в работе очень важный инструментарий для верификации данных из ранних даосских религиозных сочинений — энциклопедические своды «У-шан би яо» 無上祕要 («Тайное и наиважнейшее из Беспредельно высокого») и «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках») [Lagerwey, 1981; 1982; 1987].

Не меньшую известность получили и работы К. Скиппера (Schipper, Kristofer Marinus, b. 1934), ученика Кальтенмарка и Стейна. Хотя его ранние работы появились еще на рубеже 60-х и 70-х гг. XX в. [Schipper, 1974], но мировое признание ему принесли публикации 70—80-х гг., в т. ч. конкордансы к «Дао цзану» и отдельным сочинениям из него — «Хуан тин цзину» 黃庭經 («Книга Желтого дворика»), «Баопу-цзы» 抱朴子 («Мудрец, объемлющий первоизданную простоту») и к даосскому энциклопедическому своду «Юнь цзи ци цянь» [СТ; Schipper, 1975, 1; 1981—1982]. Еще больший отклик имела его монография 1982 г. «Le corps taoïste: Corps physique, corps sociale», посвященная теории «даосского тела» и далеко выходящая за рамки классической синологической проблематики, о широком научном интересе к которой свидетельствует появление ее английского [Schipper, 1993] и итальянского переводов (последний выполнен известным исследователем даосской религиозной традиции Ф. Прегаддио/ Pregadio, Fabrizio), а также нидерландской версии (1988) и тай-

ваньского стереотипного переиздания (1994)¹⁰. Заметим, что, несмотря на свою привлекательную оригинальность, эта работа К. Скиппера все же не демонстрирует того безупречного источниковедческого подхода, который присущ, например, его ученику Лагеруэю, а потому в отдельных пунктах не защищена от придирок.

К методу Скиппера близки и исследования А. Зайдель (Seidel, Anna Katharina, 1939—1991), полностью воспринявшей даологическую «парадигму Масперо» [Seidel, 1969; 1970; 1983; 1997]. Зайдель родилась и получила базовое образование в Германии, но для продолжения даологических изысканий специально приехала во Францию, где с 1961 г. занималась под непосредственным руководством М. Кальтенмарка и Р. Стейна и где произошло становление ее как крупного и оригинального исследователя даосизма. Наконец, стоит сказать, что и Ф. Вереллен (Verellen, Franciscus, b. 1952), родившийся в Австралии, получивший великолепное образование в Гамбурге и степень доктора в Оксфорде, а ныне возглавляющий ведущий французский центр востоковедения, также развивает даологическую традицию, заложенную А. Масперо. Ряд его ранних, но ярких публикаций конца 80-х гг. продолжают не менее интересные работы последних лет [Verellen, 1989; 1995; 2004; 2005]. Примечательно, что именно Вереллен вместе со Скиппером координировал подготовку впечатляющего научного проекта, связанного с описанием всех сочинений из Даосского канона [Taoist Canon, 2005].

Проблемы, так или иначе связанные с историей даосских книг, рассматривают американские исследователи Р. Кирклэнд (Kirkland, Russell, b. 1955) [2004] и Л. Кон (Kohn, Livia, b. 1956) [Kohn, 1989; 1991; 1992; 19993; 1995; 2004; Taoist Experience, 1993; Taoist Meditation, 1989, p. 123—156]. Отметим, однако, что в публикациях Ливии Кон материалы, связанные с Шанцинским книжным собранием, отражают не столько опыт ее собственных исследований, сколько аналитическое осмысление текстологической работы И. Робине и М. Стрикмэна.

Современное состояние изученности текстов из Даосского канона проанализировано в очень квалифицированном аналитическом обзоре молодого, но многообещающего исследователя Кан Сы-ци 康思奇, или Л. Комджэти (Komjathy, Louis, b. 1971) [Komjathy, 2003]. Этот обзор еще раз подтверждает, что памятники из Шанцинской книжной коллекции до сих пор изучены крайне плохо¹¹.

Отдельные представители французской школы китаеведения уже в 80-х гг. XX в. стали выходить за рамки даологической «парадигмы Масперо», демонстрируя и новые методологические подходы, и новый инструментарий анализа, и новую источниковедческую базу, значительно выходящую за круг тех

¹⁰ Информацию о переизданиях монографии К. Скиппера нам сообщил Е. Кий (Факультет философии СПбГУ), которому мы выражаем глубокую благодарность.

¹¹ Современную справочно-библиографическую информацию по данной теме заинтересованный читатель может также получить или уточнить на сайте Дж. Миллера (James Miller, Queen's University, Canada; b. 1968), где имеется и общий список публикаций по даологии, и сведения по конкретным исследователям [Miller, 2007]. Полезные данные того же рода можно почерпнуть и из печатных справочных изданий, подготовленных относительно недавно Дж. Пасом (Julian Pas, 1929—2000) или К. Вальфом (Knut Walf, b. 1936) [Pas, 1988; 1997; Walf, 2003].

текстов, которые некогда выделил Анри Масперо. Совершенно уникальным явлением, даже на фоне блестящих достижений европейской даологии последних десятилетий, являются работы Изабель Робине (Robinet, Isabelle, 1932—2000), позволяющие, как нам представляется, назвать ее самым большим знатоком даосского текста, каких только знала Европа или Америка в XX в. Изабель Робине создала труды, отличающиеся невероятно полным охватом материала и огромным количеством совершенно новых для науки данных, полученных в ходе скрупулезнейшего текстологического анализа даосских сочинений, даже названий которых мировая синология до исследований И. Робине не знала [Robinet, 1977; 1979; 1983, 1; 1983, 2; 1984; 1986, 1; 1986, 2; 1989; 1991, 1; 1991, 2; 1995; 1999]. Ученица Кальтенмарка, который, в свою очередь, являлся прямым учеником Масперо, Изабель Робине не просто унаследовала лучшие традиции французской школы даологии, но развила их и даже превзошла, заложив новую, современную парадигму изучения даосской религиозной книги. Похоже, что этот факт современное научное сообщество пока еще до конца не осознало. Безусловная опора на источник, полное отсутствие банальных интерпретаций, безупречная точность выводов представлены в подготовленном ею в 1984 г. фундаментальном описании шанцинских письменных памятников, которое является надежной базой любого исследования ранней даосской религиозной книги [Robinet, 1984]. Еще одна монография И. Робине посвящена анализу нескольких важнейших шанцинских сочинений и религиозноведческому анализу их содержания [Robinet, 1993] (первые издания в 1979 г., она была нам доступна по превосходному английскому изданию, подготовленному Дж. Пасом и Н. Жирардо). Обобщенные данные, полученные И. Робине в ходе изучения школы Шанцин, отражены в фундаментальной коллективной монографии [Daoism Handbook, p. 196—224]. Опыт осмысления истории даосизма представлен в монографии Робине, увидевшей свет как на французском, так и на английском языках [Robinet, 1991, 1; 1997; 1998].

Перечисленные работы являются основополагающими для дальнейшего изучения письменных памятников, созданных или бытовавших в даосской школе Шанцин, а также для адекватной реконструкции той социально-культурной среды, в которой они были востребованы.

Традицию Робине в изучении даосских письменных памятников продолжают ученые, которые формально к французской школе синологии как будто и не принадлежат, но по духу и методу являются действительными продолжателями тех лучших традиций в изучении даосских сочинений, которые были заложены Анри Масперо, развиты Максом Кальтенмарком и подняты на новый уровень трудами Изабель Робине — С. Бокенкамп (Bokenkamp, Stephen, b. 1949), П. Кролля (Kroll, Paul), П. Андерсен (Andersen, Poul), П. Никерсон (Nickerson, Peter) [Bokenkamp, 1983; 1986; 1989; 1996, 1; 1996, 2; 1997; 2007; Бо И, 1999; Kroll, 1985; 1986; 1996; 1996, 2; 1997; 1998; Andersen, 1980; 1990; 1991; 1994; Nickerson, 1996; 1997; 2000; 2006].

Бокенкампу принадлежит первый полный научный перевод на европейский язык памятника из раннего Шанцинского книжного собрания «Пурпурные письмена Небом одухотворенных книг» (*Лин шу цзы энь* 靈書紫文) [Bokenkamp, 1997, p. 275—372], а П. Андерсену — научный перевод сочинения «Книга-основа о Совершенных Единственных [из] Трех начал» (*Сань юань чжэнь-и цзин* 三元真一經), восходящего к традиции Шанцин [Andersen, 1980].

Следует упомянуть, что почти тридцать лет назад М. Поркерт (Porkert, Manfred) также опубликовал перевод одного из важнейших нарративных источников шанцинской традиции (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань* 紫陽真人內傳 «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света») [Porkert, 1979], однако эта работа очень быстро устарела и в настоящее время свою научную значимость утратила¹².

В мировой синологии имеется монографическое исследование «Книги Желтого дворика» (*Хуан тин цзин*) [Hornapp, 1971], а также переводы, выполненные, например, П. Кроллем [Kroll, 1996], П. Каррэ [Cartré, 1999], М. Сазо [Saso, 1995], Дж. Хуаном [Huang, 1990]. Тем не менее данные работы либо слишком фрагментарны, либо имеют экспериментальный характер, либо не вполне удовлетворяют современным критериям научности.

Анализ исследовательской литературы свидетельствует, что, несмотря на накопленный отечественной и мировой синологией опыт, степень изученности Шанцинского книжного собрания нельзя признать удовлетворительной. До сих пор отсутствуют отработанные методики, позволяющие анализировать ранние сочинения из Даосского канона, в том числе и принадлежащие традиции Шанцин. Проблемы структуры, генезиса и эволюции Шанцинского книжного собрания далеки от своего решения. Подавляющее число памятников из этой коллекции практически неизвестны широкому научному сообществу. Разный язык и идейное содержание данных сочинений все еще не исследованы, а проблема оценки их как исторических источников для исследования культуры Китая периода раннего Средневековья не только не решена, но даже и не поставлена.

Вместе с тем накопленный современной наукой опыт позволяет перейти к комплексному историческому исследованию Шанцинского книжного собрания и отдельных памятников из него. Этому способствуют не только результаты, полученные перечисленными выше специалистами, но и надежнейшая исследовательская база, созданная учеными, изучающими смежные или близкие пласты истории китайской цивилизации.

1.3. Социально-политический контекст эпохи

Как мы отметили выше, первые собственно даосские сочинения появляются лишь в первые века новой эры. Это особый период в истории Китая, время

¹² См., например, рецензию на данную работу: [Robinet, 1981, p. 123—126]. Говоря о том, что монография М. Поркерта утратила свою научную значимость, мы отнюдь не принижаем достижений этого большого ученого, внесшего значительный вклад в изучение некоторых важных пластов китайской культуры (см., например, его фундаментальное исследование по китайской медицине: [Porkert, 1974]). Дело в том, что аналитический перевод нарративного шанцинского источника, опубликованный Поркертом в 1979 г., в действительности был подготовлен им много раньше (это была его магистерская диссертация), причем тогда, когда еще не вышли в свет фундаментальные исследования И. Робине по данной теме. Когда основной материал этой книги был уже готов, из печати вышла новая книга Джеймса Миллера [Miller, 2008], посвященная школе Шанцин. Она включает как исследования, так и переводы из шанцинских сочинений, в том числе фрагменты основополагающего трактата этой школы — «Да дун чжэнь цзина» [Ibid, p. 211—223] и нарративного источника, которым некогда занимался Поркерт, — «Внутреннего жизнеописания Совершенного Пурпурного света» [Ibid, p. 103—160].

смуты и раздробленности, государственной нестабильности и политических разочарований, социальных катаклизмов и придворных интриг. После крушения великой Ханьской империи (206 до н. э.—220 н. э.), формально ознаменовавшегося «добровольным» отречением императора от трона в пользу сына одного из своих прославленных генералов, начинается новая страница истории Китая — истории, связанной с распадом некогда великой империи, с ожесточенной борьбой кланов и великим переселением ханьцев в южные регионы Китая.

В 220 г. на территории Центрального Китая появилось новое государство — Вэй (220—265), во главе которого стоял род Цао. Два главных соперника рода Цао в борьбе за ханьский престол — Лю Бэй и Сунь Цюань — также провозгласили себя правителями отдельных государств. Так на месте огромной империи Хань появилось три отдельных царства — Вэй (220—265), Шу (или Шу-Хань, юго-запад современного Китая; 221—263) и У (территории к югу от Янцзы; 222—280), и в истории Китая начинается период Троецарствия.

Род Цао недолго правил Центральным Китаем. Уже к середине III в. в царстве Вэй стали набирать силу представители рода Сыма, занявшие важнейшие государственные посты. И история вновь повторилась — в 265 г. последний вэйский правитель «добровольно» отрекся от престола в пользу Сыма Яня, провозгласившего новое государство. На смену Троецарствию пришел период, известный в традиционной китайской историографии как Западная Цзинь (265—316).

Страна вновь была объединена, ибо несколькими десятилетиями ранее пало царство Шу, а в 280 г. цзиньской армии покорилось царство У. Период правления Сыма Яня (265—290)¹³, вошедшего в историю под именем У-ди, казалось бы, обещал новый расцвет империи, однако надежды эти были об-



Нефритовая дева с жезлом
небесной посланницы

¹³ Здесь и далее цифры в скобках после имени императора указывают на годы его правления.

манчивы. Уже при втором цзиньском императоре — Хуэй-ди (290—306) — страна погрузилась во мрак. Приметами времени стали дворцовые перевороты, междоусобные столкновения и, как следствие, разрушительные восстания крестьян, измученных голодом, непомерными налогами и войнами правителей.

Зыбкость власти, постоянная борьба за трон и предательство клевретов обернулись к началу IV в. трагедией еще больших масштабов. Южные сюнну — осколок могущественной державы сюнну, отделившиеся еще в I в. и обосновавшиеся в северо-западных областях Ханьской империи, почувствовав зыбкость цзиньского трона, открыто заявили о притязаниях на него. В 306 г. предводитель одного из сюннских родов Лю Юань выступил против Цзинь, заявив о намерении «покарать несправедливый режим» и «восстановить порядок в Поднебесной». Через два года он объявляет себя императором, а столицей империи провозглашает город Пинъян (пров. Шаньси). Вскоре после смерти Лю Юаня его преемник — Лю Цун отправил войска в самый центр Китая. Результат нашествия южных сюнну, к которым присоединились и другие «варвары»-кочевники, населявшие обширные территории по всему Северному и Западному Китаю, был трагическим. Пали, разграбленные и сожженные, древние китайские столицы, в 311 г. — Лоян, в 316 г. — Чанъань; от руки варвара принял смерть император Хуэй-ди (307—313), а затем и сменивший его на престоле Минь-ди; тысячи жителей цзиньской империи были вырезаны или убиты.

Чтобы спастись от завоевателей, двор и многие тысячи китайцев вынуждены были покинуть родные земли и искать убежище на юге, за Янцзы. Здесь в 317 г. новым императором был объявлен один из представителей рода Сыма, известный в истории под именем Юань-ди (317—322), название же страны оставил прежним, но в китайской историографии ее называют с уточнением — Восточная Цзинь (317—420). Столицей был избран г. Цзянье, который стали именовать по-новому — Цзянькан (совр. Нанкин).

Территория некогда огромной китайской империи, воспоминание о величии которой еще хранила память потомков, вдруг сузилась до размеров маленького южного царства У. Постоянная угроза нашествия «варваров», прочно обосновавшихся на Севере, интриги при дворе, посягательства на узурпацию трона со стороны влиятельных кланов и, конечно, крестьянские восстания, не менее кровавые, чем не знающее рамок разумности соперничество магнатов, царедворцев и полководцев, — этими приметами отмечено мрачное время эпохи Восточная Цзинь.

В 420 г. очередное посягательство на власть увенчалось успехом, и вот уже восточноцзиньский император передает трон, причем передает его не эстету или чиновнику, а солдату, который всю жизнь провел в походах и главным аргументом в спорах считал не изысканные речи древних мудрецов, а силу оружия. Так на юге Китая было провозглашено государство Сун (420—479), которым правил род Лю (поэтому в традиционной китайской историографии это государство иногда именуют Лю Сун). Мрачные обстоятельства прихода к власти оборачивались не менее жестоким концом правления. И вот уже Сун сменяет государство Ци (479—502), просуществовавшее всего 22 года, а Ци сменяет Лян (502—557), которому на смену приходит Чэнь (557—589)¹⁴.

¹⁴ Общий очерк истории Китая с III по IV в. составлен на основе материалов из следующих работ: [Китайский этнос, 1979, с. 3—38; Кравцова, 2001, с. 9—12; История

Смутная эпоха недолговечных династий, когда место на троне определял предательский клинок ближайшего соратника или шелковый шнурок «верного» сановника, творила смуту и в умах людей. Идеалы совершенного правителя или благородного мужа, следовать которым некогда учил Конфуций, казалось, были забыты навсегда.

Тем не менее кровавый и безнравственный абрис эпохи не должен вводить нас в заблуждение относительно предназначений человеческого разума.

Взлеты и искания духа, великие творения и открытия были характерны для китайской цивилизации этого смутного времени не в меньшей степени, чем для блистательных периодов ее истории. Может быть, они носили несколько иной характер, отличный от традиций духовных исканий предыдущих эпох. Может быть, именно эта реальная историческая ситуация обусловила их интровертность и проявляющуюся в этих поисках ярко выраженную интериоризацию реальности, причем не только внешней по отношению к субъекту творческих исканий, но и внутренней — его собственного духа, его сердца или, что для китайца то же самое, его самосознания¹⁵. Смутная эпоха оставила нам великие творения — свидетельства, и отнюдь не безмолвные, силы и величия человеческого духа.

Многие действующие лица этого смутного периода китайской истории, названные выше, стали и действующими лицами истории даосской книги. Почти каждый известный деятель той эпохи так или иначе был связан с даосским движением, даосскими сочинениями или теми, кто эти книги читал или почитал, — кто-то покровительствовал даосским последователям, приглашая их в свои резиденции или спонсируя создание даосских книгохранилищ, кто-то пытался сам следовать даосскому учению, изложенному в удивительных «книгах [из] пещер» (*дун цзин* 洞經), либо с почтением внимал посвященным в их тайны, кто-то, вдохновленный рассказами о даосских чудесах, в перерыве между государственными делами или дальними военными переходами писал проникновенные строки, наполненные обаянием даосского мироздания. Даосизм практически никогда, не считая нескольких очень непродолжительных периодов, не был государственной религией китайских империй, но в период Шести династий (III—VI вв.) он во многом определял духовную атмосферу того смутного времени.



Схема истинного вида горы Хошань

霍山
一名赤城

Китай, 1998, с. 148—164]. Приведенные даты сверсны с хронологическими таблицами из работы: [Цы юань, т. 4, с. 108—122]. М. Е. Кравцовой составлена обширная библиография по истории данного периода [Кравцова, 2001, с. 277—278].

¹⁵ Тезис об интериоризации даосского ритуала был обоснован профессором Е. А. Торчиновым [Торчинов, 1993, 2, с. 192].

1.4. Ранние школы даосизма и появление первых внутриадаосских книжных коллекций

Одной из первых форм организованного даосизма считается школа Небесных наставников (Тяньши). У истоков этой школы, появление которой традиция датирует II в. н. э., стояли Чжан Лин (Чжан Дао-лин), его сын Чжан Хэн и внук Чжан Лу. Формирование школы Небесных наставников (Тяньши 天師) проходило на западе Китая, в области Шу (совр. Сычуань). Источники, появившиеся в период Шести династий, связывают зарождение этого движения с «новым пришествием» (*синь чу* 新出) Лао-цзы и «откровением», которое тот даровал своему преемнику на земле Чжан Лину (Чжан Дао-лину) [Торчинов, 1993, 2, с. 3—172; Чэнь Го-фу, с. 330—351; Офути Ниндзи, 1991, с. 136—159, 309—406]. Официальная китайская историография зафиксировала появление школы Тяньши уже в «Истории Поздней Хань» (Хоу Хань шу. «Жизнеописание Лю Яня») [XXIII, изд. 105, с. 937а—939а]. Позже и сами даосы напишут о ранней истории Тяньши:

В годы правления ханьского Шунь-ди [126—144] Высочайший [владыка] выбрал посланника [на земле, чтобы тот] умиротворил и исправил [тлетворное] правление Шести небес, разделил истинное и ложное и заставил сиять дыхание-ци высших Трех небес. В первый день пятой луны первого года Хань-юань под знаками *жэнь-у* [142 г.] Высочайший Старый владыка в каменной пещере гор Цюйтин области Шу передал Чжан Дао-лину [новое учение]... Он нарек Чжана 'Наставником в законе Трех небес' (*сань тянь фа-ши*)... и даровал ему Дао-Путь Правильного единства и величия, скрепленного клятвой... [Он повелел Чжан Дао-лину] искоренить чрезмерности (неправильный ритуал. — С. Ф.), возвратиться к простоте и вернуться к истинному. Чжан Дао-лин по праву наследника получил истинные книги-основы Высочайшего, а также установления, кодексы и правила... Чжан Дао-лин заключил союз [с небесными божествами] из Трех канцелярий, управляющих Небом, Землей и Водой, а также с божествами-генералами — правителями судеб, [поклонившись] извечно следовать правильным методам Трех небес: не позволяется с помощью заклинаний держать людей в невежестве; простые люди не должны предаваться «порочным жертвоприношениям» (*инь сы*) в честь чужих божеств; нельзя, чтобы нави питались [жертвенными] едой и питьем; наставник не принимает деньги [от ученика]; не позволяется предаваться пороку и воровству; когда излечивают недуг, нельзя пить вино и есть мясо; только в пять ритуальных дней *ла* простой народ может приносить жертвы [умершим] предкам, отцу и матери, а в восьмой день второй луны — божествам очага и земли [ДЦ 876, изд. 1: 6а; Чэнь Го-фу, 1985, с. 312].

Хотя в движении Небесных наставников знали и почитали традицию, но эта традиция не имела формы книги, а те немногие ранние сочинения Небесных наставников, которые мы знаем, вызывают целый ряд вопросов в отношении их аутентичности¹⁶. Подлинная история даосской книги — хорошо доку-

¹⁶ Общая история школы Небесных наставников отражена в труде Чжан Цзи-юя [Чжан Цзи-юй, 1990]. Частные вопросы, связанные с некоторыми историческими этапами этой школы и письменными памятниками, почитаемыми последователями учения Небесных наставников, рассматриваются в работах: [Головачев, 1996; Mather, 1979; Bokenkamp, 1997, p. 29—229; Kleeman, 1998; Maeda Shigeki, 1995; Жао Цзун-и, 1991; Ян Лянь-шэн, 1992; Daoism in history; Ван Цзун-юй, 1999; Вэй Ся, 2000]. О ранней школе Небесных наставников, ее истории, ритуальной практике и письменных памят-

ментированная, подтверждаемая синхронными источниками и верифицируемая тем материалом, который мы находим в сохранившемся до нашего времени Даосском каноне, эта история начинается позже. Начало ее относится ко второй половине IV в. и связано с даосской школой Шанцин.

Тао Хун-цзин — один из первых исследователей истории этого даосского движения — уже в конце V в. засвидетельствовал, что Шанцинская книжная коллекция появляется на юге Китая в середине 60-х гг. IV в. Мы точно знаем первоначальные границы распространения этих книг — столичный город Цзянькан и предгорья Маошань (юго-восток совр. пров. Цзянсу). Известна и точная дата начала истории этой книжной коллекции — четвертое число первого лунного месяца 364 г. [ЧГ, цз. 19: 9b: 5; ЧГ, цз. 19: 2b: 2—6]¹⁷. Тао Хун-цзин фиксирует и предысторию появления этого книжного собрания, относя ее пятью годами ранее — в третий год *Шэн-пин* (359) [ЧГ, цз. 1: 2a: 7]. Именно тогда, согласно Тао Хун-цзину, небожители впервые «посетили» Ян Си, первого «получателя» шанцинских книг.

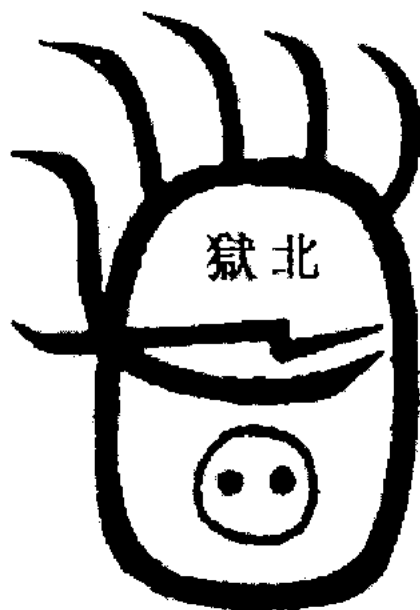
Примечательно, что в этих же районах Китая еще до Шанцин были широко распространены религиозные книги, которые почитали, бережно хранили и передавали последователи даосского учения Тайцин (учение Великой чистоты). Многие сочинения этой традиции считали «письменами Трех августейших» (*Сань хуан вэнь*), а потому данное религиозное сообщество также стали называть школой Трех августейших¹⁸.

никах см. пионерские исследования на западных языках: [Cedzich, 1987; 1993; Nickerson, 1996; 1997; 2006; Verellen, 2004; 2005; Seidel, 1988]. Общий обзор, который подводит итог современному уровню изучения ранней истории этой даосской школы, см. в: [Kleeman, 2007; Daoism Handbook, p. 134—164, 256—308].

¹⁷ В «Чжэнь гао» встречается и другая дата — 365 г. [ЧГ, цз. 20: 12a: 3], которую повторяют некоторые исследователи. Объяснение этих разночтений также находим у Тао Хун-цзина: именно с 364 г. Ян Си стал «встречаться» с Вэй Хуа-цунь, которая, как гласит традиция, передала ему основной корпус сочинений Шанцин, а вот с 365 г. связана первая «встреча» Ян Си с другим небожителем — средним братом из рода Мао (Дин-лу) [ЧГ, цз. 19: 2b: 7—9].

¹⁸ Школа Трех августейших исследована крайне слабо, первый опыт реконструкции некоторых тенденций в ее историческом развитии отражен в трудах Офути (Обути) Ниндзи и П. Андерсена [Офути Ниндзи, 1964, с. 277—343; Andersen, 1994]. Кроме того, исследования профессора Е. А. Торчинова дали уникальную возможность позна-

符形真嶽北



Формула-амулет для странствий
по Северному пику

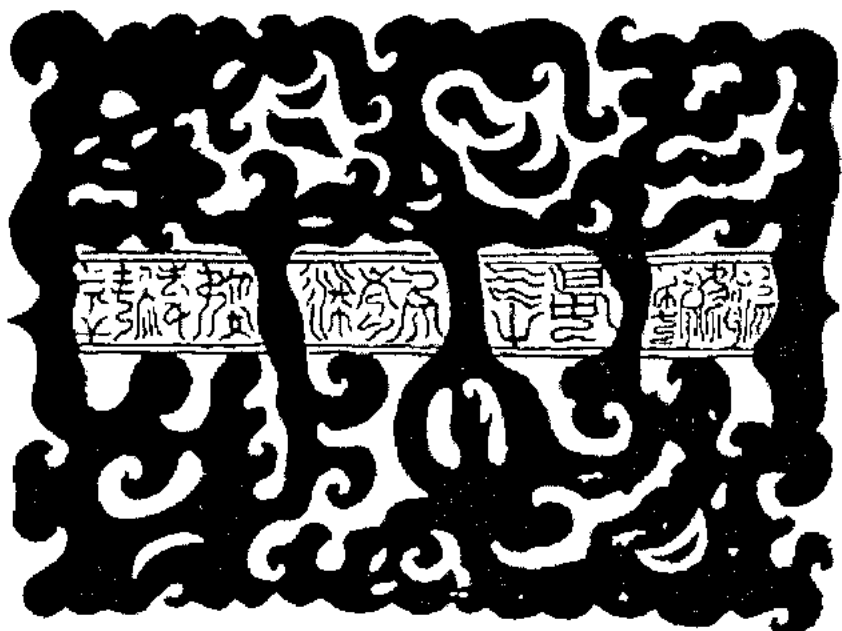


Схема истинного вида горы Жэнь-няо

Начало истории школы Трех августейших связывается с именем Бао Цзиня — фигурой достаточно темной. О нем известно лишь то, что он был наставником Гэ Хуна (ок. 283—363) и учителем Сюй Мая (ок. 300—348), старшего брата шандинского патриарха Сюй Ми (303—373?)¹⁹. Даосские источники указывают на несомненную роль Гэ Хуна в сохранении письменного наследия школы Трех августейших [ЮЦЦЦ, цз. 6; Ofuchi Ninji, 1979, p. 264]. О книгах этой традиции упоминает девятнадцатая цзюань внутренней части (*нэй пянь*) «Баопу-цзы», в которой зафиксирована большая книжная опись, открывающаяся сочинением «Внутренние письмена Трех августейших» (*Сань хуан нэй вэнь*) [Торчинов, 1999, I, с. 300]. В дальнейшем каталог собрания «Сань хуан вэнь», включающий 13 свитков различных сочинений, будет зафиксирован в сочинении «Тай-шан дун шэнь сань хуан и» [ЯГ 802, ДЦ 565, с. 5а—b; Чэнь Го-фу, 1985, с. 73—74]²⁰. К сожалению, книги Трех августейших очень рано

комитесь с работой Гэ Хуна «Баопу-цзы», отразившей элементы мировосприятия последователей учения Трех августейших [Торчинов, 1999, I].

¹⁹ Сведения о Бао Цзине находим в «Цзинь шу» в главах, посвященных Гэ Хуну и Сюй Маю [ЦШ, цз. 72, с. 586b; цз. 80, с. 648b], а также в «Тай-пин юй лань» [ТПЮЛ, цз. 666], и «Юнь цзи ци цянъ» [ЮЦЦЦ, II, цз. 106: 731c—732a]. В «Юнь цзи ци цянъ» его имя тесно связано с известным задолго до появления Шандинского и Линбаоского книжных собраний даосским сочинением «У-юэ чжэнь син ту» («Схема истинного вида Пяти пиков») [ЮЦЦЦ, II, цз. 79: 570b—571a]. На связь Бао Цзина с традицией Трех августейших указывал Офути (Обути) Ниндзи [1991, с. 546].

²⁰ Время создания данного сочинения не вполне ясно. Однако некоторые основания позволили Офути (Обути) Ниндзи заключить, что это сочинение эпохи Тан [Ofuchi Ninji, 1979, p. 257]. Ёсиока Ёситоё датирует его первой половиной VI в. (цит. по: [Офути Ниндзи, 1991, с. 275]). Тем не менее представленная в нем книжная опись отражает,

были утеряны (точнее, уничтожены), а потому мы не можем сказать, что же из сказанного о них в немногочисленных источниках является правдой, а что — вымыслом.

Похоже, однако, что Шанцинское книжное собрание, возникшее в тех же географических, социальных и культурно-исторических условиях, что и сочинения традиции Трех августейших, вобрало и отразило немало из идейного наследия, восходящего к этому даосскому направлению.



Верховное шанцинское божество Ди-и и его свита

С другой стороны, хотя мы и говорили, что учение Небесных наставников не имело собственной авторитетной книжной коллекции, однако это не значит, что представления, характерные для Тяньши, не повлияли на идейные основания сочинений Шанцин. Дело в том, что, когда в начале IV в. под ударами южных сюнну пали столицы цзиньской империи — Лоян и Чанъань, сотни тысяч северян, в первую очередь образованные чиновники и главы сильных домов, в поисках защиты от завоевателей устремились на юг страны. Вместе с северной служилой знатью на новые земли прибыли и священнослужители Небесных наставников, обслуживавшие духовные запросы своих хозяев. Последователи учения Чжан Дао-лина, имея сложившуюся религиозную организацию, стали активно подчинять и подавлять местные традиции шаманского комплекса, издавна игравшие ключевую роль в духовной жизни южных регионов [Yamada Toshiaki, 1995, p. 76—77; Maeda Shigeki, 1995, p. 59]. Пришедшие с севера главы сильных домов завладели основными рычагами власти в политической и экономической жизни Цзяннани, а последователи учения Чжан Дао-лина стали претендовать на главенство в духовной жизни китайского Юга. Местные жители вынуждены были приспособляться к новым усло-

с нашей точки зрения, ситуацию на конец V в., поскольку указания на тот же объем сочинений встречаются в ряде источников, хронологически соответствующих времени деятельности Тао Хун-цзина [Чэнь Го-фу, 1985, с. 73].

виям, в том числе и в религиозной сфере. Общественное положение южан стало напрямую зависеть от отношения к пришлой северной аристократии, а принадлежность к религии северных чужаков стала важнейшим мерилом лояльности к новым властителям. Религия начала играть определяющую роль в жизни общества в буквальном смысле этого слова. От религиозной ориентации зависело благосклонное отношение новых хозяев, а религиозная позиция и духовные связи стали, похоже, не менее важными, чем кровные, клановые или социальные. В такой ситуации учение Небесных наставников довольно быстро приобретает значительную поддержку со стороны знатных жителей южных земель. Именно они, как свидетельствует Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао», во второй половине IV в. объединяются в круг почитателей и первых хранителей книг Шанцин [Strickmann, 1977, p. 7; Kobayasi Masayoshi, 1995, p. 26]. В связи с этим мы вправе ожидать, что сочинения из Шанцинской книжной коллекции отразили какие-то представления, первоначально бытовавшие в среде последователей Небесных наставников.

Кроме того, Шанцинское книжное собрание, появившееся во второй половине IV в., стало одним из катализаторов создания других локальных даосских книжных собраний. Например, на рубеже IV и V вв. в том же регионе, где ранее бытовали сочинения Шанцин, стал формироваться еще один корпус даосских письменных памятников — Линбаоское книжное собрание, или Книги-основы Линбао (*Лин бао цзин*, что можно перевести и как канон Линбао), отразившие взгляды и представления, характерные для даосского учения Линбао (Духовной драгоценности). Обратим внимание, что школа Линбао формируется через несколько десятилетий после появления движения Шанцин, причем на той же территории и в тех же социальных группах китайского общества²¹.

Все это делает Шанцинское книжное собрание весьма привлекательным объектом исследования. У нас есть сведения о том, что ему предшествовало, как и о том, что возникло под его влиянием. В распоряжении исследователей имеется работа Тао Хун-цзина, посвященная истории книг Шанцин, причем написанная тогда, когда ее автор еще мог найти людей, которые знали о первых читателях и хранителях этих сочинений из рассказов своих отцов и дедов и у которых еще имелись их автографы в рукописи Ян Си. Главное же — до нашего времени дошла большая часть этого книжного собрания, оказавшего столь значительное влияние на различные составляющие китайской национальной культуры.

1.5. Книги земные и небесные: шанцинские представления о собственной письменной традиции

Собрание ранних сочинений школы Шанцин обычно называют «Шан цин цзин». Название это можно перевести по-разному — и «Книги-основы [из небесного дворца] Шанцин», и «Шанцинский канон», и просто «Шанцинские

²¹ Из немногочисленных работ, посвященных раннему линбаоскому движению, выделяются исследования М. Кальтенмарка [Kaltenmark, 1960], Офути (Обути) Ниндзи [Ofuchi Ninji, 1974] (эта фундаментальная статья была переиздана и на китайском языке: [Джаоань Жэньэр, 1998]), С. Бокенкампа [Bokenkamp, 1983; 1989; 1997, p. 373—438; 2007; Бо И, 1999] и Ямада Тосиаки [Yamada Toshiaki, 2000]. Этому же вопросу посвящена статья автора этих строк [Филонов, 2003, 4].

Книги»²². Тем не менее, понятие «Шан цин цзин» появляется позже основного корпуса шанцинских сочинений и не является устойчивой категорией ранних даосских библиографий. Для указания на весь корпус сочинений даосской школы Шанцин его впервые использует, похоже, Тао Хун-цзин в своей работе «Чжэнь гао», составленной в самом конце V в. Своим же закреплением это понятие обзано не столько традиции, сколько исследователям, прежде всего китайским.

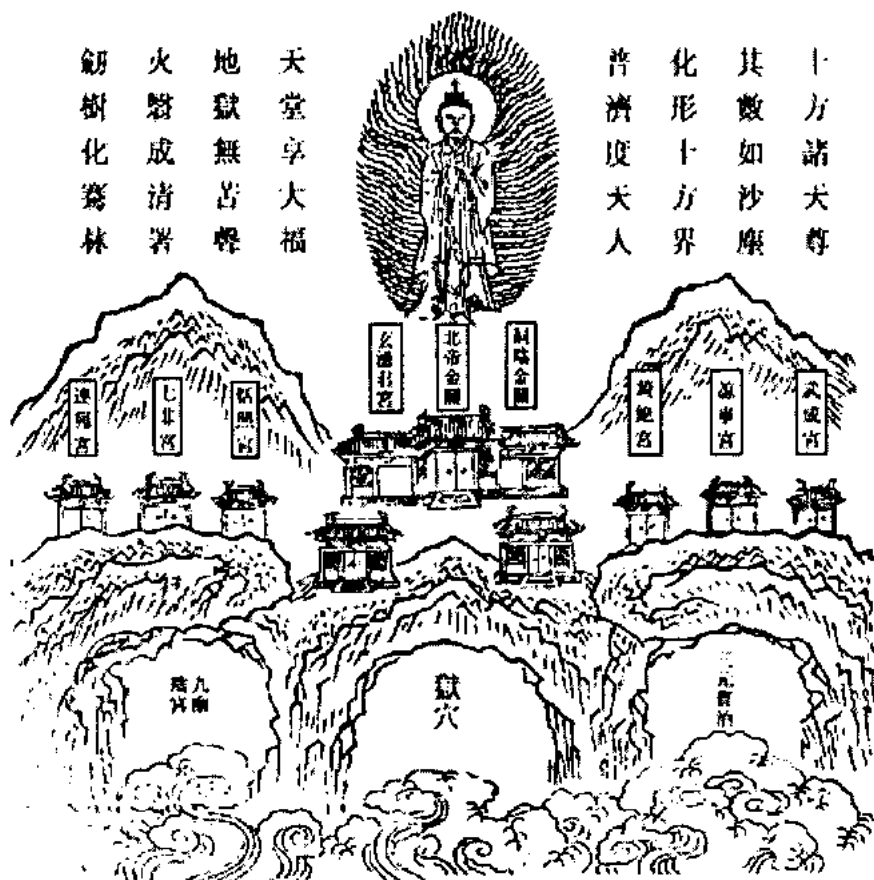
Когда речь идет об основном корпусе этой книжной коллекции, тогда традиция устойчиво использует выражение «Да дун цзин» — «Книги-основы [из] Большой пещеры». Это обозначение является регулярным уже на самых ранних этапах истории школы Шанцин, мы встречаем его во многих сочинениях IV—V вв., а со второй половины V в. оно входит и в базовый категориальный аппарат даосской библиографии.

В синологическом религиоведении ранние сочинения этой даосской школы не без оснований называют «шанцинским откровением» [Robinet, 1984]. Микаэль Стрикманн, в отличие от И. Робине, предпочитал термин «маошаньское откровение» [Strickmann, 1981], который мы не считаем адекватным. Шанцин и Маошань — это не разные названия одной традиции. Такое восприятие этих понятий было вполне оправданным для начальной стадии изучения шанцинского даосизма, когда и появились пионерские для своего времени работы М. Стрикмана и Е. А. Торчинова, зафиксировавшие такую оценку [Strickmann, 1977; 1979; 1981; Торчинов, 1993, с. 191, 192]. С тех пор, однако, прошло уже более двадцати лет, за которые накоплен такой огромный багаж знаний о даосизме, что он по необходимости требует корректировки многих ранее высказанных утверждений, в том числе и принадлежащих корифеям даологии. Шанцин и Маошань — это не разные обозначения одного и того же явления в истории китайской цивилизации, а, скорее, названия широкого даосского движения (Шанцин) и выросшей из него более «специализированной» (локальной) школы (Маошань). Движение Шанцин и школа Маошань, несомненно, близки. Тем не менее они различаются временем появления, ареалом распространения, равно как и другими особенностями. Заметим, что даосские источники и китайские исследователи никогда не ставят знак равенства между понятиями Шанцин и Маошань, что выражается и на вербальном уровне — первая традиция обозначается понятием *пай* 派 (*Шан цин пай*), а вторая — *цзун* 宗 (*Мао-шань цзун*). Как нам представляется, смешение этих двух понятий невольно произошло в работе «Мао шань чжи» («Сведения о горах Маошань») [МШЧ], составленной довольно поздно — лишь в XIV в., а затем стало повторяться у исследователей, опиравшихся на данный источник.

Встречающееся в исследовательской литературе обозначение книжного собрания этого движения как «Канон Маошань» или «Мао-шань цзин» не соответствует действительности, равно как и утверждение, что данная книжная коллекция утеряна [Духовная культура Китая, т. 1, с. 613]. Современный уровень изучения даосизма не подтверждает, что основополагающие сочинения этой школы называли «Каноном Маошань». Большинство письменных памятников из раннего книжного собрания школы Шанцин сохранились до нашего

²² Здесь и далее понятие *цзин* 經, используемое для обозначения письменных памятников даосской религиозной традиции, мы переводим двояким образом — либо как «книга-основа», либо словом Книга с большой буквы.

времени в составе «Дао цзана». Заметим, что и тезис, еще двадцать лет назад бытовавший в китаеведении как общепризнанная норма и утверждавший, будто каталоги даосских библиотек периода Шести династий после Гэ Хуна утеряны [Рукописная книга, 1988, с. 197], также, к счастью, опровергнут современными исследованиями даосских письменных памятников. В настоящее время научное сообщество располагает несколькими независимыми описями шанцинских рукописных книг периода Шести династий, отражающими состав нескольких локальных коллекций (библиотек) даосских религиозных сочинений, в том числе и школы Шанцин. Все это позволяет наметить пути реконструкции истории, состава и содержания Шанцинского книжного собрания с достаточно высокой степенью достоверности.



Даосская космографическая схема

Неизвестные нам авторы шанцинских книг нашли ту совершенную «золотую середину», поисками которой занимались — большей частью безуспешно — все лучшие умы китайского общества и которая позволила шанцинскому учению в равной мере удовлетворять и изысканным вкусам аристократов, воспитанных на тысячелетней книжной культуре, и интересам низов общества,

воспринимавших такие сочинения лишь как обереги, хранение которых «гарантировало» место в небесном царстве избранных.

Похоже, что в этом и кроется одна из причин популярности книг Шанцин. Появившись на юге Китая во второй половине IV в., шанцинские сочинения были первоначально известны лишь узкой группе последователей, связанных узами родства или дружбы. Проходит всего сто лет, и картина резко меняется — ряды последователей шанцинского учения ширятся, к ним обращаются даже августейшие особы. Ко второй половине VI в. шанцинские сочинения почитали не только в районах к югу от Янцзы, где они некогда появились, но и в северных царствах Китая. Об этом свидетельствует, например, созданная на севере Китая около 583 г. даосская энциклопедия «Тайное и наиважнейшее из Беспредельно высокого» (*У-шан би яо*) [УШБЯ]. Этот энциклопедический свод, первоначально включавший сто цзюаней в 288 разделах, в дошедшем до нас виде фиксирует около 760 цитат из различных даосских сочинений [Ofuchi Ninji, 1979, p. 254, 262; ДЦТЯ, с. 888—891], при этом около 60 % цитируемых сочинений — это выдержки из книг школы Шанцин [Ozaki Masaharu, 1995, p. 52].

Как мы уже заметили, эта книжная коллекция называлась в ранних источниках по-разному. Тем не менее Тао Хун-цзин недаром использовал для ее обозначения выражение «Шан цин цзин», или «Книги-основы [из небесного дворца] Шанцин». Это было связано с представлениями о строении мира, бытовавшими в даосской среде в то время. Небо мыслилось многоуровневым, и на одной из высших небесных сфер находился дворец небожителей Шанцин, или, если переводить буквально, дворец Высшей чистоты. С начала эпохи Тан эта область мироздания уже стала устойчиво восприниматься отдельной небесной сферой, поэтому за ней также закрепилось обозначение «небеса Высшей чистоты». Считалось, что в этом дворце (или на этих небесах) жили высшие небожители, которых называли Совершенными (*чжэнь-жэнь*). Там же, на этих высших небесах универсума, в нефритовых покоех и золотых чертогах хранились и потаенные книги, излагавшие тайные методы обретения долгой жизни.

Это новая для даосского организованного движения деталь²³. Последователи шанцинского учения признавали существование «прежде небесных» книг, т. е. сочинений, которые были созданы в незапамятные времена и хранились на небесах, попадая в мир людей лишь в должное время. Шанцинские сочинения пестрят указаниями на существование небесных книгохранилищ и содержат многочисленные списки собранных в них сочинений (например: [ДЦИШ, цз. 2: 4a—5b]).

Из небесных книгохранилищ сочинения время от времени попадали на землю. Это случалось, когда обитатели Иного мира решали спуститься с небес и даровать эти книги достойным жителям подлунного мира. Соответственно,

²³ Заметим, что такое восприятие книги является новым лишь для организованного даосского движения, но не для китайской культурной традиции. Такой тезис первоначально отсутствовал в нашей книге и был подсказан при ее обсуждении М. Е. Кравцовой, которой автор этих строк выражает свою самую искреннюю признательность. Дальнейший анализ имеющейся литературы, особенно полно представленной на китайском языке (см., например: [Сунь И-пин, 2000; Гоу Бо, 2003; 2008; Чэнь Цзин, 2003]), полностью подтвердил правоту многоуважаемой Марины Евгеньевны.

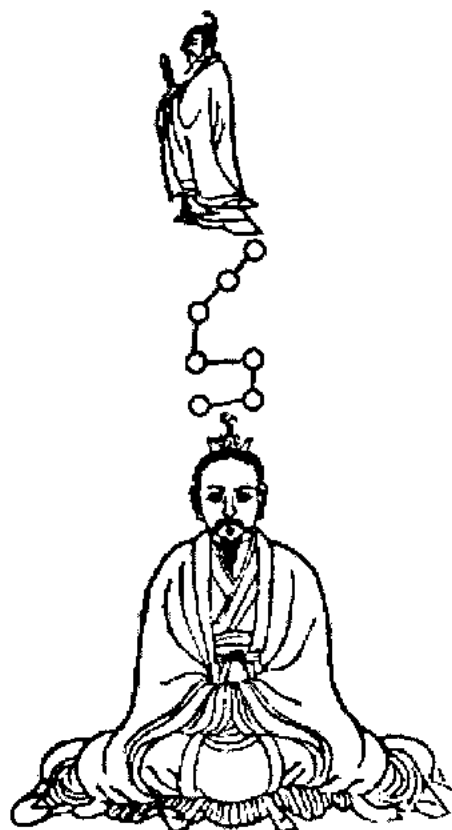


Схема даосского созерцательного упражнения

любая книга на земле имела свой аналог на небесах и, при необходимости, всегда могла быть восстановлена, т. е. повторно передана, если на то будет воля свыше. Иначе говоря, даосская традиция однозначно и непрерываемо утвердила принцип, известный и отечественной литературе, — «рукописи не горят». Но если мы рассматриваем эту идею скорее как метафору неустойчивости духовных исканий, то для даосов это метафора неустойчивости творений Великого литейщика, в плавленном тигле которого претерпевают метаморфозы все осколки бытия, все за исключением Книги. Даосское самосознание воспринимает извечность Книги однозначно и безоговорочно, как непреложный закон жизни, соединяющий потустороннее с посюсторонним. Книга всегда была, есть и будет, ибо является «овеществленной вечностью», о чем с потрясающей определенностью говорят даосские источники: «...[высшие силы], используя учение, ниспослали письмена, используя краски и звуки, создали форму [книг]. Все это — трудно постижимые знания и методы, они возникли в должном месте и обрели славу» [ЮЦЦЦ, II, цз. 6: 31с].

Идея о надвременном и извечном характере письменного слова нашла свое отражение и на вербальном уровне — именно в шанцинских сочинениях закрепляется выражение *цзян шоу* 降授, буквальный смысл которого — «спуститься [с небес] и передать [книги]». Понятие же *тянь шу* 天書 'книги с небес', 'небесные книги' становится синонимом даосской книги вообще, а выражение *тянь гун* 天宮 'небесный дворец' мы постоянно встречаем в даосских библиографических сочинениях как обозначение не только императорских (закрытых) книгохранилищ, но и книжных собраний, хранящихся на небесах [ЮЦЦЦ, цз. 3—6; ДЦИШ, цз. 2: 1а—7а].

Представления о небесных книгохранилищах столь прочно вошли в китайский язык, что мы находим их не только у даосов. Например, в известном буддийском сочинении первой половины VII в. «Отдельное жизнеописание Фалиня» (*Фа-линь бе чжуань*) читаем: «В седьмой год эры *Тай-ши* (471 г.) даос Лу Сю-цзин, отвечая на вопросы императора Мин-ди, сказал, что книг-основ [и прочей] литературы [последователей] „школы Дао“ вместе с [различными] рецептами, заклинаниями, формулами-амулетами и схемами насчитывается 1228 свитков, но [из них] в общей сложности 1090 цзюаней известны в мире, [остальные же] 138 цзюаней все еще сокрыты в небесных дворцах» [ТГТ, т. 50, № 2051, с. 209]. В VI в. Чжэнь Луань также использовал подобные выражения,

когда цитировал известный ему каталог даосской библиотеки: «...книги-основы Шанцин (*Шан цин цзин*) в 186 свитках, из них 117 свитков уже известны в мире [людей]... а сорок сочинений в 69 свитках все еще не появились в мире» [ТГТ, т. 52, № 2103, с. 151; Меньшиков, 1988, с. 193—197].

Таким образом последователи шанцинского учения считали, что есть книги, которые реально существуют, но о которых люди могут даже не догадываться, поскольку они находятся в высших небесах универсума. В период Тан и, особенно, в период Сун эти представления уже входят в арсенал общедоосской книжной культуры, и в авторитетной даосской *лэй-шу* 類書 (энциклопедии), составленной в самом начале XI в., появляется одно из ключевых понятий этой концепции — *юнь цзи* 雲笈 ‘книжный короб («книжный ящик»), находящийся в облаках’, т. е. «книжный ларец, хранящийся в небесных райских чертогах, среди облаков»²⁴. В жизнеописании полулегендарной шанцинской первоначальницы Вэй Хуа-цунь сохранился фрагмент, который дополнительно проясняет представления об этих небесных книгохранилищах. Один из небожителей, чтобы достать книги из такого «книжного короба», сначала приказал своим девам-прислужницам «разогнать облачную дымку», а затем уже смог открыть ларец и достать нужные книги [ТПГЦ, цз. 58, с. 356].

Последователи учения Шанцин стали, соответственно, не только поклоняться этим небесным Совершенным, но и глубоко чтить связанные с ними книги. Понятие «Совершенный», или *чжэнь-жэнь*, принятое в шанцинском религиозном сообществе для обозначения небожителей высшего ранга, было известно китайской культуре и прежде. Например, мы встречаем его уже в «Чжуан-цзы» [гл. 6], где оно прилагается к даосскому философу и читается как «истинный человек, вернувшийся к своей изначальной природе и ставший самим собой» [Позднеева, 1967, с. 161—162]. Считалось, например, что такие люди могут седлать луч и перемещаться на нем с огромной скоростью, что они

²⁴ В данном случае мы ведем речь о даосской *лэй-шу* (энциклопедии) «Юнь цзи цзи цян» 雲笈七籤. Название этого свода переводят по-разному и не совсем удачно, что, впрочем, вызвано объективными причинами — синология только-только приступает к изучению даосских представлений о «небесных книгах» и той лексики, с помощью которой они выражаются. В выражении *юнь цзи* 雲笈 слово *юнь* указывает не на предмет, из которого сделан такой «короб», а на место, где он находится. Выражение *цзи цян* 七籤 обозначает стандартную даосскую систему классификации книг по семи отделам. Книги, входившие в каждую из рубрик, выделялись особой биркой (*цян* 籤), выполняющей роль корешка. Обычно желтого цвета, эта бирка выступала за край книжного футляра и указывала, книги какой рубрики хранятся в данной стопке. Поскольку в даосской библиографической классификации основных рубрик насчитывалось семь, постольку и бирок-ярлыков было тоже семь. Именно они выполняют функцию рубрикации, классификации собранных в этом «коробе» книг. Соответственно, название «Юнь цзи цзи цян», по нашему мнению, означает примерно следующее — «Книги, классифицированные по семи отделам из книжного ларца, что хранится в небесной облачной дымке». Наш вариант косвенно подтверждает и то, что Л. Н. Меньшиков, тонкий знаток китайской книжной культуры, в целом положительно отзывался о переводе названия другого даосского энциклопедического свода, построенного по подобной схеме, — *Сань дун чжу нан* 三洞珠囊, — как «[Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер». Заметим, что выражение *сань дун* в названии упомянутого книжного свода — это тоже термин даосской библиографии, он указывает на три основных отдела внутридаосского книгохранилища [Филонов, 2003, 2, с. 25—29].



Даос возносится во дворец
небесного правителя

обладают многими чудесными качествами, недоступными простым людям [Позднеева, 1967, с. 194]. В шанцинских сочинениях понятие *чжэнь-жэнь* получило новую акцентуацию — оно стало обозначать особую группу небожителей, находящихся на более высокой ступени небесной иерархии, чем простые *сяни*.

В использовании старого термина заметны и новые иерархические коннотации — соединившись с космографическим понятием Шанцин (название небесного дворца или сферы), выражение *чжэнь-жэнь* стало не просто коррелировать с известными ранее категориями, но и противопоставляться им.

Шанцинская доктрина стала утверждать, что Совершенные обитают на небесах, которые являются несоизмеримо более высокими и «чистыми», чем сфера Тайдин (Великой чистоты) — обитель небожителей, которым поклонялись ранее в южных регионах Китая. Субстанция же Совершенных из сферы Шанцин мыслилась еще более тонкой и эфирной, чем у обычных *сяней* [Strickmann, 1977, p. 9]. Такой подход позволил провозгласить учение шанцинских небожителей наиболее совершенным и утонченным, а книги, составившие Шанцинское книжное собрание, — самыми важными сочинениями о восхождении по Дао-Пути.

Недаром сочинения из раннего Шанцинского книжного собрания обычно начинаются с утверждения тезиса о небесном происхождении книг Совершенных. В этом отношении, например, очень характерен фрагмент, объясняющий появление сочинения «Огненный колокольчик из расплавленного золота»²⁵ (*Лю цзинь хо лин* 流金火鈴):

Эта [книга] — квинтэссенция Девяти звезд [Северного Ковша]. По-другому она зовется Круглым сиянием и Величественной печатью Высочайшего. Она появилась раньше Девяти [изначальных] небес. Когда дыхание-ци сконцентрировалось, тогда она обрела вид письменных знаков (*вэнь* 文), свет которых ярко пылал. [Это] сияние озаряло все десять сторон [мира] и чистейшим светом сверкало над головою Высочайшего. Через десять тысяч лет [это сияние], превращения претерпев, явило себя как чудесная формула-амулет (*шэнь фу* 神符) Пяти [огненных] колокольчиков. Затем эта формула-амулет чудесным образом снизошла (*сюань цзян* 玄降) Небесному владыке-повелителю [дворца] Тай-вэй, который с ее помощью устранил и к порядку призвал духов-призраков всех пределов небесных [ЦДЯГ, с. 8а: 9—8b: 2].

²⁵ «Огненный колокольчик из расплавленного золота» (*Лю цзинь хо лин* 流金火鈴). — Строго говоря, это не собственно книга-основа (*цзин* 經), а текст, относящийся к категории «формул-амулетов» (*фу* 符). Даосские сочинения этой категории являются не просто графическими изображениями с магическими или экзорцистскими свойствами, это — символические рисунки, сопровождаемые значительным по объему текстом, объясняющим функции, способ написания и использования такой формулы-амулета.

Космическое значение шанцинских сочинений подчеркивала и Вэй Хуацунь, полулегендарная первоначальница школы Шанцин, когда разъясняла своему земному ученику Ян Си чудодейственную силу потаенных даосских книг: «Ты постигаешь Дао-Путь Чудесных и Совершенных. Он хранится наверху, во дворцах, в пустоте находящихся (т. е. на Небесах. — С.Ф.), в покоях нефритовых» [УШБЯ, цз. 6б: 5а: 9—10].

Примечательно, что самосознание шанцинской культуры, по большому счету, не считало свое письменное наследие творением божеств. Великие боги мироздания появились позже этих книг и сами постигали по ним искусство метаморфоз Сокровенного. Созданные из чистейшего дыхания небес, эти книги родились самоестественно (*цзы жань* 自然), без чьего-либо участия. Их никто не записывал, они вдруг и сразу — спонтанно, сами собой — стали видны в небесном пространстве (*цзы жань цзянь кун* 自然見空). Первоначально именно небесный эфир служил для них тем же, чем были бамбуковые планки, шелк или бумага для изобретенных много позже земных книг. Тезис о естественном происхождении потаенных книг повторяется в даосских источниках регулярно, причем примерно в одних и тех же выражениях: «Небесные книги появились вдруг и сразу, их иероглифы были размером с *чжан*²⁶, они сами собой явились в небесном пространстве» [ЮЦЦЦ, цз. 7: 6б: 3:]. В «Юнь цзи ци цян» специально подчеркивается, что это совсем не те книги, которые ведут свое начало от изобретателя письменности, известного китайской легендарной истории, у них — иная природа и совершенно другое происхождение: «Ведь эти самоестественные небесные книги никак не связаны с тем, что создал Цан Цзе²⁷» [ЮЦЦЦ, цз. 3: 2б: 9].

Сочинения из Шанцинского книжного собрания постоянно указывают, что первые потаенные даосские книги были созданы прямо на небосводе из ослепительно сияющего дыхания-*ци* в самом начале творения мира. Примером может служить один из фрагментов сочинения «Чжэнь гао» («Поучения Совершенных»), в котором описана встреча первого земного получателя «шанцинского откровения» Ян Си с госпожой Ван, спустившейся к нему из небесного дворца Пурпурно-мельчайшего (*Цзы-вэй Ван фу-жэнь* 紫微王夫人). Когда Ян Си стал расспрашивать свою титулованную гостью о происхождении шанцинских книг, то узнал, что они были созданы в ту эпоху, когда только-только начали проявляться Пять цветов [ЧГ, цз. 1: 8а:10—8б: 1]. Появление же Пяти цветов — это и есть время создания привычного человеку мира, начальная точка космогенеза, который воспринимался в духовной культуре Китая прежде всего как культурогенез.

По этой причине первые даосские книги шанцинская традиция устойчиво называет небесными книгами (*тянь шу* 天書). Было у них и другое название — письмена Восьми союзов (*Ба-хуэй* 八會之文) [ЧГ, цз. 1: 8б: 4; ДЦИШ, цз. 2: 18а: 4], что связано с особым характером таинственных знаков, которыми они были записаны. Это, как разъясняла все тому же Ян Си небожительница Ван, самые совершенные книги, начало начал для всех письмен, исток всех светосносных знаков [ЧГ, цз. 1: 8б: 8—10].

²⁶ Ч ж а н — мера длины, китайская сажень, в настоящее время равняется 3,33 м.

²⁷ Ц а н Ц з е — культурный герой китайской мифологии, считается изобретателем письменности, справку о нем см. в: [Рифтин, 1990, с. 587].

Еще одно традиционное для шанцинской культуры обозначение самой первой формы ее письменного наследия — парящие в Небе книги (*фэй тянь чжи шу* 飛天之書) [ЧГ, цз. 1: 8b: 2], ибо они появились, как считалось, не на земле и не на бумаге. Их письменна явили себя в виде ослепительного света на небесах. Созданные из чистейшего *ци*, они мерцали в небесной выси и озаряли все вокруг до самых последних пределов, плаывая по первозданному небосводу.

Для обозначения этих книг ранняя даосская религиозная традиция регулярно прибегала и к выражению *лин шу* 靈書 [УШБЯ, цз. 24: 3b: 3; ДЖЦ, цз. 2: 55b: 3] или к его варианту *лин чжан* 靈章 [ЮЦЦЦ, цз. 6: 1a: 7]. Понятие *лин* 靈 является одним из наиболее частотных в тезаурусе древнекитайской философской мысли. Оно активно используется как в концепциях мировоззренческого характера, так и в системах, имеющих прикладное значение (например, в традиционной китайской медицине). Тем не менее категория *лин* до сих пор остается одной из наиболее темных в понятийном аппарате китайской идеологии. В даосском религиозном тексте мы понимаем ее как «Небесный дух», «дух Небес» или «одухотворенный Небом». Соответственно, выражение *лин шу* мы переводим как «книги Небесного духа», или «Небом одухотворенные книги», а *лин чжан* — как «печати-узоры Небесного духа», или «Небом одухотворенные печати-узоры».

Второй этап в истории небесных книг, как ее воспринимало самосознание шанцинской культуры, связан с их дешифровкой и фиксацией их текста понятными письменными знаками. Считается, что все это сделали великие божества мироздания, которых последователи шанцинского учения созерцали в ходе выполнения медитативных упражнений и к которым обращались в своих молитвах.

Как утверждают шанцинские сочинения, через много тысяч лет после своего появления небесные книги были наконец явлены божествам, причем дарованы особым, чудесным образом — «переданы сокровенно» (*сюань шу* 玄授) или «ниспосланы сокровенно» (*сюань цзян* 玄降). Вот, например, как эта идея запечатлена в ранней шанцинской «[Книге-основе] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй пэй цзинь дан* 玉珮金鑑):

...И вот появилась черная птица. Она летела и держала в клюве пурпурную книгу, составленную в Нефритовом флигеле (стандартное для шанцинских сочинений обозначение жилища небесных божеств. — С.Ф.). Пролетев по небу, она опустилась и чудесным образом передала (*сюань шу* 玄授) ее Небесному царю (*Тянь-ван* 天王) и Великому повелителю (*Тай-ди* 太帝). После этого оба владыки вместе совершили очистительный ритуал (*чжай* 齋)... и записали [ее текст], назвав его «Золотой книгой [владыки] Великого предела о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй пэй цзинь дан тай цзи цзинь шу* 玉珮金鑑太極金書) [ЮПЦД, с. 1b: 1—2]²⁸.

Записанные с эфирных оригиналов, мерцающих огромными сияющими знаками на небосводе, даосские книги на этом этапе своей легендарной истории, как она виделась в раннем шанцинском сообществе, передавались лишь божествам, которые по ним постигали высшие знания. В «Книге-основе о Трех

²⁸ Краткий список сочинения, процитированного выше, повторяется и в энциклопедии «Юнь цзи цзи цян», где в том же фрагменте фигурирует уже не «черная птица» (*цин пiao* 青鳥), а «черный ворон» (*цин у* 青烏) [ЮЦЦЦ, цз. 51: 11a: 6].

схемах Небесных застав» (*Тянь гуань сань ту цзин* 天關三圖經) находим очень характерное описание этого этапа легендарной истории шанцинского письменного наследия:

Эту драгоценную книгу постоянно хранил в тайне как сокровище Великий владыка-повелитель (*Тай-ди-цзюнь* 太帝君). Затем он передал ее Небесному владыке-повелителю (*Тянь-ди-цзюнь* 天帝君). Небесный владыка-повелитель передал ее Высшей изначальной владычице Южного предела (*Нань-цзи шан юань-цзюнь* 南極上元君). Высшая изначальная владычица Южного предела передала ее Небесному владыке-повелителю [дворца] Тай-вэй (*Тай-вэй тянь-ди-цзюнь* 太微天帝君). Небесный владыка-повелитель Тай-вэй передал ее Совершенному-мудрому владыке Золотых врат (*Цзинь цюэ шэн-цзюнь* 金闕聖君). Совершенному-мудрому владыке Золотых врат вручил ее [небесному] канцлеру — владыке Цин-гуну, Отроку-в-Зеленом (*шан сян Цин-тун-цзюнь* 上相青童君) [УШБЯ, цз. 32: 7b: 8—8a: 1].

Знаки, которыми божества записали эти рожденные на Небесах послания, походили, как считалось, на ранние исторические формы иероглифов, а потому, говоря о таких книгах, даосская традиция называет их «облачными знаками-письменами» (*юнь чжэуань* 雲篆) и «печатами-узорами дракона и феникса» (*лун фэн чжи чжан* 龍鳳之章) [ЧГ, цз. 1: 8b: 4]. Поскольку их текст был зафиксирован великими небожителями глубокой древности, постольку, упоминая такие книги, шанцинская традиция нередко присоединяет к их названиям имена тех, кто некогда хранил их в своих небесных чертогах. По этой причине они нередко называются «книгами Августейших» (*хуан вэнь* 皇文) [УШБЯ, цз. 49: 5b: 5] или «книгами высших Совершенных и Августейших Единственных» (*шан чжэнь хуан и* 上眞皇一) [УШБЯ, цз. 49: 5b: 5].

Если «парящие книги» появились сами собой из дыхания-ци Восьми союзов, то книги из «облачных знаков» и «печатей дракона и феникса» уже имели своих составителей. По этой причине даосские источники нередко используют для их характеристики стандартную лексику традиционной китайской библиографии, в частности, слова *чжэуань* 撰 или *шу* 述, с помощью которых вводят имя составителя или редактора сочинения [ЮЦЦЦ, цз. 7: 1a: 7; цз. 7: 3a: 6; ДЦИШ, цз. 2: 17a: 6; цз. 2: 18a: 3].

Таким образом, потаенные даосские книги, как считали члены шанцинского религиозного сообщества, были сотворены из чистейшего *ци* и яркого огненного света первозданного космоса. Затем стараниями высших божеств мироздания они обрели форму «облачных знаков-письмен» (*юнь чжэуань* 雲篆) и «печатей-узоров дракона и феникса» (*лун фэн чжи чжан* 龍鳳之章) [ЧГ, цз. 1: 8b: 4]. Тем не менее первоначальная природа этих книг — яркий огненный свет первозданного *ци*, из которого они некогда были созданы, — сохранилась в них навсегда. В учении Шанцин считалось, что увидеть и ощутить этот чудесный свет дано лишь тому, кто постигнет суть таких книг, надлежащим образом выполнив изложенные в них практические упражнения. Шанцинские сочинения постоянно указывают на это и регулярно упоминают этот свет как атрибут высших божеств, райских мест мироздания или обещают его как награду тем, кто вступил на стезю высшего Дао-Пути. Например, когда Вэй Хуа-цунь объясняла Ян Си значение одного из своих потаенных методов восхождения по Дао-Пути, она также обещала ему обретение этого чудесного света:

Когда тело [твое] станет прозрачно-чистым, а дыхание-*ци* — правильным, тогда Свет Совершенного (*чжэнь гуан* 眞光) изнутри [в тебе] воссияет, и все бесчисленные духи-божества, [что тебя населяют], чистотой звонкой наполнятся. Я с почтением великим это упражнение выполняла три года подряд, и вот, наконец, двадцать четыре отрока, что зовутся Светом ночи (*е гуан* 夜光), явились ко мне. И свет Сокровенного (*сюань гуан* 玄光) воссиял, самоестественно появившись... Обретя этот мой Дао-метод (т. е. книгу, излагающую потаенные даосские упражнения. — С.Ф.) и следуя девять лет по путям, в нем изложенным, тело [твое] светом воссияет, и взглядом проникать ты на десять тысяч ли сможешь... и отроки, что зовутся Светом ночи, в твои покои [с небес] спустятся [УШБЯ, цз. 66: 5b: 3—7].

Считалось, что этот чудесный свет изначального мироздания являет себя всем тем, кто постигает шанцинские методы совершенствования по потаенным книгам. Он появляется внутри самого даоса, наполняя его организм и заставляя его светиться изнутри. На это указывает, например, шанцинское сочинение под названием «Дао-метод о поисках *сяньского*» (*Цю сянь чжи дао* 求仙之道):

[Госпожа Сокровенного света, что на Луне пребывает], выпускает изо рта киноварно-красное дыхание-*ци*, что из наичистейшего *янского* света сотворено, и оно тело мое омывает — и изнутри из меня исходит, и вовне от меня распространяется. И вот уже облачные дымки двух цветов — желтого и киноварно-красного — друг с другом свиваются, переплетаются и, в пещеры [мои] проникая, всего меня сиянием озаряют. Госпожа же передает мне пурпурную книгу с киноварными иероглифами (*цзы шу дань цзы* 紫書丹字)... [УШБЯ, цз. 97: 18b: 5—7].

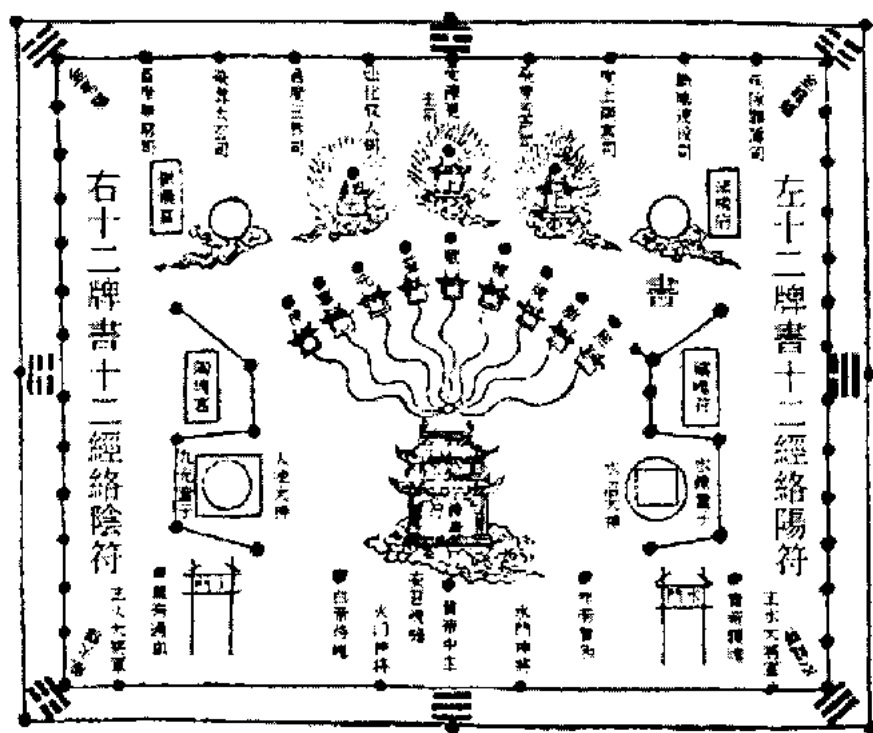
Потаенные даосские книги, обретая новую форму, получают и иной статус, иную квалификацию в даосской книжной культуре. Если «парящие книги» или «книги Восьми союзов» относятся к категории «небесных» (*тянь шу* 天書), то книги «облачных знаков» названы уже «чудесными книгами» или «книгами божеств» (*шэнь шу* 神書), поскольку их составителями были, как считалось, высшие небожители. Тексты же, записанные «печатами дракона и феникса», названы «земными книгами» (*ди шу* 地書), что указывает на возможность их бытования в подлунном мире [ЮЦЦЦ, цз. 7: 5a: 9—10].

При этом даже самые важные даосские сочинения, известные в мире смертных, считались в шанцинском учении, по большому счету, не оригиналами, а лишь копиями небесных книг. Об этом говорит, например, Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао», называя шанцинские сочинения не собственно книгами, а «следами» (*цзи* 迹). Последнее понятие, используемое в данном контексте, прекрасно объяснила И. Робине: «Книги, переданные Ян Си, являлись только лишь материальным выражением текстов, созданных из изначального *ци*, существовавшего еще до начала мира. Они были всего лишь “следом” или “отпечатком”... Как след не являлся предметом самим по себе, точно так же и книги-основы, которыми обладает человек, всего лишь отражение божественного прообраза» [Robinet, 1993, p. 23].

Именно поэтому Тао Хун-цзин, излагая историю шанцинских книг, явленных небожителями, говорит не просто о некоей формуле-амулете (*фу* 符), а называет ее «следом» формулы-амулета (*фу цзи* 符跡), что в данном контексте, конечно же, следует понимать как «земная копия небесного текста», «явленный список с небесного оригинала»: «И вот тогда он увидел, что “след” этой

формулы-амулета блистает и сверкает, и она совсем не похожа на те письмена, что в миру ходят» [ЧГ, цз. 19: 14а: 6—7].

Когда потаенные тексты были записаны божествами, они, собственно говоря, и обрели форму книги. В такой форме они стали храниться на небесах, во дворцах высших небожителей. Такого рода представления прочно вошли в исторические шанцинские сочинения и отражены в космографических описаниях из них. Шанцинская космография — это не просто перечисление небесных райских мест или чудесных дворцов высших иерархов Иного мира, это еще и библиографическая топография. Шанцинские письменные памятники свидетельствуют, что почти каждый небесный дворец воспринимался последователями этой даосской традиции и как книгохранилище [УШБЯ, цз. 21, 23].



Обустройство даосского алтаря традиции Линбао

По этой причине в шанцинском учении космографические категории являются, по большому счету, одновременно и библиографическими. Понятия, которые служат для обозначения дворцов в вышних мирах, могут легко и свободно использоваться в качестве названий шанцинских сочинений.

Считалось, что потаенные книги, хранящиеся в небесных библиотеках, были записаны особыми красными письменами. Эту форму божественных книг стремились повторить и на земле, отчего за даосским текстом прочно закрепляется обозначение *дань шу* 丹書 — «книги, написанные киноварью», или «записи киноварно-красными [иероглифами]». По этой же причине Тао Хун-цзин, объясняя правила написания даосских формул-амулетов, указывал:

При написании формулы-амулета следует начисто вымыться, а уж затем приниматься за дело. [Надо] стать лицом в ту сторону, которая соответствует текущему лунному месяцу, и, задержав дыхание, написать ее. Метод написания формулы-амулета следующий: прежде всего зеленой тушью обводят контур [рисунка] с четырех сторон, а затем киноварно-красной [тушью] пишут текст формулы внутри контура. Если же зеленой туши не найдется, достаточно будет только киноварно-красной [ДЧИЦ, цз. 3: 14а: 3—5].

С этой традицией даосской книжной культуры, выпестованной в школе Шанцин, связано и название популярного магического текста, позволявшего, как считалось, призывать шесть мужских божеств-охранителей, — «Формула-амулет Шести цзя, записанная киноварно-красными [письменами]» (*Дань шу фу* 六甲丹書符) [УШБЯ, цз. 27: 18а: 6].

Даосские рукописные книги, бытовавшие среди последователей учения Шанцин, также называли «записями киноварно-красным по желтому» (*дань шу хуан шан* 丹書黃上) [МТЦ, цз. 2: 17а: 7]. Это название обусловлено тем обстоятельством, что красные иероглифы (или стилизованные под иероглифы рисунки) наносились на шелк или бумагу желтого цвета. Об этом свидетельствует, например, неизвестный автор, который, разъясняя порядок написания одного из даосских магических текстов, указывал, что его следует «писать киноварно-красной [тушью] на желтом шелку, [а затем] носить на себе восемь лет», после чего к даосу непременно с небес «спустятся Совершенные люди» [УШБЯ, цз. 27: 11b: 4—6].

При определенных обстоятельствах, обусловленных календарными циклами, даосские книги и формулы-амулеты допускалось писать и на бумаге, но, как правило, тоже желтого цвета, отчего источники регулярно называют эти тексты объяснительно — «записи киноварью на желтой бумаге» (*дань шу хуан чжи шан* 丹書黃紙上) [УШБЯ, цз. 27: 11b: 2; цз. 88: 14b: 7].

В других случаях тексты писали на некрашеном белом шелку, однако иероглифы все равно должны были быть киноварно-красного цвета [УШБЯ, цз. 26: 7а: 5]. В связи с этим земные «копии» небесных книг также обозначали выражением *дань шу бай су* 丹書白素 — «записи киноварью на белой некрашеной ткани» или его вариантом — *дань шу бай цзэн* 丹書白縑 — «записи киноварью на белом шелку» [УШБЯ, цз. 25: 9а: 5; 27: 15а: 9].

Фрагмент из работы Тао Хун-цзина, сохранившийся в «Чжэнь гао», связывает такие книги прежде всего с учением Шанцин, обозначая их выражением *чжэнь вэнь* 眞文 [ЧГ, 8: 12b: 9]. Это выражение имеет двоякое прочтение. Первое его значение — «книги [небесных] Совершенных [людей]» — указывает на происхождение этих сочинений от высших небожителей, которых в шанцинском сообществе называли Совершенными. Второе его значение — «совершенные книги», «книги, излагающие совершенное учение» — дает оценку содержанию этих письменных памятников. Постепенно второе значение начинает замещать первое, и к VI в. выражение «киноварные книги и красные письмена» (*дань шу чи цзы* 丹書赤字) начинает использоваться как синоним понятию «совершенные книги» (*чжэнь вэнь* 眞文) и приобретает генерализованное значение, указывая вообще на любое сочинение, пользующееся высоким авторитетом среди членов даосского религиозного движения [УШБЯ, цз. 65: 9а: 9; цз. 66: 12b: 7].

Последователи шанцинского учения считали, что в небесных книгохранилищах потаенные книги охраняли особые служители — нефритовые девы и отроки (*юй тун юй нюй* 玉童玉女), а также божества-воители (*вэй шэнь* 威神) [УШБЯ, цз. 52: 12b: 6]. В зависимости от значимости, которую самосознание шанцинской культуры придавало тому или иному сочинению, менялось и количество его небесных охранителей — их могло быть и 30, и 3000. Считалось, что божества-охранители следят за явленными на землю книгами, оказывая благодеяния тем, кто бережно с ними обращается. С другой стороны, эти же божества наказывали тех, кто проявлял к даосским книгам небрежение. Особенно усердным последователям высшего Дао-Пути божественные создания могли являться и воочию, тем самым награждая их за ревностные труды. С ними, например, неоднократно встречался Ян Си, если верить тексту «Чжэнь гао», и от них же получал наставления, поучения и даже стихи (точнее, песни).

Считалось, например, что «Книгу-основу [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經) — самый авторитетный памятник из Шанцинского книжного собрания — в небесном книгохранилище охраняют по три тысячи нефритовых дев и отроков [СЦМК, цз. 3: 1b: 1—4]. Когда же Наставник передавал ее копию ученику, тот, согласно учению Шанцин, вместе с ней получал и ее божественных охранителей. Правда, количество нефритовых дев и отроков, присматривающих за «земной копией» небесной книги, значительно уменьшалось. Шанцинский кодекс V в. «Сы цзи мин кэ» говорит, что при получении «Книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзина*) к ученику переходят 24 нефритовых отрока (*юй тун* 玉童) из дворца Золотого рассвета (*Цзинь-чэнь* 金晨) и 36 нефритовых дев (*юй нюй* 玉女) из небесного дворца Западного цветка (*Си-хуа* 西華) [СЦМК, цз. 3: 1b: 10].

Девы из небесного дворца Си-хуа — очень частотный персонаж в сочинениях из Шанцинского книжного собрания. Впрочем, и сам дворец Си-хуа является весьма значимым объектом в шанцинских представлениях о своем письменном наследии. В религиозной доктрине этой школы значительное число методов духовного совершенствования было связано с «записью» собственного имени в реестры *сяней*-небожителей, которые хранились в этом вышнем дворце. Реестры небожителей составлялись на дощечках, сделанных либо из нефрита, либо из золота, а потому ранняя даосская традиция регулярно называет их «золотыми книгами» (*цзинь шу* 金書) или «[книгами] с нефритовыми письменами» (*юй цзы* 玉字). Эти выражения очень рано расширили свое значение и уже в сочинениях из Шанцинского книжного собрания понятия «золотые книги» и «нефритовые письмена» используются для обозначения любых даосских книг, содержащих наставления по высшему Дао-Пути и позволяющих стать *сянем*-небожителем.

В шанцинском учении с дворцом Си-хуа прочно связан и комплекс представлений о Си-ван-му 西王母. Нефритовые девы из Си-хуа — это, по сути, помощницы матушки-правительницы Запада, весьма почитаемой в шанцинском религиозном сообществе. Похоже, что последователями учения Шанцин любая небесная посланница воспринималась именно как ученица Си-ван-му (иногда — как ее дочь или родственница), что в образном языке шанцинских сочинений передавалось выражением «гостя из дворца Си-хуа». Недаром, например, в дневнике Ян Си сохранилась запись от 23 числа шестого лунного месяца (видимо, 365 г.), в которой он зафиксировал песню, спетую для него небесной феей. В этой песне небожительница рассказывает Ян Си о своих

странствиях по небосводу, есть в ней и характерные строки: «...Летающая колесница выехала из [дворца] Си-хуа, и я, удилами управляя, вмиг явилась пред тобой...» [ЧГ, цз. 4: 8b: 8].

Получение в услужение нефритовых дев и отроков свидетельствовало о признании заслуг даосского подвижника со стороны Иного мира и гарантировало ему обретение ранга *сяня*. Недаром, например, во фрагменте из «Книги-основы о Трех схемах Небесных застав» зафиксирована стихотворная молитва, которую шанцинский подвижник должен был возносить Великому повелителю (*Тай-ди* 太帝) — одному из высших божеств шанцинского учения. Среди просьб, обращенных к Тай-ди, звучит и данная тема:

Яркий светильник прошлые годы [мои] озаряет,
И свет расходящийся ярко сияет по всем сторонам мироздания...
[Высочайший], удила натянув, управляет парящим драконом
И назад обращает жизнь моей лета,
И [мне] возвращает облик младенца грудного,
И дарит он мне дев из [дворца] Си-хуа,
И отроков из Цзинь-чэня ко мне направляет...

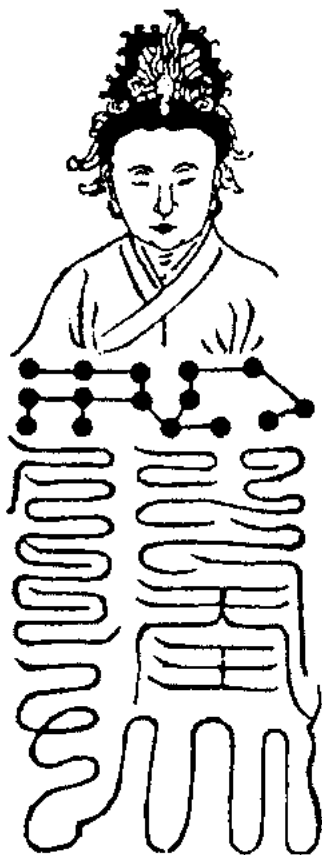
[УШБЯ, цз. 66: 6a:10—6b: 4]

Представления о высших небожителях, соединившись с концепцией «небесных» книг, в еще большей степени повысили статус сочинений из Шанцинского книжного собрания. Они наделили шанцинскую книгу особым смыслом, превратив ее в знак избранности и даже в своеобразный символ высшего покровительства. Соответственно, в школе Шанцин очень большое значение приобрели традиции хранения, чтения и передачи потаенных книг. Похоже, именно этот опыт дал последователям учения Шанцин возможность влиять на формирование общедаосского систематического книжного собрания, на его структурные и классификационные основания — в раннем Даосском каноне, появившемся во второй половине V в., сочинения именно Шанцинской книжной коллекции заняли почетный первый отдел хранения.

Глава II

РАННЯЯ ИСТОРИЯ ШАНЦИНСКОГО КНИЖНОГО СОБРАНИЯ

Ян Си, который считается первым земным читателем книг Шанцин, был принят в известном на юге Китая клане Сюй, породненном в нескольких поколениях с родом Гэ, из которого происходили Гэ Хун (ок. 283—363) и его предок Гэ Сюань (164—244), известный своим подвижничеством на стезе Дао. Именно для членов рода Сюй и были предназначены поучения шанцинских Совершенных. Ян Си переписывал полученные свыше наставления и передавал их Сюй Ми (303—373?), влиятельному придворному чиновнику, служившему правителям царства Цзинь и известному по своему второму имени как Сюй Му, а также его третьему сыну Сюй Хуэю (341—370?), нередко упоминаемому в источниках под молочным именем Юй-фу [ЧГ, цз. 19: 9b: 8—9]. Сюй Ми и Сюй Хуэй переписывали текст и распространяли рукописи среди ближайших родственников и знакомых. После 371 г., когда Ян Си сходит с исторической сцены шанцинского движения [ЧГ, цз. 20: 11b: 5], «передача» книг из небесного дворца Высшей чистоты прекращается. После смерти Сюй Хуэя (ок. 370) и Сюй Ми (ок. 373) легитимными хранителями шанцинских сочинений последовательно становятся Сюй Хуан-минь (361—429), сын Сюй Хуэя, и два представителя рода Ма (Ма Лан и Ма Хань), а затем, в результате интриг ученого отшельника (*цзюй-ши*) Лоу Хуэй-мина, часть сочинений оказывается в императорском книгохранилище, откуда они попадают к Лу Сю-цзину (406—477), знаменитому ученому даосу, кодификатору даосских сочинений и ритуала. Впоследствии, через ученика Лу Сю-цзина Сунь Ю-юэ (399—489), владельцем и трепетным хранителем рукописных книг традиции Шанцин становится Тао Хун-цзин (456—536), сумевший не только сделать опись этих сочинений, но и собрать многие собственноручные записи Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, вдохнув в них



Нефритовая дева Гэ-ин

новую жизнь [ЧГ, цз. 19—20; ДЦШ, цз. 2]. Тао Хун-цзин, кстати, принадлежал к роду, который был соединен родственными узами с кланами Сюй и Гэ на протяжении нескольких поколений.

2.1. Ян Си и начало истории шанцинских книг

Принято считать, что первые шанцинские сочинения были созданы молодым человеком Ян Си, которого, как гласят источники, на протяжении ряда лет в ходе ночных видений посещали небожители — Совершенные с небес (или из дворца) Высшей чистоты, передававшие ему свои наставления и поучения. По велению свыше, дабы люди узнали истинный Дао-Путь (Дао-Путь высших Совершенных, *шан чжэнь чжи дао* 上真之道) и потаенные методы с небес Шанцин, Ян Си скрупулезно «фиксировал» речи Совершенных, а затем распространял свои рукописи. Сочинения, записанные рукой Ян Си, водимой небожителями, предназначались для узкого круга избранных. Согласно полученным свыше указаниям, Ян Си передавал записи своему патрону и покровителю — придворному чиновнику Сюй Ми (303—373?), а также его младшему сыну Сюй Хуэю (341—370?). Сюй Ми и Сюй Хуэй переписывали текст и распространяли рукописи среди ближайших родственников и знакомых:



Даос в комнате для ритуалов выполняет созерцательное упражнение

...во второй год Син-нин цзиньского Ай-ди, прошедший под знаками *цзя-цзы* [364 г.], госпожа Южного пика Вэй [Хуа-цунь]¹ ... спустилась [с небес] и передала [совершенные книги-основы Шандин своему] ученику Ян [Си]², который имел чин *сыту* при Ланьеском князе³ и служил *шэ-жэнем* министерской канцелярии. [Госпожа Вэй] велела [Ян Си] переписать [их] канцелярским почерком *лишу*, дабы [затем] передать их *цзюйжунскому*⁴ Сюй [Ми], коменданту княжеских охранных войск, и его третьему сыну — чиновнику при подателе отчетов⁵ [Сюй Хуэю]⁶. Оба Сюя, в свою очередь, еще раз переписывали [их], а затем, предавшись совершенствованию на истинных путях учения, обрели Дао [ЧГ, цз. 19: 9б: 5—10].

¹ Госпожа с Южного пика Вэй (*Нань-юэ Вэй фу-жэнь* 南嶽魏夫人) — Вэй Хуа-цунь (ок. 251 — 334), считалась матроной школы Шандин и почиталась членами этого религиозного сообщества как Первая великая наставница (*и-дай тай ши* — 代太師) учения Шандин.

² Ян Си 楊羲. — Согласно «Чжэнь гао», Ян Си является первым земным получателем книг Шандин. В генеалогии, представленной в «Мао шань чжи», но во многом опирающейся на сведения из «Чжэнь гао», Ян Си называется вторым, после Вэй Хуа-цунь, наставником учения Шандин (*эр-дай сюань ши* 二代玄師). Он родился в 330 г., из жизни ушел после 371 г. В некоторых источниках из «Дао цзана» упоминается как Ян Си-хэ [ЯГ 1417; СТ 1428; ДЦ 1055]. Большая часть первых шести разделов «Чжэнь гао» составлена из записей, которые делал Ян Си, рассказывая о своих «встречах» с небожителями.

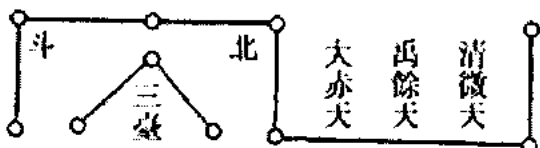
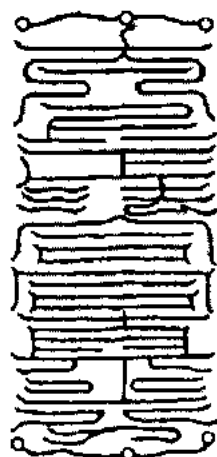
³ Область Ланье 瑯琊. — В период Шести династий ее центр находился на территории совр. пров. Цзянсу, к северо-востоку от Нанкина, в непосредственной близости от гор Маошань.

Ланьеский князь. — Сыма Юй, будущий восточноцзиньский император Цзянь-вэнь-ди (на троне 371—372), до вступления на престол получил титул князя Гуйци (область на территории совр. пров. Чжэцзян, центр был в районе города Шаосин) и князя Ланье, а впоследствии и звание *сян вана* — первого канцлера с титулом вана. Под титулом князя Гуйци он упоминается как покровитель буддизма и тонкий эстет [ЦШ, цз. 9, с. 71—72; Чэнь Го-фу, 1985, с. 33; Strickmann, 1977, p. 41].

⁴ Уездный город Цзюйжун 句容. — Находился на территории совр. пров. Цзянсу, примерно в 50 км от Нанкина.

⁵ Комендант охранных войск 護軍長史, чиновник при подателе отчетов 上計掾. — Тао Хун-цзин, а за ним авторы и других даосских сочинений (например, 45-й шандинский патриарх Лю Да-бинь в работе «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 10: 6б—9б]) именует деятелей раннего движения Шандин по названиям должностей, которые они занимали в мирской жизни. Сюй Ми последовательно называется Чанши («Комендантом», «Старшим помощником»), Сюй Хуэй — Юанем («Канцелярским чиновником»), Сюй Хуан-минь — Чэном («Помощником»).

⁶ Сюй Ми и Сюй Хуэй. — Сюй Ми родился в 303 г., а умер около 373 г. «Мао шань чжи» называет его третьим наставником школы Шандин (*сань-дай чжэнь ши* 三代真師). В работах Тао Хун-цзина он упоминается по второму имени — как Сюй Му. В даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» он упоминается под титулом, который получил в Ином мире, — *сяньский князь* (князь *сяней*) (*сянь-хоу* 仙侯), данный титул впервые был закреплен за ним в работе Тао Хун-цзина «Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных» (*Чжэнь лин вэй е ту* 真靈位業圖) [ЧЛВЕТ, цз. 1: 4а: 1; ЧГ, цз. 20: 12б: 1]. Сюй Хуэй — третий сын Сюй Ми. Он родился в 341 г., а умер около 370 г. В работах Тао Хун-цзина чаще всего фигурирует под детским именем Юй-фу. В даосской традиции, зафиксированной в «Мао шань чжи», считается четвертым шандинским Наставником (*сы-дай цзун ши* 四代總師).



維某年歲次某月朔某日某州縣宮觀弟子某
人奉命某年某月日時生行年幾歲誦經法信
奉詣
北極驅邪院
上清法師某君門下傳授
上清北極天心正法斗下靈文一部唯願救民
疾苦斷截妖精保安身命度厄延年海授之後
不敢不取
師曾安傳傳通無訛之人及持此觀求寶財遠
味人追輒敢有違背負其誤今依
法傳授師不得隱真出偽欺罔弟子某以身
謝天地三官若弟子違犯約背於師常
身處風刀萬劫不原上與七祖同受不赦惡道
件師今與師分金銀券資野盟約對
日月星辰為證一如
太上正法安科律令

真文契文式

以黃素，高一尺二寸，闊一尺八寸造。

Соглашение о союзе с высшими силами

Таким образом у истоков реального Шанцинского книжного собрания стоят три фигуры — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй. Тем не менее, Сюй Ми как будто лично не получал с небес каких-либо посланий, все указания небожителей ему передавал Ян Си. Сам Сюй Ми лишь активно участвовал в переписывании и распространении рукописей, полученных от Ян Си. Примечательно, что именно роль первого читателя и переписчика дала Сюй Ми возможность занять достойное место в генеалогии школы Шанцин — впоследствии он стал считаться третьим патриархом этого движения [МШЧ, цз. 10: 8a—8b].

Сюй Хуэй, так же как и Ян Си, неоднократно имел видения, во время которых он общался с небесными Совершенными. Тем не менее записанных его рукою сочинений было не так уж много, к тому же это были, как правило, короткие наставления, более излагающие личное, чем всеобщее.

Как засвидетельствовал в самом конце V в. Тао Хун-цзин, большая часть ранних сочинений Шанцин, собранных им, принадлежали именно кисти Ян Си:

Все то, что ныне сохранилось в мире из собственноручных записей Трех владык (т. е. Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй. — С. Ф.) — это более десятка отдельных книг-основ и жизнеописаний разного объема, большинство из которых записаны Сюй Хуэем, а также более сорока свитков (*цзюаней*) изустных поучений Совершенных, большая часть которых принадлежат кисти Ян [Си] [ЧГ, цз. 19: 9b: 10—10a: 1].

Иначе говоря, Тао Хун-цзин утверждает, что именно Ян Си стоит у истоков Шанцинского книжного собрания. Его вполне заслуженно можно назвать не только великим подвижником, но и блистательным литератором, чьи вдохновенные строки стали тем импульсом, который стараниями его последователей на стезе Дао вылился в широкий и бурный поток нового учения, удовле-

творяющего самым изысканным вкусом образованной элиты китайского общества и пестующего столь утонченные и «высокие» методы обретения долгой жизни, что даже августейшие особы считали за честь пригласить ко двору даосов, посвященных в тайны шанцинского учения, и ходить у них в учениках.

Похоже, что именно книги, столь чтимые участниками движения Шанцин, сыграли важнейшую и определяющую роль в успехе нового религиозного учения, соединяя знатоков и новичков, являясь зримым, осязаемым, привычным знаком приобщения к новому учению и тем элементом культуры, ценность которого, на других лишь конкретных примерах, уже многие века знала и пестовала китайская цивилизация.

Книга с глубокой древности воспринималась в Китае важнейшим средством хранения и трансляции культурного наследия, оставленного предшествующими поколениями. Слово в его письменной форме уже в чжоускую эпоху (по традиции: XII—III вв. до н. э.) считалось неким абсолютom, наделенным высшей истиной, и фраза Конфуция (551—479 до н. э.) «Я передаю, а не создаю» (Лунь юй, гл. 7 [СШУЦ]), фиксирующая данный подход, определивший удивительную стабильность культурного кода в Китае, во времена жизни первых шанцинских патриархов воспринималась, несомненно, аксиомой. Понятие *вэнь* 'письменное слово', столь хорошо известное китайской духовной цивилизации, коррелировало с изначальным космическим принципом — Дао и являлось синонимом культуры, гармонии, красоты, исконно присущих миру, что признавали не только даосы, но и вообще «люди культуры» (*вэнь жэнь*) — образованная в конфуцианском духе элита китайского общества. «Начало письмен человеческих — *вэнь* — исходит из Великого предела», — начинает свой великий трактат по поэтике Лю Се (465—522), указывая на извечность словесности, мыслившейся атрибутом той точки вне познаний и измерений, из которой «все начало быть, что начало быть», и однозначно утверждая тот принцип, который, по большому счету, и утверждать не надо было, ибо он витал в атмосфере китайской культуры уже многие столетия и лишь ждал случая быть сформулированным. «Словно куколка будущей прекрасной бабочки, расцвеченной самыми немыслимыми узорами, идея литературы изначалью пребывала в своем коконе — Великом пределе, когда мир как таковой еще не существовал»⁷.



Небесная дева передает даосу
свое дыхание-ци

⁷ Последняя фраза принадлежит не Лю Се, а профессору И. С. Лисевичу, однако она, по нашему мнению, как нельзя лучше объясняет главную мысль Лю Се и служит прекрасным парафразом на начальный пассаж из его трактата «Вэнь синь дяо лун» [Лисевич, 1979, с. 19].



Образец шанцинского потаенного текста

Осознание значимости и ценности письменного текста привело к формированию и достаточно эффективному функционированию целого пласта китайской культуры, связанного с книгой. Ориентация на письменный текст и использование даосизмом этих отработанных веками механизмов для распространения своих идей — все это дало убедительные и ошеломляющие результаты.

Связав появление доктрины с книгой, шанцинские патриархи, сами того, видимо, не осознавая, получили в свои руки отлаженный за многие века истории китайской культуры механизм сохранения и трансляции знаний. Именно письменный текст, появление которого как раз и знаменовало собой рождение движения Шанцин, дал возможность, опираясь на основополагающий для китайской культуры рационалисти-

чески понимаемый и одновременно сакрализированный пиетет перед Книгой, использовать традиционные методы для распространения своих идей и пополнения рядов своих последователей. Открытое провозглашение своих книг «небесными» также сыграло позитивную роль в распространении учения Шанцин, поскольку признание надвременного характера письменного текста и открытое отречение от авторства лежало в русле аксиомы Конфуция и, строго говоря, являлось ее типологическим аналогом — десекуляризованным прочтением императива Кун-цзы, ставившего акцент именно на передаче, а не на создании.

Разумеется, для реализации всех этих возможностей нужны были определенные условия. Одно из них — это, несомненно, талант литератора и мастерство каллиграфа. Вспомним, что понятие *вэнь* в эпоху великого Лю Се, которого отделяло от Ян Си всего лишь чуть более столетия, уже соотносилось не только с должным, но и с красивым. Слово, чтобы быть услышанным, должно было быть не только полезным, но и изящным. И в этом свете, видимо, следует оценивать и деятельность Ян Си. Да, время не донесло до нас его изысканного почерка, и имя его сокрыто под именами Совершенных с небес Шанцин. Но, видимо, в том и заключалась его харизма — стать великим настолько, чтобы быть невидимым; вести за собою, не называя своего имени; вещать, но словами Иного мира. Без великого дарования литератора вряд ли бы он смог говорить от имени Небес. Первое слово, чтобы повести за собой, требовало силы и выразительности истинного мастера слова. Слово, произнесенное от имени Совершенных, само должно быть совершенным. Сохранившиеся до нашего времени ранние шанцинские сочинения лишь смутно указывают на Ян Си, и мы можем только догадываться об истинной силе и выразительности его литературного таланта. Однако очевидно и реально другое — результаты его деятельности. Новое учение, у истоков которого стоял Ян Си, уже через полтора века после его перехода в Иной мир стало важнейшим фактором духовной

жизни китайского юга, а книги, записанные его рукой, получив широчайшее распространение, привлекали к себе внимание талантливейших людей эпохи. Вряд ли это могло бы случиться, будь Ян Си всего лишь ревностным служителем на Дао-Пути. Великое скриптуральное движение требует великих книг, а создать великую книгу может лишь великий мастер. Как думается, результаты деятельности Ян Си свидетельствуют о его литературном таланте, который сыграл не последнюю роль в ранней истории учения Шанцин, актуализировавшегося именно как история шанцинской книги. Работа Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» со всей очевидностью показывает, что ранняя история Шанцин — это история книг, записанных кистью Ян Си, которой, как уверяет традиция, водили небесные Совершенные и которой, добавим мы, водил совершенный мастер.

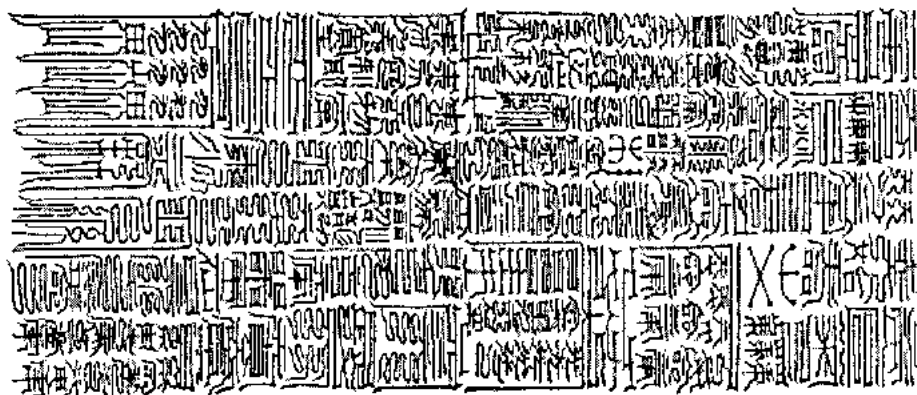
Иначе говоря, Ян Си с полным правом заслуживает имени не только даоса, но и литератора, причем достойного занять подобающее его таланту почетное место в ряду «людей культуры» своего времени. При этом, однако, следует сделать одну оговорку. Поскольку учение Шанцин считало эти книги «небесными», постольку даосское самосознание закономерно относило их истоки в Иной мир. Традиция не считает Ян Си первым патриархом школы Шанцин [МШЧ, цз. 10: 6b—8a] и отдает пальму первенства даме (и это весьма уникально для Китая, но, заметим, не для даосизма) — госпоже Вэй Хуа-цунь [МШЧ, цз. 10: 4b—6b]. В этом свете становится понятной и оценка даосским самосознанием истоков и ранней истории собственной книжной традиции — сочинения, появившиеся из-под кисти Ян Си, считались книгами с небес, а сам Ян Си воспринимался лишь «получателем» этих сочинений, но не автором. Думается, это и есть одна из причин того, что имя Ян Си не вошло в списки почтенных литераторов и художников эпохи, несмотря на изысканную красоту и каллиграфическое совершенство вышедших из-под его кисти работ, которыми так восторгался Тао Хун-цзин. Относительно низкий социальный статус тоже, надо думать, сыграл не последнюю роль в том, что его имя осталось за рамками официальной историографии.

Источники сохранили очень мало сведений о Ян Си. Его наиболее раннее жизнеописание имеется в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 11a: 10—12a: 7]. Из этого небольшого по объему текста узнаем, что Ян Си родился в 330 г., а его предки были уроженцами южного царства У. По рекомендации своего патрона — известного государева чиновника Сюй Ми — он некоторое время служил в свите



Нефритовая дева
с желтой формулой-амулетом

будущего восточноцзиньского императора Цзянь-вэнь-ди (на троне 371—372), но это продолжалось недолго, и каких-либо заслуг на чиновничьем поприще он не приобрел. Источники умалчивают о них, что, с учетом пристрастия китайской традиции к такого рода сведениям, действительно свидетельствует об их отсутствии⁸. Известно, что получать сообщения с небес Ян Си начал в 364 г. [ЧГ, цз. 19: 9b: 5; цз. 19: 2b: 2—6], хотя отдельные сочинения к нему попадали и ранее⁹.



Образец «Тигриной формулы-амулета»

Жизнеописания Ян Си представлены и в более поздних источниках [ЮЦЦ, цз. 5; МШЧ, цз. 10: 6b—8a], а также в отдельном сочинении из Даосского канона [ЯГ 1417; СТ 1428; ДЦ 1055], однако они не содержат ничего принципиально нового по сравнению с материалами Тао Хун-цзина. Можно заключить, что уже в конце V в. о Ян Си было известно лишь ненамного более, чем мы знаем из работ Тао Хун-цзина. В «Чжэнь гао» находим следующие сведения о нем:

Почтенный Ян носил имя Си. Он родился в девятую луну пятого года *Сянь-хэ*, прошедшего под знаками *гэн-ин* (т. е. в 330 г.). Его предки были, видимо, уроженцами царства У, он же поселился в Цзюйжуне. Когда к нему стали спускаться Совершенные, [его семья] только и состояла, что из матери да младшего

⁸ Из исследований А. С. Мартынова (см., например: [Мартынов, 1992, с. 63—116]) мы знаем, что в Китае достойный муж обязательно должен был быть «призван» на императорскую службу. Примечательно, что не только официальная историография, но и даосская агиография при малейшей возможности непременно упоминает о таких фактах, свидетельствующих, согласно издавна устоявшимся в Китае представлениям, о высоких добродетелях упоминаемой личности.

⁹ Известно, например, что «шотаенные» даосские книги Ян Си начал получать еще до того, как к нему стали «спускаться» небожители [ЧГ, цз. 20: 12a: 1—2], причем некоторые из этих книг, как указывает Тао Хун-цзин, ему передал старший сын Вэй Хуа-цунь, которого звали Лю Пу [ЧГ, цз. 20: 12a: 2—3]. Последний — фигура явно не фантастическая, сведения о нем имеются в жизнеописании Вэй Хуа-цунь [ТПГЦ, цз. 58] и подтверждаются другими синхронными источниками (соответствующие выдержки можно найти в энциклопедических сводах «Тай-пин юй лань», «Дао цзяо и шу», «Сань дун чжу нань» [ТПОЛ; ДЦИШ; СДЧН]).

брата. Почтенный Ян отличался высокими помыслами, любил пошутить и был искусен в каллиграфии и живописи. В юные годы Ян Си прилежно учился и, читая книги, стал эрудитом в канонах и историографии. Его природная натура была глубока, широка и основательна. Уже в детстве Ян Си стал общаться с духовными сущностями. Почтенный Ян был примерно одних лет с Учителем¹⁰ [Сюй Маем] и комендантом¹¹ [Сюй Ми], но разительно отличался от них¹²... [Некогда] комендант [Сюй Ми] рекомендовал его *сян-вану*¹³, который взял Ян Си на службу, дав чин *шэ-жэня* своей министерской канцелярии. После того как Цзянь-вэнь-ди взошел на престол (т. е. в 371 г.), о Ян Си ничего не известно.

Гу [Хуань]¹⁴ отмечал, что Ян Си был то ли наставником Цзянь-вэнь-ди, то ли придворным ученым-эрудитом (*бо-ши*). Но поскольку Ян [Си] младше Цзянь-вэнь-ди на десять лет, я думаю, что это не соответствует действительности¹⁵.

В «Чжэнь гао» сказано, что Ян Си должен был покинуть мир¹⁶ в двенадцатый год Тай-юань под знаками *бин-суй*¹⁷. Однако там же находим запись: «Ян Си не смог вынести [царившую в мире] смуту, приступил к совершенствованию

¹⁰ Учитель (*Сянь-шэн* 先生). — В данном случае мы сталкиваемся с проблемой даосской терминологии. Титул *сянь-шэн* (букв.: 'преждерожденный', Учитель) в сочинениях из раннего Шандинского книжного собрания используется для обозначения ограниченного круга лиц. Обычно, как и в нашем случае, он указывает на Сюй Мая (300?—348?) — старшего брата шандинского патриарха Сюй Ми [ЧГ, цз. 5: 11а: 4; цз. 14: 6а: 1; цз. 19: 10а: 10; ДЦШ, цз. 2: 5а: 5—6].

¹¹ Комендант (*Чанши*). — В даосских сочинениях прозвище *Чанши* определенно указывает на Сюй Ми. Дело в том, что после приобщения к шандинскому учению Сюй Ми не бросил светскую карьеру и занимал достаточно важные должности при дворе, в том числе имел чин коменданта княжеских охранных войск (*ху цзюнь чанши* 護軍長史) [ЧГ, цз. 1: 4b: 9; 1: 6а: 1 и далее; ДЦШ, цз. 2: 5а: 8].

¹² Оба Сюя были старше Ян Си примерно на 30 лет, но, видимо, для Тао Хун-цзина, автора данного текста, которого отделяло от шандинских патриархов около 150 лет, эта разница была несущественной.

¹³ Титул *сян-вана* 相王 (министра с титулом *вана*) в это время носил Сыма Юй — будущий восточноцзиньский Цзянь-вэнь-ди, в свите которого служил Сюй Ми [ЦШ, цз. 9, с. 71—72].

¹⁴ Гу Хуань (420?—483?) — известный даос и ученый. Биографию Гу Хуаня вместе со значительными фрагментами его работы «Рассуждение о китайцах и варварах» (*И ся лунь*) сохранили страницы официальной династийной истории [НШ, цз. 75, с. 537—539; НЦШ, цз. 54]. Вскоре после 465 г. Гу Хуань удаляется в горы Шань-шань (совр. пров. Чжэцзян, в районе уезда Шэнсянь), где с группой даосов составляет первый свод сочинений традиции Шандин. Он собрал воедино книги прямой передачи от Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, сделал их точные копии, а полученную в результате работу назвал «Чжэнь цзи» («Стезя Совершенных»). Позже «Чжэнь цзи» послужила образцом для Тао Хун-цзина при составлении «Чжэнь гао» [Strickmann, 1977, p. 31—34].

¹⁵ Выделенный абзац является собственным комментарием Тао Хун-цзина.

¹⁶ «Должен был покинуть мир...» (應以... 去). — Речь идет о фразе из «Чжэнь гао», произнесенной в сослатательном наклонении. Совершенные с небес Шандин «передавали» не только разного рода наставления, но и послания, в которых нередко указывали дату, когда тому или иному человеку (конкретному адресату сообщения) следует перейти в мир иной и занять подобающее место в свите Небесного императора, — иначе говоря, загодя извещали о дате смерти.

¹⁷ Здесь в оригинале ошибка — циклические знаки *бин-суй* 丙戌 приходятся не на двенадцатый, а на одиннадцатый год Тай-юань, что соответствует 386 г. в европейской хронологии.

в методе *цзянь цзе*¹⁸ и, выполнив все предписания, завершил свой земной путь». Поэтому, думаю, он ушел из жизни раньше, не обязательно в год *бин-ской*.

[В Ином мире] он получил должность [в иерархии] Совершенных. Как сообщала [дева] Девяти цветков¹⁹, Ян Си стал помощником [владыки] Дун-хуа²⁰ и, заняв должность Управителя судеб (*сы-мин*), получил под свое начало духов *гуи*, *шэнь* и *лин* на территории [бывших царств] У и Юэ, которыми он и стал командовать.

Еще раньше — в пятый год *Юн-хэ*, прошедший под знаками *цзи-ю* (т. е. в 349 г.), — Ян Си получил «Формулу-амулет для укрощения тигров и леопардов [от владыки из] Срединного желтого» (*Чжун хуан чжи ху бао фу*)²¹. В шестой

¹⁸ Цзянь цзе 劍解 — название одного из даосских методов совершенствования.

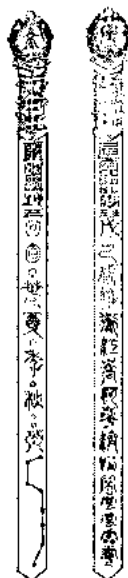
¹⁹ Дева Девяти цветков. — Обычно упоминается как Совершенная дева Девяти цветков (*Цзю хуа чжэнь-фэй* 九華真妃) или дева Ань (*Ань-фэй*) — шанцинская небожительница. Согласно легендарной истории школы Шанцин, в годы царствования дома Сыма она спустилась в горы Маошань, т. е. туда, где работал Ян Си. Дева Девяти цветков Ань занимает почетное место на шанцинском уровне божественной иерархии, составленной Тао Хун-цзином, вместе с Вэй Хуа-цунь и другими небесными феями; ее полный титул — Совершенная дева Девяти цветков из Высшего дворца сферы Пурпурной чистоты (*Цзы цин шан гун цзю хуа чжэнь-фэй* 紫清上宮九華真妃) [ЧЛВЕТ, цз. 1: 5b: 6]. Отметим, что женщины широко представлены в божественном пантеоне школы Шанцин, они также играли существенную роль и в истории школы Шандин. Известно, например, что многие прекрасные небожительницы посещали Ян Си. Среди них, кроме упомянутой Цзю-хуа и Вэй Хуа-цунь, были госпожа Цзы-юань, госпожа Ю-ин, госпожа Цзы-вэй, госпожа Чжао-лин, госпожа Чжун-хоу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 33]. О близких отношениях между Ян Си и Цзю-хуа часто упоминают шанцинские источники. Один из примеров находим в сочинении из «Юнь цзи ци цян», которое озаглавлено как «Два стихотворения, преподнесенные владыке судеб Яну двояй Девяти цветков Ань, с предисловием» (*Цзю-хуа Ань-фэй цзэн Ян сы-мин ши эр шоу бин ской*) [ЮИЦЦ, II, цз. 97: 663b—664a].

²⁰ Владыка Дун-хуа 東華<君>. — Речь идет о весьма почитаемом персонаже шанцинских сочинений — небесном канцлере Цин-гунс (Отроке-в-Зеленом). Дун-хуа — название его резиденции, она может также обозначаться и иначе, например — Дун-хай 東海 (Восточное море), но в любом случае в ее названии содержится эксплицитное указание на Восток. Полное имя Цин-гуна — Дун-хай-ван Цин-хуа Сяо-тун-цзюнь 東海王青華小童君 [ЧЛВЕТ, цз. 1: 3b: 4].

²¹ Получил «Формулу-амулет для укрощения тигров и леопардов [от владыки из] Срединного желтого» (*Чжун хуан чжи ху бао фу* 中黃制虎豹符). — М. Стрикман связывает эту *фу* с ранними даосскими сочинениями, группировавшимися вокруг знаменитой «Схемы истинного вида Пяти пиков» (*У-юэ чжэнь син ту* 五嶽真形圖) — авторитетнейшего письменного памятника традиции «Трех августейших» [Strickmann, 1977, p. 60]. Схемы такого рода (и связанные с ними формулы-амулеты *фу*) были хорошо известны задолго до книг Шанцин, о них, например, подробно говорит Гэ Хун [БПЦ, цз. 17, с. 300, 309—314]. Каждый из пяти священных пиков имел свою схему-амулет, пять видов которых составляли одну общую схему. Все схемы имели большое количество вариантов. Считалось, что дом, в котором хранятся такие тексты, защищен от навей. При странствии по горам — излюбленному месту обитания представителей Иного мира — даосы надевали их на себя, т. к. они обеспечивали безопасность даосского подвижника [Даосизм, 1990, с. 132—134]. Что касается упоминания в названии тигров и леопардов, то это связано, видимо, не столько с реальной географией и зоологией заповедных гор той эпохи, сколько с даосскими представлениями о данных животных. Тигр — символ женского начала и дух Земли, это навь, но навь боевая и «ортодоксальная», а потому использование ее у себя на

год Юн-хэ, прошедший под знаками *гэн-сю* (т. е. в 350 г.), он, кроме того, получил от Лю Пу — старшего сына госпожи Вэй [Хуа-цунь] — «Пять формул-амулетов Духовной драгоценности» (*Лин бао у-фу*)²², и тогда ему шел двадцать первый год²³.

В третий год *Син-нин*, прошедший под знаками *и-чоу* (т. е. в 365 г.), когда Совершенные стали спускаться [к нему] и передавать [свои] наставления, Ян Си было тридцать шесть лет. Совершенные не спускались в одно определенное место. Они появлялись или в столице, или в [его] загородной усадьбе, или в уединенной горной обители. Под горной обителью имеется в виду частное учреждение Сюй Ми в горах Лэйпиншань (отроги Маошань. — С. Ф.). Ян Си часто приезжал [туда] к Сюй Хуэю. Иначе говоря, это был не его собственный горный скит [ЧГ, из. 20: 11а: 10—12а: 7].



Даосские
волшебные
мечи

2.2. Сюй Ми и Сюй Хуэй — первые читатели шанцинских книг

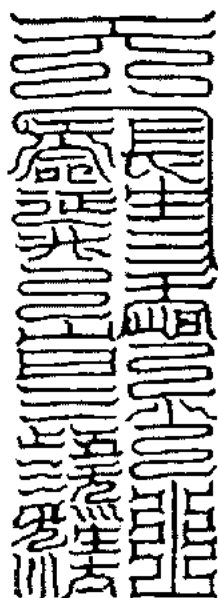
Успешное подвижничество Ян Си вряд ли было бы возможным без поддержки, помощи и понимания двух его близких товарищей, представителей влиятельного клана, давно обосновавшегося на юге Китая, — Сюй Ми и Сюй Хуэя.

В истории распространения шанцинских книг свою роль сыграли аристократизм и связи Сюй Ми — влиятельного чиновника при дворе цзиньских императоров, когда-то представившего Ян Си будущему Цзянь-вэнь-ди, а также одержимая вдохновенность его третьего сына Сюй Хуэя, всем сердцем отдававшегося постижению методов Совершенных. Известно, что после получения от Ян Си первых рукописей Сюй Хуэй стал отшельником и уединился в отрогах Маошаньской гряды — примерно в 25 километрах от своего родного дома в Цзюйжуне (совр. пров. Цзянсу), где всецело посвятил себя постижению учения и методов, переданных шанцинскими небожителями.

службе обеспечивает надежную защиту от голодных и «неортодоксальных» темных сил. Гарантированный отпор навям может дать лишь тот, кто сам является земной навью, но служит добру [Andersen, 1980, p. 59]. В даосском движении до сего дня широко распространены «тигриные» формулы-амулеты (*ху фу* 虎符), их же фиксирует и ранняя опись шанцинских книг в ФДКЦ [из. 5: 1b: 8; из. 5: 2a: 6—7].

²² «Пять формул-амулетов Духовной драгоценности» (*Лин бао у-фу* 靈寶五符) — одно из старейших сочинений даосской религиозной традиции. Упоминается в «Баопу-цзы», где связывается с именем Бао Цина [БПЦ, из. 19, с. 333]. В «Баопу-цзы» имеется описание легендарной истории этого сочинения, в появлении которого сыграл свою роль Великий Юй, а его явление в мир людей отнесено к годам жизни Кун-цзы [БПЦ, из. 12, с. 229]. Данное сочинение равно почитали и в школе Линбао, и в движении Шанцин. Сохранившаяся в «Дао цзане» работа «Предисловие к Пяти формулам-амулетам Духовной драгоценности, от Высочайшего» (*Тай-шан лин бао у-фу сюй* 太上靈寶五符序) [ЯГ 388, ДЦ 183] содержит древнюю часть этого сочинения [ДЦТЯ, с. 287—289].

²³ Иначе говоря, эти книги Ян Си получил еще до того, как к нему стали «спускаться» небесные Совершенные.



Даосский
магический текст
для превращения
в невидимого

Ян Си, «получая» книги небожителей, передавал их представителям рода Сюй. Сюй Ми, продолжая службу в столице, переписывал их и распространял. Его же сын Сюй Хуэй не только делал копии с полученных от Ян Си рукописей, но и сам достиг такого совершенства на Дао-Пути, что смог напрямую общаться с небожителями [Strickmann, 1979, p. 129—130]. Признание заслуг всех трех первых деятелей движения Шанцин, связанных общей судьбой, взаимодополняющих друг друга и в сочетании своих характеров и возможностей образовавших нечто цельное, отчетливо просматривается в даосских источниках, причем даже на текстологическом уровне. Так, например, в «Чжэнь гао» мы неоднократно встречаем выражение *сань-цзюнь* 三君 ('три почтенных') [ЧГ, цз. 19: 5b: 10; 6a: 10; 6b: 7 и далее], которым Тао Хун-цзин последовательно называет Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй вместе взятых.

Тао Хун-цзин завершает «Чжэнь гао» биографическим разделом, куда включает краткие жизнеописания не только всех ранних деятелей шанцинского движения, но и их родственников и предков [ЧГ, цз. 20: 4b: 5—13b: 6]. Этот раздел «Чжэнь гао» подробно отразил судьбу рода Сюй с незапамятной древности и вплоть до современных Тао Хун-цзину событий. Приводимые сведения позволяют составить достаточно полную картину жизни этого клана²⁴.

Сюй Ми и Сюй Хуэй принадлежали к старому служилому сословию ученых мужей, давно обосновавшемуся на юге Китая. Семейные хроники Сюев относят истоки их рода к одному из министров легендарного императора Яо. В 185 г. Сюй Гуан, предок Сюй Ми в шестом поколении, переселяется из охваченных смутой в период упадка дома Ханей северных областей китайской империи на юг — в Цзюйжун. Сюй Фу, отец Сюй Ми, занимал высокую должность и, согласно Тао Хун-цзину, отличался добродетелями и высокими нравственными качествами. Одно время он служил начальником уезда Шань²⁵, где нашел убежище от беспорядков во время мятежа Су Цзюня в 327 г.²⁶, что впоследствии послужило одним из факторов распространения в этом регионе шанцинских книг²⁷. Именно на годы жизни Сюй Фу приходится обращение

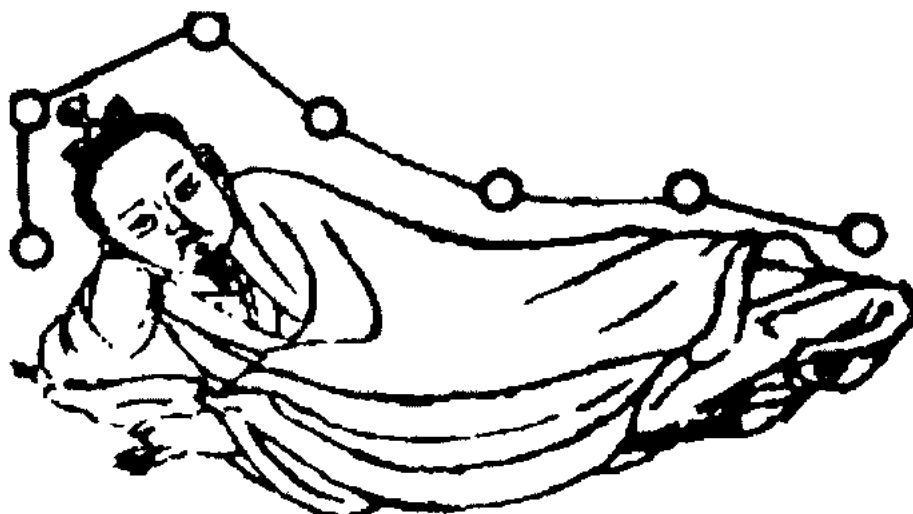
²⁴ На основании данных Тао Хун-цзина М. Стрикман составил генеалогическую таблицу клана Сюй, в которой отражены родственные связи этого рода с другими влиятельными семьями китайского Юга [Strickmann, 1977, p. 40].

²⁵ Уезд Шань 剡縣 находился на северо-востоке совр. пров. Чжэцзян, входил в состав области Гуйцзи.

²⁶ Жизнеописание Сюй Фу также представлено в заключительной части «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 6a: 6—6b: 2]. В седьмой главе «Чжэнь гао» находим подтверждение фактам из этого жизнеописания: «Отец Сюй Ми когда-то служил начальником уезда Шань и прославился [своей] милостью и добродетелями» [ЧГ, цз. 19: 10a: 7—8].

²⁷ Из «Чжэнь гао» узнаем, что в 404 г. Сюй Хуан-минь (361—429), правнук Сюй Фу, именно потому, что его известные предки Сюй Фу и Сюй Май (старший брат Сюй Ми) были хорошо известны в уезде Шань, перебрался сюда из столицы, имея при себе

представителей этого рода к даосизму — к пришедшему с севера учению Небесных наставников. На протяжении нескольких поколений род Сюй был породнен через женитьбы своих детей с другими влиятельными южными кланами: Тао, из которого впоследствии вышел Тао Хун-цзин, Гэ, к которому принадлежал Гэ Хун — автор знаменитого трактата «Баопу-цзы», его предок Гэ Сюань, известный маг и отшельник своего времени, а также Гэ Чао-фу, основатель исторической школы Линбао — другого крупного даосского движения, развернувшегося на рубеже IV и V вв. в Цзяннани.



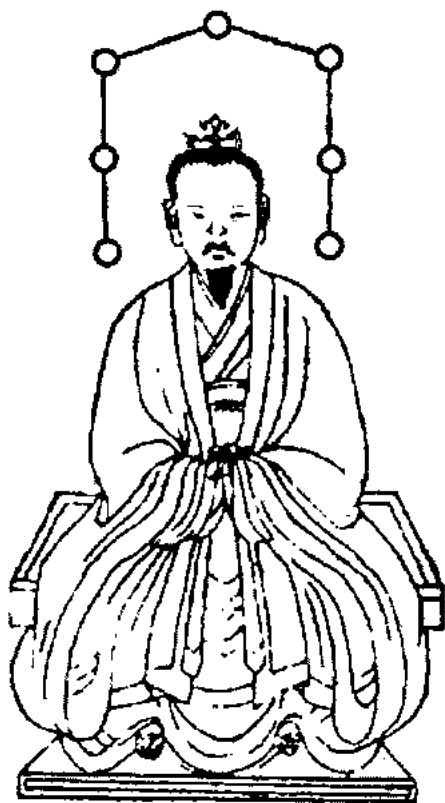
Даос лежа визуализирует Северный Ковш

Тао Хун-цзин помещает в «Чжэнь гао» жизнеописание и Сюй Ми [ЧГ, цз. 20: 8а: 8—8b: 10]. В более поздних даосских источниках также имеются его жизнеописания [МШЧ, цз. 10: 8а—8b; СПЛ, цз. 3: 9а—10а; ЛШЧС, цз. 21: 14b—15а], однако они не содержат ничего принципиально нового по сравнению с данными Тао Хун-цзина.

Сюй Ми носил прозвище Сы-юань (Сы-сюань), второе его имя — Му²⁸, отчего в даосских сочинениях он нередко упоминается как Сюй Му. В даосских сочинениях, начиная с «Чжэнь гао» (самый конец V в.) и до «Мао шань чжи» (XIV в.) включительно, закрепилась традиция именования первых исторических деятелей движения Шанцин по их должностям. Поскольку Сюй Ми долгое время имел чин коменданта княжеских охранных войск, даосские сочинения последовательно упоминают его как Чанши (старший помощник, комендант). В даосскую традицию Сюй Ми вошел как третий Истинный наставник (*сань-дай чжэнь ши*) школы Шанцин. Официальная китайская историография о Сюй Ми умалчивает.

изрядное количество шанцинских книг, которые вскоре, однако, ускользнули из его рук [ЧГ, цз. 19: 10а: 6—7].

²⁸ «Мао шань чжи» указывает, что Му — это посмертное имя Сюй Ми [МШЧ, цз. 10: 8а], но в других источниках [СПЛ, цз. 3: 9а; ЛШЧС, цз. 21: 14b] мы не находим такого уточнения.



Даос сидя визуализирует Северный Ковш

нако в «Семейных хрониках [рода Сюй]» (*Цзя лу*) указано, что он покинул мир в первый год *Нин-кан* императора Сяо-у-ди [373 г.], прожив 71 весну, но тогда выходит, что он родился в год *гуи-хай*, пришедший на второе лето *Тай-юань* [303 г.], что на два года раньше, [чем указано в «Чжэнь гао»]. Здесь в качестве верной [цифры я] использую [даты] из «Поучений Совершенных» (*Чжэнь гао*). Гу Хуань (автор работы «*Стезя Совершенных*», «*Чжэнь изи*». — С. Ф.) указывает, что Сюй Ми [ушел из жизни] в первый год *Нин-кан* [373 г.] в возрасте 72 лет, что является неверным [ЧГ, из. 20: 8б: 5—10]³⁰.

²⁹ Старший господин из рода Мао. — Имеется в виду Мао Ин, старший из трех братьев Мао. Три брата Мао считались небесными покровителями учения Шанци, а старший из них, т. е. Мао Ин, — одним из высших шанцинских Совершенных. Мао Ин неоднократно являлся в видениях Ян Си, на что постоянно указывает «Чжэнь гао». В Даосском каноне сохранилось несколько вариантов жизнеописания Мао Ина, восходящих к списку из раннего Шанцинского книжного собрания [ЮЦЦЦ, из. 104, МШЧ, из. 5]. Обычно шанцинские сочинения называют Мао Ина не по имени, а по чину, который он получил, как считалось, в иерархии небожителей, — Управителем судеб, или Сы-мином.

³⁰ Этот же фрагмент воспроизводит и Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 34—35]. Однако в работу Чэнь Го-фу вкралась неточность — второй год *Юн-син* ошибочно указан циклическими знаками *дин-чоу*, а не *и-чоу*.

Тао Хун-цзин упоминает два ряда дат жизни Сюй Ми — 305—376 или 303—373. Такая разница была обусловлена разноречивостью источников, которыми пользовался Тао Хун-цзин. В его руках были «Семейные хроники рода Сюй» (*Сюй-ши пу*), а также ранние шанцинские сочинения, в которых, как мы уже знаем по жизнеописанию Ян Си, Совершенные нередко извещали избранных, когда тем должно войти во исполнение обязанностей в небесной канцелярии, т. е. сообщали дату их смерти. Даты из «Семейной хроники» и речений Совершенных не всегда согласуются между собой.

Данное противоречие Тао Хун-цзин анализирует как истинный исследователь и ученый:

...В год под знаками *дин-мао*, пришедший на второе лето *Тай-хэ* [367 г.], Управитель судеб [Старший господин из рода Мао]²⁹ сообщил — «[Сюй Ми] должен будет покинуть земной мир в год *бин-цзы* (т. е. в 376 г.)». [Исходя из этого], Сюй Ми прожил в мире людей 72 года, а это значит, что он родился в год *и-чоу*, пришедший на второе лето *Юн-син* [305 г.], а ушел из жизни в первый год *Тай-юань* [376 г.]. Од-

Тао Хун-цзин считал верными данные из шандинских книг, поэтому указывал, что Сюй Ми родился в 305 г., а умер в 376 г. Не будем оспаривать эти цифры, тем более что они совсем незначительно отличаются от данных из «Семейных хроник» — 303—373 гг. Обратим внимание на другое — на тот пиетет, с которым Тао Хун-цзин относится к сведениям из шандинских сочинений. В этом мы видим действенную силу, которую обрели к концу V в. (время составления «Чжэнь гао») слова, некогда произнесенные Совершенными, зафиксированные Ян Си и ставшие известными миру через Сюй Ми. Если такой большой ученый и эрудит, как Тао Хун-цзин, безоговорочно принимает все, что говорили Совершенные, значит, надо думать, к концу V в. авторитет этих книг в среде интеллектуальной элиты китайского Юга действительно был непререкаем.

Источники фиксируют несколько примечательных фактов, проливающих свет на роль Сюй Ми в истории движения Шанцин. Во-первых, он был благосклонным покровителем Ян Си. Именно он рекомендовал Ян Си своему патрону — будущему императору Цзянь-вэнь-ди, а также оказывал всемерное содействие Ян Си, предоставляя тому свою родовую загородную усадьбу для занятий и отдыха.

Во-вторых, Сюй Ми был служилым человеком со связями в столице, чиновником из императорского окружения. Его ближайшие сподвижники и родичи — это достойные мужи из известных на юге Китая семей Тао, Гэ, Лу. Социальный статус Сюй Ми, да и вообще всех членов этого небольшого кружка, посвященных в тайны шандинского учения, тоже сыграл свою роль.

В-третьих, в иерархии посвященных в учение с небес Высшей чистоты именно Сюй Ми являлся тем неформальным главой круга избранных, к которому обращались небожители. Иначе говоря, именно Сюй Ми (или — шире — род Сюй) был истинным получателем книг с небес Шанцин. Сообщения с небес, которые фиксировал Ян Си, были адресованы, в своем большинстве, Сюй Ми. И если даже не ему лично, то уж непременно — через него. Так или иначе, но именно Сюй Ми был признан законным получателем и распространителем этих чудесных книг. Об этом свидетельствуют, по данным М. Стрикмана, первые пять глав «Чжэнь гао» (цз. 1—16) [Strickmann, 1977, p. 12—16].

Признание со стороны Совершенных — тезис достаточно эфемерный и не вполне понятный для нас, но, как свидетельствует «Чжэнь гао», не для тех, кто входил в круг приобщенных к учению Шанцин. Признание Совершенных



Поза для выполнения даосского ритуала
в положении стоя

обеспечило Сюй Ми возможность выполнять почетные обязанности по научению других методам из потаенных шанцинских книг. Передавая послания с вышних небес, Сюй Ми обрел статус посредника, уполномоченного на совершение практического религиозного действия. Эфемерное для нас признание Высших сил было, похоже, решающим для того, чтобы именно за Сюй Ми закрепились роль реального лидера этого нового религиозного движения. Роль лидера наделила его и еще одной функцией, для нас даже более важной, — он стал, как думается, первым хранителем Шанцинской книжной коллекции. При этом, однако, Сюй Ми не только хранил эти книги, но переписывал и распространял их. В этом была его главная функция. Высокая должность при дворе, связи в столице — все это как нельзя лучше помогало Сюй Ми выполнять эту задачу³¹. Активный и деятельный Сюй Ми прекрасно дополнял вдохновенного поэта и каллиграфа Ян Си, что и обеспечило долгую и многообещающую судьбу книг Шанцин.



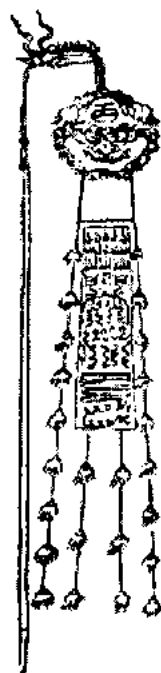
Чиловипики-небожители из свиты повелителя Севера

³¹ Микаэль Стрикмэн, например, обнаружил, что одно из таких сообщений, в котором образно говорилось о небесном предначертании императорской власти, было передано самому Сыма Юю, князю области Гуйци, будущему Цзянь-вэнь-ди [Strickmann, 1977, p. 16].

В круг первых исторических патриархов движения Шанцин входит и Сюй Хуэй — третий сын Сюй Ми. Сюй Хуэй носил прозвище Дао-сян. В работах Тао Хун-цзина он чаще упоминается под молочным именем Юй-фу. Сюй Хуэй одно время исполнял обязанности чиновника при подателе отчетов, поэтому шанцинские источники также именуют его Юань (букв.: 'канцелярский чиновник'). Сюй Хуэй считается четвертым шанцинским Наставником (*сы-дай цзун ши*), а также имеет почетное имя Совершенный с гор Лэйпиншань [ЛШЧС, цз. 24: 7a], т. к. именно в этих горах он предавался постижению учения шанцинских Совершенных.

Наиболее раннее жизнеописание Сюй Хуэя сохранилось в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 9b: 7—10b: 2]. Оно, по нашему мнению, явилось основой для всех последующих даосских версий его биографии, представленной в многочисленных источниках [МШЧ, цз. 10: 8b—9b; СПЛ, цз. 3: 10a—11a; ЮЦЦ, цз. 5]. Официальная историография игнорировала его имя точно так же, как Ян Си и Сюй Ми.

Сведения о годах жизни Сюй Хуэя, которые находим у Тао Хун-цзина, очень противоречивы. Тао Хун-цзин приводит различные данные, в которых имеется немало разночтений и неточностей — несоответствие циклических знаков и девизов правления указываемым годам.



三天辟邪師子之節

Даосский жезл



Формула-амулет для получения в услужение нефритовых дев



太微帝君印
長闊一寸二分。

Образец даосской магической печати

Кроме того, известно, что вскоре после получения первых шанцинских книг Сюй Хуэй удаляется в горы Лэйпиншань (отроги Маошань), где живет в уединении и затворничестве вплоть до своей смерти: «Сюй Ми и Сюй Хуэй построили скит на северо-западном склоне гор Лэйпиншань, что за малым Маошаньским пиком. Здесь Сюй Хуэй занимался переписыванием [книг] и совершенствованием в практических методах (*сю юн*)» [ЧГ, цз. 19: 10а: 2—3]. Об этом периоде жизни Сюй Хуэя практически ничего не известно. Даже год его ухода из жизни точно определить весьма проблематично. Тем не

менее, опираясь на данные Тао Хун-цзина, которые тот черпал из «Семейных хроник рода Сюй», мы в общих чертах можем реконструировать даты его биографии.

Известно, что Сюй Хуэй прожил всего 30 лет [ЧГ, цз. 20: 10а: 6, 9], а в пятый год *Шэн-пин* восточноцзиньского Му-ди (361 г.) ему исполнился 21 год [ЧГ, цз. 20: 10b: 7], из чего следует, что Сюй Хуэй родился около 341 г. [Чэнь Го-фу, 1985, с. 36]. По одной из версий, Сюй Хуэй ушел из жизни в пятый год *Тай-хэ*, т. е. в 370 г. [ЧГ, цз. 19: 10а: 3; цз. 20: 10а: 7]. Соответственно, даты жизни Сюй Хуэя — 341—370 гг. — мы будем рассматривать как достаточно обоснованные, но все же окончательно не подтверждаемые источниками. У нас сохраняются сомнения в отношении года его смерти, поскольку об этом периоде мы располагаем слишком ограниченными сведениями.

Из работ Тао Хун-цзина можно сделать вывод, что Сюй Хуэй был посвящен в учение Шанцин в той же мере, что Ян Си или Сюй Ми. Но если Ян Си воспринимается нами прежде всего как первый легитимный медиум и литератор, Сюй Ми — как первый прообраз священнослужителя, то Сюй Хуэй — это, надо думать, первый ревностный последователь нового учения. Известно, что именно он всецело посвятил себя практическому постижению методов шанцинских небожителей. После знакомства с книгами небожителей Сюй Хуэй отправляет жену в отчий дом, а сам удаляется в горы Маошань, где уединяется в обители своего отца [ЧГ, цз. 20: 10b: 3]. Другими словами, Сюй Хуэй являет собой первый пример полного следования воле Совершенных и отказа от чиновничьей карьеры во имя подвижничества на стезе Дао.



Фрагмент даосской формулы-амулета для вызова морских драконов

В «Чжэнь гао» имеется немало свидетельств, подтверждающих, что Совершенные «поощряли» Сюй Хуэя в его трудах. Семнадцатая цзюань «Чжэнь гао» сохранила запись Сюй Хуэя, сделанную, видимо, со слов Ян Си. Этот фрагмент описывает видение, которое имел Ян Си во сне в одну из ночей четвертой луны 365 г.:

В третий год *Син-пин* [365 г.], 27-го числа четвертой луны, наставник Ян увидел во сне человека, одетого в ярко-красный халат и соломенную шляпу. Этот человек нес в руках две грамоты. Из-под его халата виднелись еще две грамоты. Он призвал Сюй Юй-фу (молочное имя Сюй Хуэя. — С. Ф.) предстать перед ним. На всех грамотах были начертаны иероглифы зеленого цвета, которые гласили — «призван служить в свите небесного повелителя». Через мгновение появился я (т. е. Сюй Хуэй. — С. Ф.). Ян указал на меня и сказал: «Это — молодой наставник Сюй». Я же сказал: «Я хотел бы поработать еще чуть более тринадцати лет, поскольку сейчас не владею в достаточной мере пониманием надлежащих церемоний, [которых требует должность]». На это [посланец] ответил: «В таком случае Вы можете представить прошение на Высочайшее рассмотрение». Затем я составил такое [прошение], в котором заявил, что еще не пришел к пониманию норм, но как раз усердно работаю над их [усвоением], а потому [мне] требуется еще 13 лет. [Получив его, посланец] откланялся и удалился [ЧГ, цз. 17: 5b: 10—6a: 6; Strickmann, 1979, p. 129].



Даосское магическое зеркало

鑑
綠
地

Из «Чжэнь гао» мы узнаем, что «прошение» Сюй Хуэя не утвердили, он был призван на небеса около 370 г. — вызов был лишь отложен на некоторое время, но отменить его было уже нельзя. Тао Хун-цзин вскользь упоминает уход Сюй Хуэя из земной жизни: «Он воскурил благовония и совершил ритуал на северном алтаре, [сложенном] из камня, у северной пещеры [Маошаньских гор]. После этого он, пав ниц, более не поднялся. Когда на следующее утро [ученики] увидели [его], он был словно живой» [ЧГ, цз. 20: 10b: 1].

2.3. Сюй Хуан-минь и начало широкого распространения книг Шанцин

После 371 г., когда Ян Си исчезает с исторической сцены шанцинского движения, «передача» книг с небес Высшей чистоты прекращается. После смерти Сюй Хуэя (ок. 370) и Сюй Ми (ок. 376) легитимным хранителем шанцинских книг становится Сюй Хуан-минь (361—429), сын Сюй Хуэя.

Судьба сына Сюй Хуэя знаменует новый этап в истории распространения шанцинских книг. Сюй Хуан-минь родился в пятый год царствования восточно-цзиньского Му-ди под девизом *Шэн-пин*, пришедшийся на циклические знаки *синь-ю* (361), а ушел из жизни в шестой год царствования люсунского Вэнь-ди под девизом *Юань-цзя* (429) в возрасте шестидесяти девяти лет [ЧГ, цз. 20: 10b: 8]. Примечателен факт из биографии Хуан-миня — он был женат на Гэ

入室修誦例

Вань-ань, внучке младшего брата Гэ Хуна [ЧГ, цз. 20: 10b: 8—9]. Мать Хуан-миня, Хуан Цзин-и, происходила из знатного рода; когда она родила сына, Сюй Хуэй отправил ее в дом родителей и прервал с ней брачные узы [ЧГ, цз. 20: 10b: 2—3]. Хуан-минь же, согласно принятым в то время традициям, остался на воспитание в семье Сюев в Цзюйжуне [Strickmann, 1977, p. 42].

В 404 г. Сюй Хуан-минь под давлением обстоятельств — сложной ситуации в центральных районах страны, возникшей в связи с бунтом Сунь Эня, переезжает в уезд Шань (северо-восток совр. пров. Чжэцзян), захватив с собой шанцинские сочинения, доставшиеся ему от отца и дяди. Вместе с книгами в этот регион перемещается и центр движения Шанцин. Новое место жительства было выбрано отнюдь не по причинам религиозного характера, а в связи с вполне понятными житейскими обстоятельствами. Дело в том, что когда-то прадед Хуан-миня — Сюй Фу, о котором мы упоминали выше, — был видным чиновником в уезде Шань, и

здесь же был хорошо известен двоюродный дед Хуан-миня — Сюй Май (ок. 300—348).

Похоже, что именно память о Сюй Мае и авторитет его имени сыграли решающую роль в выборе Сюй Хуан-минем места для переселения. Сюй Май был настолько известен, что его жизненный путь стал достоянием официальной китайской историографии [ЦШ, цз. 80, с. 648—649]. Он был знаменитым отшельником своего времени, что дало ему полное право на склоне лет принять имя Далеко-странствующего (Юань-ю) [ЦШ, цз. 80, с. 648; ЧГ, цз. 20: 7b: 8—9]. Сюй Май носил прозвище Шу-сюань и имел второе имя Ин. Авторитет его был признан и в даосской среде, по крайней мере, шанцинские книги свидетельствуют, что он зачастую даже не нуждался в упоминании под своим первым или вторым именем — источники просто именуют его Учителем (*Сянь-шэн*), что само по себе свидетельствует о многом [ЧГ, цз. 17: 12a: 8; цз. 19: 13b: 4; цз. 20: 7a: 2; ЛШЧС, цз. 21: 12b—14b]. Сюй Май был не только подвижником и магом, но и тонким эстетом, художником и поэтом, которого хорошо знали великие мастера «кисти и туши» Ван Си-чжи (303?—361?) и Ван Сянь-чжи (344?—386?). Его учителем в даосских методах был Бао Цзин [ЦШ, цз. 72, с. 586; БШЦ, с. 380] — фигура в даосском движении известная, хотя и довольно темная, наставник Гэ Хуна и основатель, согласно традиции, школы Трех августейших — даосского направления, связанного с передачей сочинения (или сочинений) «Письмена Трех августейших» (*Сань хуан вэнь*). Надо думать, имя знаменитого родственника, некогда прославившего благо-

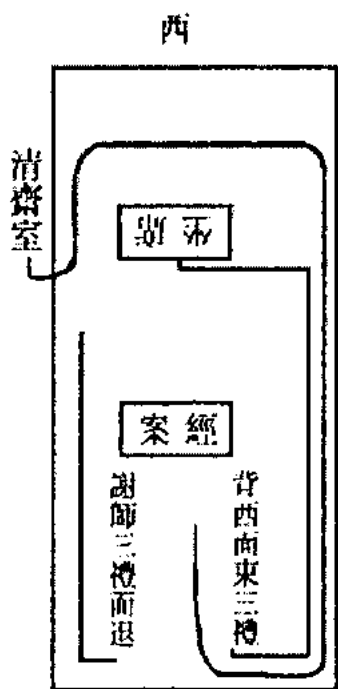


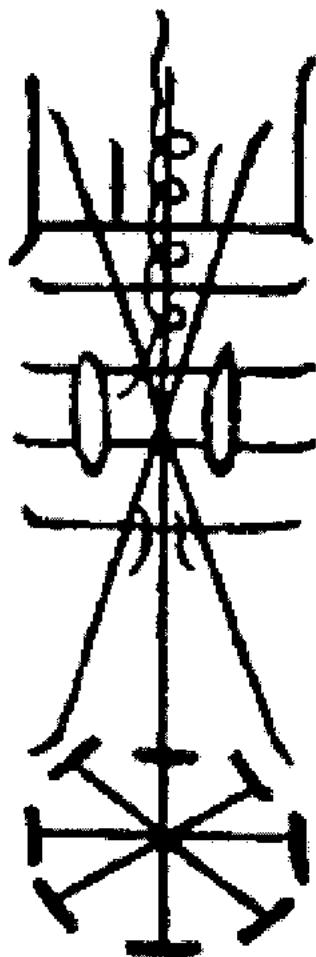
Схема проведения церемонии рецитации
потаенных книг

датные места уезда Шань своим подвижничеством, обеспечило Сюй Хуан-миню теплый и радушный прием у здешних жителей.

Судьба распорядилась так, что к истории шанцинских книг невольно оказались причастны представители клана Ма из уезда Шань. Когда Сюй Хуан-минь вместе со своим книжным собранием переехал в Шань, он поселился в семье Ма Лана³². Ма Лан носил второе имя Вэньгун и прозвище Цзы-мин. Ма Лан считается пятым шанцинским Наставником (*у-дай цзун ши*) [МШЧ, цз. 10: 9b—10b; Чэнь Го-фу, 1985, с. 37]. Его младший двоюродный брат Ма Хань носил прозвище Цзы-янь, он постоянно упоминается в шанцинских генеалогиях вместе с Ма Ланом и считается шестым шанцинским Наставником [МШЧ, цз. 10: 10b—11a; Чэнь Го-фу, 1985, с. 37—38]. Тао Хун-цзин упоминает их с величайшим почтением³³, однако его записи, как ни странно, свидетельствуют, что роль братьев Ма в истории шанцинской традиции весьма скромна, и они не внесли практически ничего существенного или нового в развитие Шанцинского книжного собрания.

Из «Чжэнь гао» следует, что Ма Лан вместе с Ма Ханем были лишь добросовестными хранителями шанцинских книг [ЧГ, цз. 19: 10a: 7—10; 13b: 8—14a: 2]. Тем не менее этого оказалось достаточно, чтобы их имена заняли достойное место в генеалогии шанцинской школы [ЮЦЦЦ, цз. 4: 3a-b]. Судьба братьев Ма свидетельствует, что на ранних этапах своей истории школа Шанцин придавала исключительное значение надлежащему сохранению собственного письменного наследия и весьма высоко оценивала роль почтительных хранителей книг.

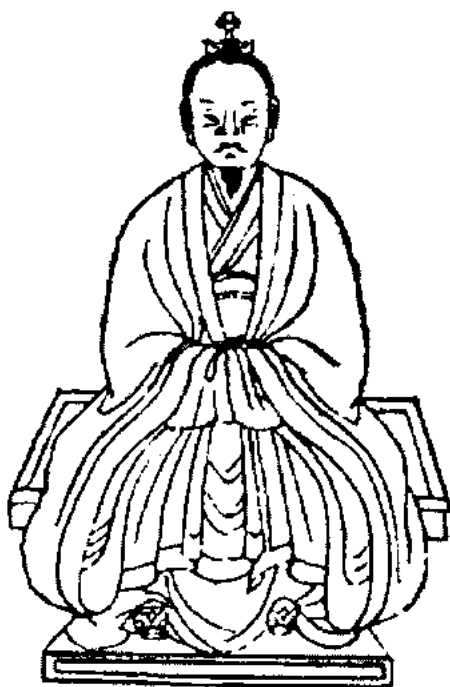
Отношение представителей семьи Ма к рукописям Сюй Хуан-миня демонстрирует еще один аспект формировавшейся в то время даосской книжной



Формула-амулет, позволяющая заглянуть в самого себя

³² «В третий год Юань-син (404 г.), когда в столичной области случились беспорядки, Хуан-минь, захватив с собой небесные книги, перебрался в [уезд] Шань, где оказался на попечении дунчаньского Ма Лана. [Ма] Хань, двоюродный брат [Ма] Лана по отцу, вместе с ним окружил [Хуан-миня] заботой. В те времена все знали, что [двоюродный дед Хуан-миня] господин Сюй [Май] постиг Дао-Путь, а прадед, кроме того, прославил [здесь] свое имя, за что был удостоен глубокого почитания» [ЧГ, цз. 19: 10a: 6—10].

³³ Например, в «Чжэнь гао» читаем: «Хотя Ма Лан и не совершенствовался в [высшем] учении, но достиг самой сути, благочестиво храня и почитая [шанцинские книги]» [ЧГ, цз. 19: 13a: 1].



Даос сидя выполняет
созерцательный ритуал

культуры. Жизненный путь Ма Ханя и Ма Лана подтверждает, что религиозные книги надо было не только переписывать, не только «правильно» получать и передавать, но и уметь хранить. Причем последняя из перечисленных функций была не менее важна и достойна уважения, чем первые. Более того, ревностные хранители книг с небес Шанцин с полным правом могли рассчитывать на благодарную отплату за усердие уже в этой жизни³⁴ и высокое место в иерархии Совершенных при переходе в Иной мир. Факт хранения книги обеспечивал процветание и долголетие, а нефритовые девы в зеленом — охранители шанцинских книг — воспринимались не только защитниками рукописей, но и покровителями их владельцев.

Другими словами, судьба Ма Лана и Ма Ханя показывает, что религиозный текст становится значим как оберег, дарующий чудесные качества и особую, небесную защиту. В этом смысле он утрачивал свое значение

текста — его не требовалось даже читать (предаваться его рецитации) или практиковать изложенные в нем методы (по крайней мере, Ма Лан и Ма Хань ничем подобным не занимались). Текст стал приобретать иное качество — качество чудесной Книги, которая сама по себе есть источник неиссякаемой благой силы. Качество Книги, которую можно просто положить в сундучок и хранить, потому что одно только ее нахождение в доме дарует защиту и покровительство сверхъестественных сил.

Такое восприятие Книги обусловило и новый вектор в развитии шанцинской доктрины — выход ее из замкнутого религиозного сообщества немногочисленных последователей в широкие социальные слои верующих мирян.

³⁴ Тао Хун-цзин, например, достаточно ясно указывает на благодарное воздаяние, которое получил род Ма за свое усердие в хранении «драгоценных» книг-основ: «Ма Лан и Ма Хань обходились с драгоценными книгами-основами с почтением даже большим, чем то, что вызывают господину или отцу. У них постоянно были на посылках двос благочестивых слуг. [Автокомментарий Тао Хун-цзина:] *Одного звали Бай-шоу, другого — Пин-тоу. Они всегда помогали возжигать благовония, мели пол и убирали дом. И всякий раз при этом в покоях появлялись чудесные лучи и дыхание Небес (лин ци 靈氣). Жена [Ма] Лана была способна проникать в [чудесное] и видеть [удивительное]. Она рассказывала: „Несколько нефритовых дев в зеленых платьях то появляются, то исчезают в воздухе, по виду же они напоминают порхающих птиц“.* Впоследствии в дом Ма пришло богатство и изобилие, состояние [их семьи] увеличилось в несметное количество раз, а жизненный путь окончился в глубокой старости» [ЧГ, из. 19: 13b: 8—14a: 2].

Расширение социальной базы последователей учения Шандин в годы жизни Сюй Хуан-миня было еще неспешным и осторожным, но уже достаточно очевидным, востребованным и потребовавшим не только утонченной эсхатологии и сложных созерцательных методов, но и более простых и понятных неискушенным мирянам способов приобщения к потаенному. Шандинский даосизм, при всей изысканности своей доктрины, обращается к старой как мир религиозной практике, которую в свое время Дж. Фрззер назвал контактной магией, «заразительной» магией контакта, — приемам приобщения к высшим силам через простое обладание материальными предметами, так или иначе связанными с этими силами. Но примечательно, на наш взгляд, другое — учение Шандин нашло уникальную форму магического предмета, адекватную своей утонченной доктрине и многовековой истории китайской культуры. Магическим предметом и оберегом становится Книга. Текст не уходит на периферию доктрины, но становится действительно уделом избранных, посвященных. Книга же, являя собой материальный, осязаемый, вещественный отзвук Иного мира, получает статус особого, чудесного предмета в среде простых верующих, для которых она становится не просто символом, но реальным свидетельством небесной защиты и покровительства. Функцию магического предмета и оберега, которую приобретает шандинская книга, отмечают «Записи деяний Владыки грядущего, совершенномудрого и праведного» (*Хоу шэн дао-цзюнь ле-цзи* 後聖道君列紀) [ЯГ 442, ДЦ 198]. В одном из фрагментов этого сочинения сказано, что хранители потаенных книг, во-первых, будут защищены высшими силами, а во-вторых, по уходе из земной жизни им будет обеспечено высокое место в небесной иерархии [Strickmann, 1977, p. 17; ДЦ 198, с. 6b—7a].

Судьба Сюй Хуан-миня показывает и тесные социальные связи, которые стали устанавливаться между последователями шандинского даосизма и почитателями учения Небесных наставников. Разумеется, такие связи можно проследить и в самой ранней истории движения Шандин. Даже жизнеописание полулегендарной шандинской первонаставницы Вэй Хуа-цунь свидетельствует об этом. Тем не менее именно со времени жизни Сюй Хуан-миня в уезде Шань мы имеем очевидные факты, свидетельствующие о том, что последова-



Элемент даосского ритуального упражнения созерцательного характера



Формула-амулет
повелителя Востока

東方青帝解呪詛符

тели Небесных наставников, изначально не приобщенные к кругу посвященных в шанцинское учение, начинают проявлять заинтересованное участие в судьбе сочинений, идущих от Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя и, надо думать, становятся последователями учения Высшей чистоты. Тао Хун-цзин упоминает о тесных отношениях дружбы и понимания, которые устанавливаются между Сюй Хуан-минем и одним из давних приверженцев учения Чжан Дао-лина — известным даосским деятелем и меценатом Ду Дао-цзюем. Отношения эти были столь по-человечески близкими³⁵, что даже не хочется называть их казенным словом «социальные», хотя именно в этом их суть. Отношения, сложившиеся между Сюй Хуан-минем и Ду Дао-цзюем, указывают на расширение социальной базы шанцинского движения и подсказывают, из каких социальных кругов черпала шанцинская доктрина своих приверженцев, заметно расширивших ее первоначально узкий и основанный главным образом лишь на родственных связях круг последователей.

Клан Ду некогда переселился на юг Китая из Сычуани и обосновался в Цяньтане (совр. г. Ханчжоу). Род Ду на протяжении нескольких поколений следовал учению Небесных наставников и собирал вокруг себя многих известных

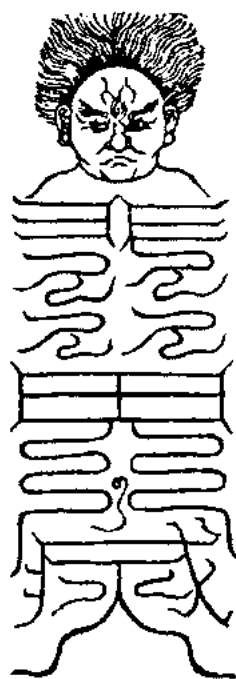
людей эпохи. Одним из наиболее ярких представителей этого рода был дед Ду Дао-цзюя — Ду Цзюн. Второе имя Ду Цзюна — Цзы-гун. Его слава целителя и чародея была столь громкой, что жизнеописание Цзы-гуна вошло в известную работу Ма Шу (522—581) «Жизнеописания [последователей] даосского учения» (*Дао сюэ чжуань*) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 461]. В «Сун шу» («История [южного царства] Сун») сказано: «Ду Цзы-гун из Цяньтана был сведущ в даосских магических искусствах и умел общаться с духами. И представители знатных семей из восточных районов, и столичные аристократы ходили у него в учениках и служили ему с величайшим почтением» [СШ, из. 100]. Известно также, что Ду Цзы-гун был наставником Сунь Тая, дяди Сунь Эня, поднявшего восстание под даосскими лозунгами на юге Китая в 399 г., что в общем не от-

³⁵ Известно, что Сюй Хуан-минь ушел умирать именно в дом Ду Дао-цзюя. Тао Хун-цзин не говорит об этом прямо, но такой вывод логически следует из «Чжэнь гао»: «В шестой год *Юань-цзя* [429 г.] Сюй Хуан-минь решил вернуться в Цяньтан, а потому он спрятал в сундучок книги-основы Совершенных, [ранее] принадлежавшие его отцу, и опечатав его. Сундучок же он вверил попечению Ма Лана, в „чистом покое“ которого (*цзин ши*) он и стал храниться... [Затем] Хуан-минь взял с собой [ранее] отложенные книги-основы, жизнеописания, а также другие разрозненные рукописи, всего десяток с лишним свитков, и ушел [в Цяньтан] в семью господина Ду [Дао-цзюя]. Прожив там несколько месяцев, Сюй Хуан-минь тяжело заболел... Вскоре Сюй [Хуан-минь там же] покинул бренный мир, и то, что он [некогда] забрал с собою [в Цяньтан], осталось в семье Ду [Дао-цзюя]» [ЧГ, из. 19: 13а: 2—9].

разилось на судьбе этого преуспевающего и известного рода [Strickmann, 1977, p. 18; Maeda Shigeki, 1995, p. 58; Miyakawa Hisayuki, 1979, p. 83—85]. Сын Ду Дао-цзюя — Ду Цзин-чань (436—499) — был известным даосским деятелем, чью биографию зафиксировала государственная историография [НШ, цз. 75, с. 539—540]. Дружбой с Ду Цзин-чанем гордились многие известные люди эпохи, в том числе и сам автор «Чжэнь гао» [Strickmann, 1977, p. 43].

После переселения Сюй Хуан-миня в приморский регион именно такие люди — образованные и известные, имевшие за своими плечами немалый духовный опыт, — сформировали интеллектуальную элиту шанцинского религиозного сообщества, практически постигая и развивая утонченные методы из книг Совершенных с небес Высшей чистоты.

南方赤帝解呪詛符



Формула-амулет
повелителя Юга

2.4. Ван Лин-ци и появление первых поддельных шанцинских сочинений

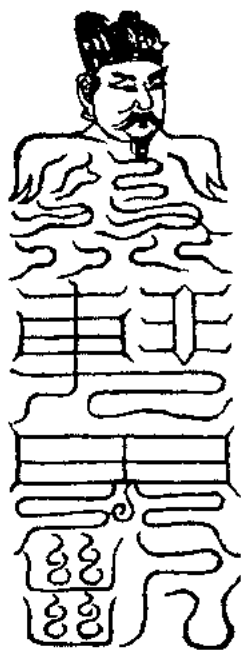
Как мы отметили ранее, на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в. «передача» книг от Совершенных прекратилась. Тем не менее и после ухода из жизни первых трех исторических патриархов Шанцинское книжное собрание продолжало увеличиваться. Разрастание книжного собрания Шанцин в этот период было связано с появлением многочисленных подделок.

Как сообщает «Чжэнь гао», в деятельности такого рода особенно преуспел некто Ван Лин-ци³⁶ — человек больших дарований и не менее больших амбиций.

...Некто Ван Лин-ци... все свои помыслы обратил на распространение Дао-Пути. Зависть и негодование стали снедать Ван Лин-ци, когда он узнал, что Гэ Чао-фу³⁷ создал [книги] Духовной драгоценности, а его учение Линбао получило широкое распространение. Тогда-то Ван Лин-ци явился к господину Сюй

³⁶ Подробные сведения о Ван Лин-ци в источниках отсутствуют. Наиболее полное описание его деятельности имеется лишь во фрагменте из «Чжэнь гао», который мы цитируем ниже. Анализ побудительных мотивов, подвигших Ван Лин-ци на такую деятельность, представил М. Стрикманн [Strickmann, 1977, p. 19—27].

³⁷ Гэ Чао-фу — внучатый племянник Гэ Хуна, реальный основатель школы Линбао (Духовной драгоценности), появившейся на юге Китая на рубеже IV и V вв. В дальнейшей истории этого даосского направления, связанного с кодификацией и норматизацией религиозного ритуала, заметную роль сыграл Лу Сю-цзин (406—477). Движение Линбао во многих чертах повторяло школу Шанцин и в социальном отношении состояло из представителей все тех же известных кланов родовитых южан.



西方白帝解呪詛符

Формула-амулет
повелителя Запада

[Хуан-миню] и обратился с просьбой передать ему высшие книги-основы... [ЧГ, цз. 19: 11b: 5—7]³⁸.

Видимо, шанцинские сочинения, привезенные в приморский регион Сюй Хуан-минем, получили к тому времени заметную известность, что и заставило Ван Лин-ци отправиться за ними к наследнику шанцинских патриархов. Он пылал столь неугасимым стремлением обрести эти рукописи, что, когда Сюй Хуан-минь в первый раз отказал ему, «Ван [Лин-ци] продолжал умолять его так долго, невзирая на ненастную погоду, стужу, тяготы и невзгоды, что чуть было не прервал нить своей жизни. Сюй [Хуан-минь], тронутый [его] глубокой искренностью, в конце концов... совершил передачу [ему] этих [рукописей]» [ЧГ, цз. 19: 11b: 7—8].

Ван Лин-ци, познакомившись с шанцинскими сочинениями, сразу понял, что язык этих книг слишком утончен и сложен для понимания. Тогда он стал создавать собственные сочинения, взяв шанцинские книги за основу. Он опускал темные и сложные фрагменты, добивался должной красоты и ясности стиля, добавлял что-то из других источников. Ван Лин-ци удавалось довольно легко выдавать свои подделки за настоящие шанцинские книги. Дело в том, что в рукописях, идущих от Ян Си, нередко цитировались сочинения из небесных книгохранилищ — названия и краткие выдержки из книг, которые еще не были явлены в мир смертных. Многие из таких сочинений так и не были «переданы» в мир людей. Все, что было о них известно, ограничивалось только их названием или краткими цитатами. Подтверждение этому находим в сохранившемся сочинении из «Дао

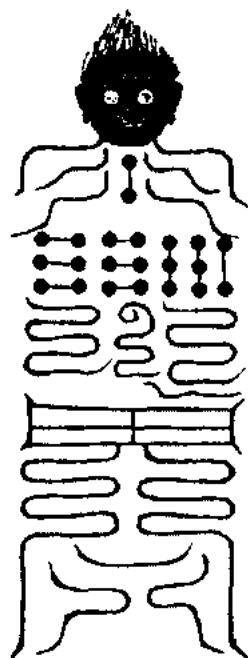
стоящие шанцинские книги. Дело в том, что в рукописях, идущих от Ян Си, нередко цитировались сочинения из небесных книгохранилищ — названия и краткие выдержки из книг, которые еще не были явлены в мир смертных. Многие из таких сочинений так и не были «переданы» в мир людей. Все, что было о них известно, ограничивалось только их названием или краткими цитатами. Подтверждение этому находим в сохранившемся сочинении из «Дао

³⁸ В отдельном комментарии Тао Хун-цзин приводит еще одну оценку дарований Ван Лин-ци, известную ему со слов других: «... Кроме того, когда почтенный Чжу по имени Сэн-пiao обучался у Чу Бо-юя, звавшегося князем Чу, князь говорил [ему]: „Среди талантов Поднебесной [Ван Лин-ци] действительно превзошел остальных! Я [как-то] плыл из столицы на одном корабле с Ван Лин-ци, и когда мы достигли дамбы у утеса Дуньпо, [Ван] уже успел написать два свитка Высших книг-основ. Это действительно достойно восхищения!“» [ЧГ, цз. 19: 12a: 4—6]. Упомянутый Чу Бо-юй — это известный отшельник своего времени. Он более десяти лет жил в горах Шань (в обл. Гуйши на территории совр. пров. Чжэцзян, район г. Шаосин). Специально для него южноциский Сяо-дао-чэн (Гао-ди, на троне 479—482) построил скит «Уединенная обитель Великого благоденствия» (*Тайпингуань*) в горах Байшаньшань (в районе совр. Нанкина). Жизнеописание Чу Бо-юя фиксирует официальная китайская историография [НЦШ, цз. 54, с. 285; НШ, цз. 75, с. 537]. Имя Чжу Сэн-пiao, упомянутое Тао Хун-цзином, встречаем и далее в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 1a: 5], где сказано, что он с группой даосов, возглавляемых Гу Хуанем, трудился над составлением первого собрания шанцинских сочинений. По оценке М. Стрикмана, род Чжу был породнен с семьей Гу, из которой вышел Гу Хуань [Strickmann, 1977, p. 46].

цзана» «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» [ЦЯЧЖ, с. 15a—16b], а также в работе «Шан цин цзин шу» [ЮЦЦЦ, цз. 4: 6a—10a]. Существование описей «небесных книгохранилищ» подтверждают и сочинения из книжного собрания Ян Си — «Жизнеописание госпожи Вэй» (*Вэй фу-жэнь чжуань*), фрагмент из которого, содержащий книжный перечень, сохранился, как указывал М. Стрикман, в дунхуанской рукописи [Strickmann, 1977, p. 21], а также дошедшее на нашего времени «Жизнеописание почтенного Пэя, Совершенного человека [из] Цин-лина» (*Цин-лин чжэнь-жэнь Пэй-цзюнь чжуань*) [ЮЦЦЦ, цз. 105: 23a: 1—24b: 2].

Изобретательный Ван Лин-ци умело использовал описи несуществующих книг для наименования сочинений, выходящих из-под его кисти:

Ван [Лин-ци] возликовал, получив книги-основы [от Хуан-миня] ³⁹. Оставив службу и вернувшись домой, он приступил к [их] изучению. [Вскоре, однако,] он понял, что Наивысшие методы нельзя громогласно разглашать и распространять, а Важнейшие слова сложно являть всему миру. Вот почему Ван Лин-ци стал делать [в текстах шанцинских книг] то добавления, то сокращения, а также приукрашивал их литературный стиль. Используя перечни названий сочинений, имевшиеся в жизнеописаниях Ван [Бао] ⁴⁰ и Вэй [Хуа-цунь] ⁴¹, он стал [сам] создавать и ком-



Формула-амулет
повелителя Севера

北方黑帝解呪符

³⁹ Ван Лин-ци возликовал, получив книги-основы... — При переводе данной фразы мы отошли от разметки, предложенной в тексте «Чжэнь гао» из «Дун шу цзи чэн» [ЧГ, II, цз. 19: 243: 15], и взяли за основу вариант разметки Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 21].

⁴⁰ Ван Бао 王褒. — В шанцинской традиции Ван Бао считается наставником Вэй Хуа-цуня. В «Юнь цзи цзи цян» сохранилось его жизнеописание [ЮЦЦЦ, цз. 106]. Согласно Тао Хун-цзину, Ван Бао составил чудодейственное снадобье «Ван-цзюнь хун дань» («Радужная пилюля почтенного Вана») [ЧГ, цз. 14: 8b: 3]. Ван Бао считается правителем первого из десяти главных «небес-пещер» (*дун-тянь* 洞天) — неба Сяо-ю, которое также называется небом (или дворцом) Чистой пустоты (*Цин-сюй-тянь* 清虛天) [МТЦ, цз. 4: 13b: 7]. Последнее название объясняет титул Ван Бао — Совершенный [с неба] Чистой пустоты. Агиографическое сочинение, посвященное Ван Бао, — «Внутреннее жизнеописание почтенного Вана — Совершенного человека [с небес] Чистой пустоты» (*Цин-сюй чжэнь-жэнь Ван-цзюнь нэй чжуань* 清虛真人王君內傳) — фиксируют библиографические трактаты из «Суй шу», «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу» и «Сун ши», причем его автором указывается Вэй Хуа-цунь [Чэнь Го-фу, 1985, с. 12].

⁴¹ Перечни сочинений из жизнеописаний Совершенных. — Жизнеописания Совершенных, входившие в Шанцинское книжное собрание, включали перечни сочинений, которые, как считалось, первоначально хранились на небесах. Примером может служить книжная опись из сохранившегося до нашего времени сочинения «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 15a—16b]. Согласно бытовавшим в даосской среде представлениям, потаенные книги

пилировать [книги] и в результате подготовил [поддельные] записи Совершенных. Кроме того, Ван Лин-ци значительно увеличил плату за их передачу⁴², тем самым возвеличивая и превознося изложенный в них Дао-Путь. Всего он создал более пятидесяти отдельных сочинений (лянь)... С них стали делать копии, передавая их в таком количестве, что ствол и его ветви спутались⁴³, новое и старое смешалось настолько, что было трудно отличить [одно от другого]. Тому, кто

первоначально появились на небесах, а затем — в нужное время и в нужном месте — передавались в мир людей. Фрагмент такой книжной описи встречаем, например, в сочинении «Описание [истории] книг-основ Высшей чистоты» (*Шан цин цзин шу* 上清經述) [ЮЩЦ, цз. 4]: «...И вот господин Ван [Бао], Совершенный Чистой пустоты, повелел тогда своим девам Хуа Сань-тяо и Ли Мин-юнь вскрыть заоблачные кладовые, открыть нефритовые книжницы и достать [оттуда] тридцать один свиток книг-основ, [среди которых были] „Драгоценные письменна Высочайшего“ (*Тай-шан бао вэнь* 太上寶文), „Лотаенные записи Восьми безыскусных“ (*Ба су инь шу* 八素隱書), „Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры“ (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經), „Пурпурные письменна Небом одухотворенных книг“ (*Лин шу цзы вэнь* 靈書紫文), „Пылающий луч Пурпурного перехода на [Иной] берег по Восьми путям“ (*Ба дао цзы ду янь гуан* 八道紫度炎光), «Ши цзин юй ма» 石精玉馬, „Тигровые письменна чудесных Совершенных“ (*Шэнь чжэнь ху вэнь* 神真虎文), „Высокие сяни на крылах возносятся к Сокровенному“ (*Гао сянь юй сюань* 高仙羽玄) и другие книги. Все это когда-то даровал [ему] Совершенный Южного предела (*Нань-цзи чжэнь-жэнь* 南極真人) и владыка Ван из Западного города (*Си-чэн Ван-цзюнь* 西城王君), когда он повстречал их в горах Янло-шань. Ныне же Ван Бао передал их госпоже [Вэй] в уезде Сю-у области Цзицзюнь. Чудесный князь Рассветной долины (*Ян-гу шэнь-ван* 陽谷神王) отдельно передал госпоже [Вэй] „Книгу Желтого дворика и внутренних Лучезарностей“ (*Хуан тин нэй цзин цзин* 黃庭內景經), а почтенный Чжан, Совершенный Правильного единства (*Чжэнь и чжэнь-жэнь Чжан-цзюнь* 正一真人張君) (т. е. Чжан Дао-лина. — С. Ф.), в свою очередь, передал [ей] еще и „Методы приведения в надлежащий порядок иньской эссенции и укрощения духов гуй“ (*Чжи цзин чжи гуй фа* 治精制鬼法). Все, что передала госпоже [Вэй] за это время, не ограничивается только 31 свитком. Все книги, [которые оказались] у нее, отмечены в жизнеописаниях (выделено мной. — С. Ф.), и указать все их [сейчас] — одну за другой — невозможно. Вот таким образом шандинские книго-основы пришли в мир людей» [ЮЩЦ, цз. 4: 9b: 7—10a: 7].

⁴² Плата за передачу (*гуй* 詭) — вознаграждение, которое вносил новичок за полученное от наставника сочинение. *Гуй* (*синь* 信) — это, по преимуществу, даосский термин, в духовном плане он означал нерушимый союз с высшими силами [Большой словарь иероглифов, 1983, с. 1515]. Денежная сумма или материальное вознаграждение являлись вкладом со стороны посвящаемого; высшие же силы, от имени которых действовал наставник, предоставляли новичку «небесные» книги и тем самым «гарантировали» его высокий статус в потустороннем мире [Strickmann, 1977, p. 22—27]. Соответственно, чем выше статус книги, тем выше был дар со стороны посвящаемого. В данном случае мы видим, что правило срабатывало и в обратном направлении — более высокий взнос подразумевал более действенную защиту и гарантию со стороны Иного мира, что автоматически наделяло получаемую рукопись более высоким статусом.

⁴³ Ствол и его ветви спутались. — Букв.: «ветви и листья спутались» (*чжи е фань ца* 枝葉繁雜). Насколько мы понимаем, речь идет о подлинных книгах шандинской традиции, принадлежащих Сюй Хуан-миню и названных в нашем переводе «стволом» (в оригинале — «ветви»), и о подделках Ван Лин-ци. Поскольку сочинения Ван Лин-ци являлись производными от аутентичных шандинских рукописей и были созданы на их основе, постольку мы сочли возможным обозначить их как «ветви» (в оригинале — «листья»).

ранее не встречал книг-основ Совершенных, действительно трудно было распознать [подделки]. Ныне в мире их [все еще] передают от одного к другому и широко распространяют. В областях от столицы и до Цзяндун⁴⁴ нет, пожалуй, человека, у которого не было бы [этих подделок]. Только лишь во внешних районах за Янцзы⁴⁵ их еще не много [ЧГ, цз. 19: 11b: 8—12a: 10].

Другими словами, «Чжэнь гао» указывает пути и способы увеличения Шанцинского книжного собрания в начале V в. Новые сочинения создавались на основе уже существовавших работ — путем расширения, сокращения, изменения стиля и содержания исходного текста. Кроме того, имело место, видимо, и объединение различных даосских традиций — Шанцин и Линбао. По крайней мере, так оценивал эту деятельность Тао Хун-цзин, соединив в одном фрагменте имена Ван Лин-ци и Гэ Чао-фу. Эту же оценку подтверждает и другой фрагмент «Чжэнь гао», где находим примечательную глоссу Тао Хун-цзина: «...отнодь не все подделки, составленные на основе заимствований из книг Линбао, были созданы [Ван] Лин-ци» [ЧГ, цз. 19: 12a: 8].

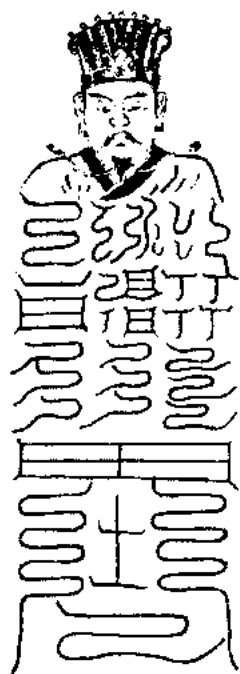
Популярность работ Ван Лин-ци была ошеломляющей — он обрел большое количество учеников, его рукописи получили широкое хождение, а увеличение платы за их передачу, как думается, обеспечило ему и немалую материальную выгоду: «...Последователи [шанцинского] учения, обуреваемые неуемными стремлениями, прослышав о том, что Ван Лин-ци в изобилии владеет [книгами Совершенных], один за другим стали являться к нему, дабы выразить ему почтение и получить [эти] рукописи» [ЧГ, цз. 19: 12a: 2].

Самое же главное, с точки зрения даосского учения, что эти поддельные работы выдавались за настоящие «небесные» книги, хотя таковыми для своих создателей не являлись. Они были составлены исключительно для распространения даосского учения среди менее взыскательных последователей. Примечателен и другой факт — отнодь не только Ван Лин-ци занимался составлением поддельных сочинений, хотя, несомненно, именно он добился самых внушительных результатов на этом поприще. В «Чжэнь гао» читаем:

...Еще до Ван Лин-ци Высшие книги-основы (шан цзин) нередко подделывались. В четвертый год Лун-ань [цзиньского Ань-ди], пришедшийся на знаки

⁴⁴ Цзяндун 江東 (букв.: «к востоку от Янцзы»). — Земли южнее Янцзы по ее нижнему течению восточнее г. Уху.

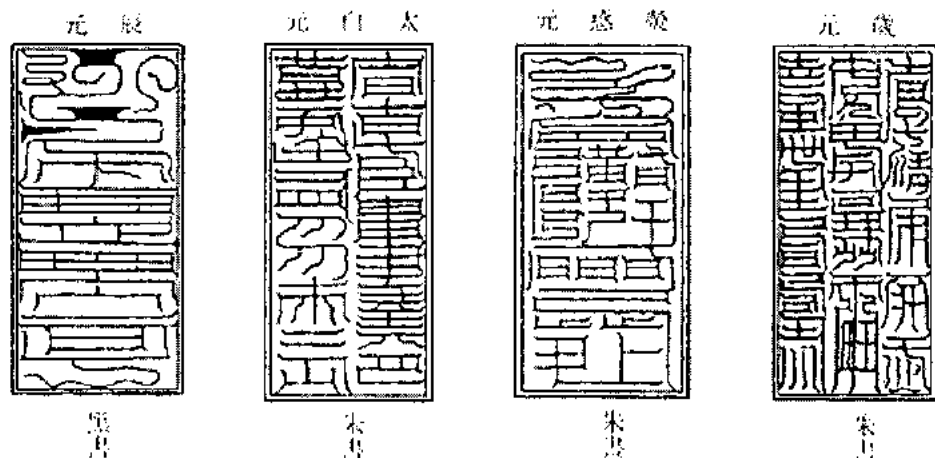
⁴⁵ Внешние районы за Янцзы (Цзян-вай 江外). — Речь идет о северных территориях Китая, которые в годы жизни Тао Хун-цзина находились во власти северных завоевателей.



中央黄帝解呪詛符

Формула-амулет
повелителя Центра

гэн-цзы [400 г.], некто Ян... дважды находил в Хайлине (совр. пров. Цзяпсу. — С. Ф.) ...вышие книги-основы, всего более 20 отдельных сочинений (пянь). [Среди них] было несколько поддельных свитков... [ЧГ, цз. 19: 12а: 7].



Комплект формул-амулетов группы «Хо ло фу»

Другими словами, Тао Хун-цзин свидетельствует, что подделка шанцинских книг начинается сразу же по уходе из жизни трех первых патриархов, а самые значительные результаты в деятельности такого рода принадлежат Ван Лин-ци, создававшему свои компиляции в первой четверти V в. Заметим и другой примечательный, с нашей точки зрения, факт — у Тао Хун-цзина никак не выражено отрицательное отношение к Ван Лин-ци. Видимо, поддельные книги, ориентированные на массовый уровень мирян, также служили полезной цели, пропагандируя, доступно и понятно, учение Шанцин. Известный исследователь даосизма М. Стрикман считает, что деятельность Ван Лин-ци сыграла положительную роль в распространении шанцинского учения и даже больше — в институционализации даосизма. Повышая плату за передачу своих сочинений, он, как считает ученый, апеллировал к состоятельному классу потенциальных последователей и, кроме того, нашел адекватные способы привлечения материальных средств для поддержания формирующейся религии или, другими словами, вписал заметную страницу в экономическую историю даосизма [Strickmann, 1977, p. 29—30], о которой мы практически ничего не знаем, но которая, без сомнения, составляет существенный аспект реальной истории организованного даосского религиозного движения.

2.5. Гу Хуань и первый опыт систематизации шанцинских письменных памятников

Следующий важный этап в истории Шанцинского книжного собрания связан с именем Гу Хуаня (420?—483?), который составил первое собрание шанцинских сочинений. Гу Хуань был известным ученым и отшельником своего времени. В историю китайской книжной культуры навсегда вошло его «Рас-

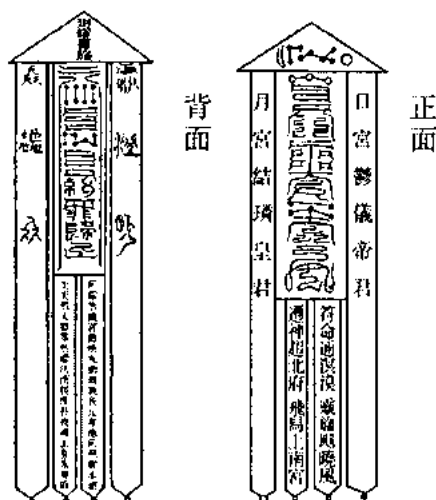
суждение о китайцах и варварах» (*И ся лунь*), фрагментарно сохранившееся на страницах династийной истории [НЦШ, цз. 54, с. 285—287; НШ, цз. 75, с. 537—539]. Гу Хуань составил «И ся лунь» в 60-х гг. V в., но еще многие столетия после этого его сочинение вызывало бурную полемику и горячие споры. Официальное жизнеописание приписывает Гу Хуаню глубокую сыновнюю почтительность и сметливость, вызывавшиеся им еще в детстве, а также фиксирует разного рода чудеса, свидетельствующие о незаурядности его натуры. Непосредственно о даосском подвижничестве Гу Хуаня в жизнеописании сохранилось всего несколько скупых фраз, гласящих, что он был сведущ в учении Хуан-Лао, разбирался в движениях сил *инь* и *ян*, а также преуспел в нумерологии (*шу шу*).

О роли Гу Хуаня в истории школы Шанцин мы узнаем из «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 1а: 4—8]. Во второй половине V в. Гу Хуань удаляется в горы Шаньшань (совр. пров. Чжэцзян), где вокруг него собирается группа ученых даосов, имевших при себе шанцинские книги. Ду Цзин-чань, например, был прямым наследником тех свитков, которые незадолго до своей смерти Сюй Хуан-минь принес в дом его отца Ду Дао-цзюя. Сам Гу Хуань, как сообщает Тао Хун-цзин, был к тому времени хорошо знаком с шанцинскими сочинениями из собрания клана Ма (т. е. со второй частью книжной коллекции Сюй Хуан-миня, которая оказалась разделенной после смерти последнего). Так или иначе, но у Гу Хуаня оказалось более десятка рукописей прямой передачи от шанцинских Совершенных. На их основе Гу Хуань составил первое собрание шанцинских сочинений, получившее название «Чжэнь цзи» («Стезя Совершенных»). Через несколько десятилетий «Чжэнь цзи» послужила образцом для Тао Хун-цзина при составлении «Чжэнь гао». Позже Тао Хун-цзин отметил ряд особенностей работы Гу Хуаня, отличающих ее от «Чжэнь гао». Эти отличия состояли в том, что «Чжэнь цзи» включало точно воспроизведенные копии рукописей, в то время как в «Чжэнь гао» были лишь кратко указаны особенности стиля и характер почерка оригинала. Кроме того, Гу Хуань включил в «Чжэнь цзи» не только шанцинские сочинения, но также и некоторые другие работы — например, жизнеописание Сюй Мая, принадлежавшее кисти Ван Си-чжи и Ван Сянь-чжи [ЧГ, цз. 19: 2а: 5—10; 7b: 9—10; Strickmann, 1979, p. 140]. Тем не менее стараниями Гу Хуаня была создана первая работа сборного характера, объединившая ранние шанцинские сочинения, что, несомненно, сыграло свою роль в их сохранении и дальнейшем распространении.

符形真嶽東



Формула-амулет для странствий
по Восточному пику



Даосское ритуальное знамя

Деятельность Гу Хуаня и его сподвижников в меньшей степени указывает и на новые тенденции в эволюции шанцинского даосизма в целом, на изменение вектора отношения к движению Шанцин официального китайского общества. Первые посвященные в шанцинское учение не были известны современникам, о них почти не упоминают ни светская литература, ни синхронные исторические работы. В отличие от них, почти все даосы из группы Гу Хуаня украсили своими именами официальные исторические анналы. Для историков эти люди были уже знаменитыми отшельниками (*и минь*) своего времени. Все они принадлежали к старым кланам служилой аристократии. Они были элитой того движения, которое, начав свое шествие по земле

незаметно и тихо, с течением времени стало поставлять в высшие слои китайского общества, не исключая и императорский двор, духовных наставников, пользующихся привилегированным положением и всеобщим признанием. То, что когда-то было ими утрачено в земной бюрократической иерархии с приходом северян, затем, их же трудами, было возмещено сполна в иерархии духа. Именно поколение сподвижников Гу Хуаня демонстрирует тенденцию постепенного обретения шанцинским даосизмом официального признания [Strickmann, 1977, p. 30—35].

2.6. Лу Сю-цзин и включение шанцинских книг в общедоосское книжное собрание

Лу Сю-цзин (406—477) — известнейший ученый даос своего времени, знаменитый библиограф и собиратель даосских книг. В конце 30-х гг. V в. Лу Сю-цзин создает каталог линбаоских сочинений, предисловие к которому, датированное 437 г., сохранилось до нашего времени [ЮЦЦЦ, цз. 4]. Кроме того, Лу Сю-цзин создал и первое известное нам даосское систематическое книжное собрание — прообраз всех будущих даосских канонов, заложившее мощную базу духовного объединения даосизма. В связи с этим мы оцениваем Лу Сю-цзина как большого ученого, создавшего классификационную основу даосской библиографии, используемую и сегодня.

Наиболее ранним даосским источником, в котором представлено жизнеописание Лу Сю-цзина, является сочинение нарративного характера «Дао сюэ чжуань» («Жизнеописание [последователей] даосского учения»), составленное даосом Ма Шу (522—581) из царства Чэнь⁴⁶. Данное сочинение не сохрани-

⁴⁶ Жизнеописание самого Ма Шу имеется в «Истории южных династий» (*Нань ши*) [НШ, цз. 76, с. 546а]; практически тот же текст включен и в «Чэнь шу» («История [царства] Чэнь») [СББЯ, т. 020, цз. 19, с. 92а].

лось до нашего времени, но известно по многочисленным цитатам в более поздних работах и прежде всего — в энциклопедическом своде танского Ван Сюань-хэ «Сань дун чжу нан» [СДЧН, цз. 1: 2а, 7б—8б, 15б, 16а; цз. 2: 5а—6б; цз. 3: 2а; цз. 8: 4а, 21а]. Опыт реконструкции раннего жизнеописания Лу Сю-цзина представлен в работе Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 466—468].

Подробные сведения о Лу Сю-цзине содержатся также в «Юнь цзи цзи цян» [ЮЦЦЦ, цз. 5]⁴⁷. Материалы о жизни и деятельности Лу Сю-цзина, но в значительно сокращенном виде, представлены и в другом энциклопедическом своде сунского времени — «Тай-пин юй лань» («Императорское обозрение [годов] Тай-пин») [ТПЮЛ, цз. 667, 679]⁴⁸.

Кроме того, сведения о Лу Сю-цзине имеются и в более поздних даосских источниках. Среди них выделяется агиографическая работа сунского (960—1279) Чэнь Бао-гуана «Сань дун цюнь сянь лу» («Опись всех *сяней* из Трех пещер») [ДЦЦЯ, том 20, и цзи, тетрадь 4, с. 29б—30а]⁴⁹. Близкие сведения находим в сочинении юаньского (1279—1368) Чжао Дао-и «Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь» («Всеобщее зеркало Совершенных [людей] и *сяней*-бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь») [ЛШЧС, цз. 24: 9а—12а]⁵⁰ и юаньского Лю Да-бина «Мао шань чжи» («Сведения о горах Маошань») [МШЧ, цз. 4: 8б—9а; цз. 10: 11а—12а; цз. 15: 5а]⁵¹, а также в работе даоса Чжан Тянь-юя (Чжан Юя, 1283—1350) «Сюань пинь лу» («Опись [познавших] сокровенное, по категориям») [СПЛ, цз. 3: 15б—16а]⁵².

Данные о Лу Сю-цзине находим и в ранних буддийских сочинениях, например, в работе Чжэнь Луаня «Рассуждение, высмеивающее даосов» (*Сяо дао лунь*) [ГХМЦ, цз. 3; ТГТ, т. 52, № 2103, с. 151—152]⁵³; в «Отдельном жизне-



Формула-амулет для странствий по горам Лушань

⁴⁷ Даосский энциклопедический свод «Юнь цзи цзи цян» составлен в самом начале XI в. комиссией под руководством Чжан Цзюнь-фана. Весь свод состоит из 122 цзюаней, в нем цитируется около 700 даосских сочинений. Об истории создания «Юнь цзи цзи цян», а также о его содержании см.: [Васильев В. П., 1873, ч. 167, май, с. 39—61; 1880, с. 115—116; 1887, с. 121—184; Флут, 1930, с. 243—244; ДЦТЯ, с. 770—776; Лагеруэй, 1982].

⁴⁸ Некоторые «даосские» главы «Тай-пин юй лань» (цз. 674—676) представлены в отдельном сочинении из «Дао цзана» [ЯГ 1220; СТ 1230; ДЦ 988]. О «Тай-пин юй лань» см.: [Флут, 1959, с. 53—54, 149—151; Меньшиков, 1988, с. 219—220; Strickmann, 1979, p. 146—147].

⁴⁹ О даосском сочинении «Сань дун цюнь сянь лу» [СДЦС], которое сохранилось не только в составе ДЦЦЯ, но и в «Дао цзана» [ЯГ 1238; СТ 1248; ДЦ 992—995], см. краткую справку в: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 243; ДЦТЯ, с. 220—221, 1242].

⁵⁰ Справку о сочинении «Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь» [ЯГ 296; ДЦ 139—148] находим в: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 243; ДЦТЯ, с. 220—221, 1242].

⁵¹ О «Мао шань чжи» [ЯГ 304; ДЦ 153—158] см.: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 247—250; ДЦТЯ, с. 227—228, 1244; Сюй Цзянь-сюнь, 2000].

⁵² О «Сюань пинь лу» [ЯГ 780; СТ 781; ДЦ 558—559] см.: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 242—243; ДЦТЯ, с. 561—562, 1221].

⁵³ О Чжэнь Луане и его работе см.: [Меньшиков, 1988, с. 198—199; Konh, 1995].



Специальная дощечка с формулой-
амулетом Трех августейших

описании шраманы Фа-линя, хранившего закон [Будды] при Тан» (*Тан ху фа шамэнь Фа-линь бе чжуань*) [ФЛБЧ: ТГТ, т. 50, № 2051, с. 209]; в «Рассуждении о правильном в спорах» (*Бянь чжэнь лунь*) того же Фа-линя [БЧЛ: ГХМЦ, цз. 13; ТГТ, т. 62, № 2110]⁵⁴; в работе «Жемчужный лес сада закона» (*Фа юань чжу линь*) [СБЦК, т. 113—120; ТГТ, т. 53, № 2122]. Перечисленные источники во многом дублируют друг друга, но, тем не менее, они с достаточно высокой степенью объективности, как нам представляется, позволяют выявить основные вехи жизненного пути Лу Сю-цзина, а также его роль в формировании внутридаосских книжных коллекций⁵⁵.

Лу Сю-цзин родился во второй год *И-си* восточноцзиньского Ань-ди (397—418), что соответствует 406 г. н. э., а умер в пятый год *Юань-хуэй* императора Хоу-фэй-ди (473—477), т. е. в 477 г., в возрасте 72 лет. Его второе имя — Юань-дэ (Первозданная добродетель). Он был родом из уезда Дунцзянь области Усин (север совр. пров. Чжэцзян, район г. Хучжоу). Лу Сю-цзин происходил из влиятельного на юге Китая клана служилых чиновников. Одним из видных представителей

этого рода был Лу Кай, служивший левым канцлером при последнем правителе царства У (222—280). В свое время по высочайшему повелению Лу Каю был жалован титул «удельного князя Цзяпина»⁵⁶. Однако отец Лу Сю-цзина Лу Линь прославился на ином поприще — как ученый отшельник, который, надо думать, увлекался распространенными на юге Китая оккультными учениями. Лу Линь вел уединенный образ жизни, на государственной службе не состоял и вследствие своего отношения к жизни получил посмертный титул *гао дао чу-инь* («Высокочтимый даос-затворник») [СДЧН, цз. 8].

Как гласит жизнеописание Лу Сю-цзина, уже в молодости он был увлечен словесностью и с жадностью постигал книжную мудрость. Даосские источники сообщают, что Лу Сю-цзин имел глубокие познания также и в астрономии,

⁵⁴ О Фа-лине и сочинениях, связанных с его именем, см.: [Меньшиков, 1988, с. 193—194, 197].

⁵⁵ В последние годы появилось несколько работ, посвященных анализу жизни и деятельности Лу Сю-цзина: [Yamada Toshiaki, 1995; Чжун Го-фа, 2005, с. 529—613; Ян Гуан-вэнь, 2006].

⁵⁶ Цзя с и н 駕興 — прибрежный район на севере совр. пров. Чжэцзян.

что, впрочем, неудивительно, поскольку умение понимать движение светил всегда было свойственно даосским ученым. В своих скитаниях по заповедным местам Поднебесной он в совершенстве постиг приемы врачевания духа и тела, а также познакомился с разнообразными магическими приемами.

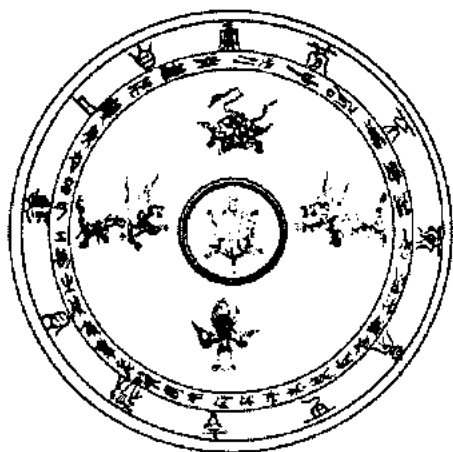
Первой уединенной обителью, куда удалился Лу Сю-цзин, оставив свой дом и покинув жену, были горы Юньмэньшань, что на юге совр. пров. Хунань. Привязанность Лу Сю-цзина к даосскому учению, а также к «горам и водам», где обычно совершенные мужи древности постигали Дао-Путь, была сильнее даже семейных уз. Жизнеописание гласит, что как-то, «когда Лу Сю-цзин спустился с гор в поисках новых снадобий и его путь пролегал через родные места, он остановился ненадолго в родном доме. В это время его жена неожиданно заболела. Жизнь ее висела на волоске, и все родные стали умолять Лу Сю-цзина спасти ее и остаться дома. Однако он только вздохнул и ответил: „Я уже давно оставил жену и вверил себя Сокровенному“⁵⁷. Сегодня же, проходя мимо своего дома, я воспользовался им всего лишь как приютом для странника. Разве это означает, что мое сердце вновь сковали узы желания?“ Сказав это, он решительно стряхнул пыль с одежды⁵⁸ и ушел из дома не оглянувшись. Однако через несколько дней после этого его жена неожиданно поправилась» [СДЧН, цз. 1].

Источники рассказывают, что Лу Сю-цзин следовал принципам великих мудрецов древности и готов был преодолеть любые расстояния ради встречи с достойным человеком. Когда он узнавал, что где-то живут знаменитые отшельники и люди, углубившиеся в постижение Дао, то устремлялся к ним, и тогда даже тысяча ли переставала быть для него преградой. В поисках даосских книг он посетил горы Хэншань (пров. Хунань, в районе озера Дунтинху), Сюньэршань и Яншань (пров. Хунань), горы Цзю-и (Хунань) и Лофу (Гуандун). На западе Лу Сю-цзин достиг гор Уся (на стыке Сычуани и Хубэя) и Эмэйшань (Сычуань) [ЮЦЦЦ, цз. 5].

Лу Сю-цзин был широко известен уже при жизни, причем не только среди даосов, но даже и в кругу «сильных мира сего». Известно, что в конце эры

⁵⁷ Сокровенное (*сюань* 玄). — В сочинениях ранних даосских организованных движений отнюдь не всегда просматривается однозначная коннотация между понятиями *сюань* и *дао*, что характерно, например, для некоторых идеологических текстов китайской культуры того же периода. Понятие *сюань*, имеющее разные системы корреляций в разных источниках, подводит нас к необходимости исследования процесса формирования даосской религиозной терминологии в период Шести династий. «Сокровенное дело» (*сюань е* 玄業) (встречаем в биографии Гэ Хуна из «Цзинь шу» [ЦШ, цз. 72, с. 586]), «высшее учение» (*шан цзю* 上教) (встречаем в «Чжэнь гао», гл. 7) — обычные выражения, используемые для обозначения сферы деятельности последователей ранних школ организованного даосизма. Одно из немногих устойчивых определений со словом *дао*, которое встречаем в сочинениях из «внутридаосских» книжных собраний указанного периода, — *хао дао чжэ* 好道者 ('тот, кто увлечен Дао-Путем'), но и оно в известных нам источниках указывает, как правило, на лиц, находившихся на периферии социальных организаций Шандин и Линбао (см., например, жизнеописание Сюй Мая [ЦШ, цз. 80, с. 648]).

⁵⁸ Стряхнуть пыль с одежды — классический китайский символ дороги — расставания или встречи. Вступая в дом, путник непременно обозначает свое почтение, стряхивая на пороге пыль с одежды. Уходя из дома, достойный человек непременно проделает то же действие.



Даосское магическое зеркало

Юань-цзя (424—453) Лу Сю-цзин прибыл в столичный Цзянькан. Тогдашний император Вэнь-ди, чья его таланты и питая глубокое уважение к его способностям, повелел пригласить ученого-даоса во дворец. На аудиенции император попросил Лу Сю-цзина истолковать небесные книги и объяснить даосское учение. Однако вскоре, с приходом трудных времен Тай-чу (453), когда наследник престола Лю Шао устроил заговор и, убив своего отца — императора Вэнь-ди, узурпировал трон, Лу Сю-цзин вынужден был вновь покинуть столицу и отправиться в странствия по югу⁵⁹. В 461 г. он оказался в горах Лушань и построил там скит.

Когда в государстве Сун престол перешел к Мин-ди (465—471), императорский род вновь обратил свой взор к известному даосу. Жизнеописание свидетельствует, что Мин-ди неоднократно призывал к себе Лу Сю-цзина, а тот, действуя строго в соответствии с правилами поведения мудреца-отшельника, неоднократно отказывался. Лишь в третий год Тай-ши (467), когда императорский гонец принес очередной высочайший «вызов», Лу Сю-цзин, как гласит предание, сказал: «Когда-то Лао-цзы отказался от должности при князе, но затем стал помогать чжоускому дому. Сянь-гун сменил занятия алхимией на должность помощника при дворе усюкого князя. Даже высокие праведники и те отказывались от собственных устремлений. А кто я такой по сравнению с ними? Разве я могу предпочесть совершенствоваться лишь самого себя?» Сказав так, он принял очередное императорское приглашение и прибыл в Цзянькан, где по высочайшему повелению специально для него возвели обитель Чунсюйгуань [СДЧН, цз. 2].

Деятельность Лу Сю-цзина в резиденции Чунсюйгуань увековечила его имя на многие века. Здесь Лу Сю-цзин, оказавшись хранителем большого собрания потаенных рукописных книг, создал первую даосскую систематическую библиотеку. Как сообщают источники, Лу Сю-цзин собирал рукописи, сличал списки, подчищал ошибки, приводил в порядок истлевшие листы. Всего, по некоторым данным, он собрал 1128 цзюаней сочинений, посвященных даосским ритуалам, заповедям, чудесным рецептам и магическим формулам-амулетам. Все книги он разделил по трем отделам хранения, которые назвал Тремя пещерами (*сань дун* 三洞) и тем самым заложил основу Даосского канона. В 7-й год Тай-ши люсунского Мин-ди, т. е. в 471 г., Лу Сю-цзин составил опись этой систематической библиотеки, получившую название «Каталог книг-основ и [других] сочинений из Трех пещер» (*Сань дун цзин шу му-лу* 三洞經書目錄) [ЮЦЦЦ, цз. 5; ДЦЦШ, цз. 2].

⁵⁹ Этот факт из жизни Лу Сю-цзина подтверждает и Тао Хун-цзин в главе, посвященной истории Шандинского книжного собрания: «Когда Лу Сю-цзин вернулся [из странствий по] югу, он обосновался в обители Чунсюйгуань» [ЧГ, цз. 19: 15а: 9].

Один из трех главных отделов хранения этой библиотеки был создан специально для сочинений Шандинского книжного собрания. О том же, как эти книги оказались в столице и попали к Лу Сю-цзину, мы узнаем из «Чжэнь гао»:

В седьмой год *Да-мин* [463 г.] в трех областях, находящихся на территории царства У, случился неурожай и голод, а в уезде Шань хлеба выдались добрыми. Ученый-отшельник Лоу по имени Хуэй-мин когда-то ранее жил в Шань. По этой причине он, взяв с собой Наставника в законе Чжун И-шаня⁶⁰, который был родом из Яньгуаня⁶¹, и несколько его родственников, вновь вернулся [в Шань], дабы прокормиться в этом благодатном месте. Лоу [Хуэй-мин] в совершенстве овладел искусством составления петиций в Небесную иерархию (*чжан*)⁶² и формул-амулетов (*фу*)⁶³. [Схемы] Пяти первоэлементов (*у-син*) и предначертания судь-

⁶⁰ Наставник в законе Чжун И-шань. — В оригинале сказано — *нью-ши...* *Чжун И-шань* 女師...鍾義山, букв.: «Чжун И-шань, женщина-наставница...» [ЧГ, цз. 19: 14b: 8], однако в другом пассаже [ЧГ, цз. 20: 4a: 1] Тао Хун-цзин называет эту личность «наставником в законе Чжуном» (*Чжун фа-ши* 鍾法師). Надо думать, в одном из этих фрагментов произошла ошибочная замена иероглифов — либо *нью* 女, либо *фа* 法. Мы склонны читать *нью-ши* как *фа-ши* («наставник в законе»), хотя и не настаиваем на безоговорочности предложенной интерпретации.

⁶¹ Яньгуань — уездный город на территории совр. пров. Чжэцзян.

⁶² Петиции в Небесную иерархию (*чжан* 章) — ритуальные тексты, известные уже в ранней истории школы Тяньши и связанные с культом небесных божеств из Трех канцелярий Иного мира (*сань гуань* 三官). Верующие отправляли на небеса петиции, обращаясь к небесным чиновникам с покаянными просьбами — об избавлении от недугов, об оказании помощи при затруднительных обстоятельствах и т. п. Сочинения с классификационным термином «петиции» были столь широко распространены в даосизме, что сформировали отдельную рубрику в раннем прообразе Даосского канона — «доклады и послания» (*бяо цзоу* 表奏) [ЮЦЦЦ, цз. 3: 13b: 19] или «петиции и доклады» (*чжан бяо* 章表) [ДЦИШ, цз. 2: 14b: 7], эта рубрика сохранилась и в дошедшем до нас минском издании Даосского канона. Оценка даосским самосознанием сочинений, которые классифицируются как «петиции», представлена в: [СМДИ, цз. 1: 18a—18b], наиболее убедительный анализ этих текстов и связанной с ними ритуальной практики имеется в работах: [Nickerson, 1997; Чжан Цзэ-хун, 2000].

⁶³ Формулы-амулеты (*фу* 符) — тексты, записанные сложными знаками, которые скорее напоминают древние узоры или триграммы «Книги перемен» (*И цзин*), нежели обычные письмена, и остаются непонятными для тех, кто не владеет особым искусством их прочтения. Формулы-амулеты служили своеобразными оберегами, защищающими и помогающими изгонять нечисть, что связано с их сакральной функцией — в даосском сознании они являлись средством соединения высшего (небесного) и профанного (земного) и, соответственно, тем орудием, которое в умелых руках открывало сверхъестественные возможности. Описания даосских формул-амулетов встречаем уже в «Книге Великого благоденствия» (*Тай пин цзин*) [ТПЦ, 1960, с. 473—509] и «Баопу-цзы» [ТПЦ, 1960, с. 473—509; БПЦ, 1985, с. 309—314]. Формулы-амулеты активно использовались последователями Чжан Дао-лина, но в меньшей степени они были распространены и в даосских движениях китайского юга, в т. ч. в школе Шанцин. В «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, цз. 3: 11b—14a] сохранилось руководство по составлению формул-амулетов и петиций, что впервые было отмечено М. Стрикманом [Strickmann, 1977, p. 52]. Формулы-амулеты сформировали одну из рубрик «Дао цзана», называемую «чудесные формулы» (*шэнь фу* 神符) [СМДИ, цз. 1: 10b—11b; ДЧИШ, цз. 2: 14b]. Попутно отметим, что в школе Небесных наставников использование «формул-амулетов» имело свою специфику, выражавшуюся в их соотносительности с реестрами *лу* 錄 и их особой ролью в церемонии посвящения [Schipper, 1978, p. 374—

бы — все это он также умел раскрывать и объяснять. Ма Хань и ему стал выказывать почтение и оказывать поддержку. Лоу Хуэй-мин, бывая в доме и кумирне [рода Ма], имел возможность взглянуть и на сундучок с книгами-основами [Совершенных]. Когда-то прежде он уже видел записи, сделанные Хэ [Дао-цзиню], и все помыслы его были подчинены стремлению [познакомиться с подлинными книгами Совершенных]. Однако здесь они находились под надежным замком, и не было способа их просмотреть. И тогда в первый год Цзин-хэ [465 г.] он отправился в столицу, где убедил цзясинского Шу Цзи-чжэня⁶⁴ доложить [трону о необходимости] высочайшего указа об аресте и конфискации [этих книг]. В годы Цзин-хэ император уже был безумен⁶⁵, и Лоу посчитал, что Высшие книги-основы не стоит являть миру. По этим соображениям он отобрал книги-основы Совершенных, жизнеописания Совершенных прямой передачи, а также более десятка различных изустных поучений, а затем спрятал [все это] у Чжун [Ишаня]. Взяв с собой лишь формулу-амулет «Хо ло фу»⁶⁶, около двадцати небольших текстов изустных поучений Совершенных, а также две описи, которые

381; Schipper, 1993, p. 44—71]. Изучением истоков даосских формул-амулетов занималась А. Зайдель, а также японские специалисты [Maeda Shigeki, 1995, p. 62—63]. В последние годы новый исследовательский материал, связанный с пониманием роли и значения даосских текстов категорий фу и чжан в школе Небесных наставников, активно вводит в научный оборот П. Никерсон и Ф. Вереллен [Nickerson, 1997; Verellen, 2004]. Типологически близкие проблемы рассматривает и Е. В. Волчкова [Волчкова, 2003].

⁶⁴ Шу Цзи-чжэнь 受季真. — В «Дао цзяо и шу» он назван Шу Сяо-чжэнем 受孝真 [ДЦШ, цз. 2: 5b: 4], в то время как в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 19: 15a: 2], в «Предисловии к комментируемому перечню книг-основ прямой передачи [с небес] Шан-цин» (*Шан цин юань тун цзин му чжу сюй*) [ЮЦЦЦ, цз. 4: 3a: 10], а также в работе «Генеалогия Совершенных» (*Чжэнь си*) [ЮЦЦЦ, цз. 5: 1a: 9] он упоминается как Шу Цзи-чжэнь. Источники почти ничего не сообщают о нем. Известно лишь, что Шу Цзи-чжэнь был родом из Цзяпина (совр. пров. Чжэцзян), служил придворным даосом (*хоу-тан дао-ши* 後堂道士) и был близко знаком с ранее упомянутым Лоу Хуэй-мином. Даосские книги, которые собрал Шу Цзи-чжэнь, впоследствии перешли к Лу Сю-цзиню [ЮЦЦЦ, цз. 5: 1a—b; ЧГ, цз. 19: 15a: 9]. Кроме того, в «Чжэнь си» отмечено, что после смерти Ма Лана Шу Сяо-чжэнь помогал его сыну Ма Хуну следить за шандинскими сочинениями, выказывая глубокое к ним почтение [ЮЦЦЦ, цз. 5]. Поскольку «Чжэнь си» составлена во второй половине танской эпохи, а в более ранних источниках указанные сведения отсутствуют, похоже, что они были произвольно добавлены автором «Чжэнь си» Ли Бо (не путать с великим танским поэтом).

⁶⁵ Цзин-хэ 景和. — Короткая эра царствования люсунского Лю Цзы-е (Цянь-фэй-ди), пришедшая на 465 г. В данном случае текст называет императора по девизу его правления, букв.: «...Цзин-хэ был уже безумен» (*Цзин-хэ цзи чан-куан*) [ЧГ, цз. 19: 15a: 3].

⁶⁶ Формула-амулет «Хо ло фу» 豁落符. — Сочинение с подобным названием имеется в дошедшем до нас Даосском каноне — «Шан цин хо ло ци юань фу» 上清豁落七元符 [ЯГ 392, ДЦ 185]. Понятие «семь начал» (*ци юань* 七元), фигурирующее в названии, указывает на астральные объекты, почитаемые как в даосизме, так и в официальной космографии [XXШ, цз. 13: 155b]. Китайские специалисты считают, что наиболее ранняя часть данного сочинения была создана в период Шести династий [ДЦТЯ, с. 291]. М. Стрикман отмечал, что «Хо ло фу» была связана с астральной символикой и предназначалась для странствий по звездам [Strickmann, 1977, p. 53]. Отметим, что это весьма популярный даосский памятник. Чэнь Го-фу, например, удалось обнаружить в «Дао цзане» по меньшей мере шесть работ, которые включают даосские фу с таким названием (*Хо ло ци юань фу*) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 281].

[некогда] скопировал достопочтенный Хэ [Дао-цзин], Лоу Хуэй-мин отправился с ними в столицу. Когда Шу [Цзи-чжэнь] представил их трону, император устроил [их] просмотр в парке Хуалинь⁶⁷, а затем передал их на попечение придворных даосов. В начале годов *Тай-ши* [465—471 гг.] Шу [Цзи-чжэнь] подал ходатайство о передаче [этих рукописей] в его частную резиденцию⁶⁸.

Когда Лу Сю-цзин вернулся из странствий по югу, он обосновался в обители Чунсюйгуань ('Резиденция почитания пустоты')⁶⁹. Лу Сю-цзин также получил [книги Шандин] и стал хранить [их] в [этой] обители. После ухода из жизни Лу [Сю-цзина]⁷⁰ они оказались в горах Лушань [у его ученика Сюй Шу-пяо]. Позже Сюй Шу-пяо, взяв их с собой, вернулся в столицу. Когда Сюй [Шу-пяо] покинул мир, эти рукописи стали храниться у Лу Гуй-вэня — сына старшего брата Лу [Сю-цзина] [ЧГ, цз. 19: 14b: 7—15b: 1].

Именно в резиденции Чунсюйгуань по указанию императора Мин-ди Лу Сю-цзин занимался классификацией даосских сочинений и приводил в порядок книги из Шандинского книжного собрания: «Он отделил истину, подобную чистым водам реки Цзинхэ, от подделок, подобных мутным потокам реки Вэйшуй. Лу Сю-цзин составил более 100 цзюаней [сочинений], посвященных очистительным ритуалам (*чжэй*), заповедям-предписаниям (*цзе*), нормам и установлениям, которые на века стали классическими образцами [подобной литературы]» (цит. по: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 42]).

Известно, что в сфере даосского ритуала Лу Сю-цзин был не только ученым книжником и теоретиком, но и практиком, которого считал за честь пригласить для исполнения ритуала даже Сын Неба. В «Сань дун чжу нан» (цз. 1) сохранилось описание одной из таких церемоний:

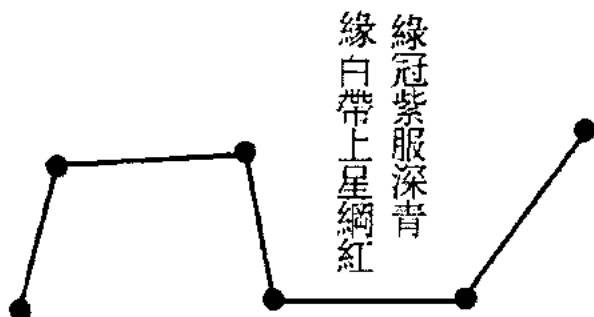
В четвертый месяц седьмого года *Тай-ши* (471 г.) император Мин-ди заболел. И тогда Лу Сю-цзин совершил во дворце очистительный ритуал Трех начал (*сань юань чжэй* 三元齋), моля Небо о благополучии страны. На двадцатый день церемонии вдруг стали сгущаться облака, задул порывистый ветер, мелкий дождь оросил землю. Во вторую стражу, когда Лу Сю-цзин несколько раз прочел молитву, перед залой, в которой проходила церемония, вдруг опустилось желтое облако, по виду напоминающее драгоценный полог. Этот облачный полог поднялся от земли на высоту десяти *чжанов* (ок. 33 метров. — С. Ф.)... Через несколько мгновений он вдруг стал пятицветным и своим сиянием заслонил и карнизы, и окна дворца. Облачный полог какое-то время медленно колебался, а затем вдруг стал вращаться и, пройдя через дворцовые башни, взмыл ввысь, где и

⁶⁷ Парк Хуалинь (Хуалиньюань 華林園). — Находился в Цзянькане (совр. Нанкин). Об организации в Хуалиньюане диспутов с участием даосов упоминает «Сань дун чжу нан» в пассаже, также посвященном Лу Сю-цзину [СДЧН, цз. 2: 6a: 6—9].

⁶⁸ Частная резиденция 私解. — Понятие *си се* ('частное учреждение', 'личное присутственное место') мы понимаем как частное заведение, которое находилось под государственным (императорским) попечением.

⁶⁹ Чунсюйгуань 崇虛館 — букв.: 'Уединенная обитель Почитания пустоты'. Построена по высочайшему повелению в северном пригороде Цзянькана на горе Тяньиншань специально для Лу Сю-цзина [СДЧН, цз. 2: 6b: 4—5]. Похоже, что именно в Чунсюйгуане в 471 г. Лу Сю-цзин создал первый прообраз Даосского канона — систематическое собрание религиозных сочинений южных даосских школ, классифицированных по трем отделам хранения — т. н. «Трем пещерам» (*сань дун* 三洞).

⁷⁰ После ухода из жизни Лу Сю-цзина. — Лу Сю-цзин умер в 477 г., согласно «Юнь цзи ци цян» — во второй день третьей луны [ЮЦЦЦ, II, цз. 5: 27c: 2—3].



Даос лежа выполняет созерцательное упражнение

исчез. Из ста с лишним человек, присутствовавших на церемонии, все без исключения видели эти таинственные превращения. Когда все завершилось, Сын Неба излечился от недуга... [СДЧН, цз. 1].

Источники указывают, что Лу Сю-цзин составил большое количество работ, из которых многие были посвящены даосской ритуальной практике. По некоторым данным, его кисти принадлежит более ста сочинений [ЮЦЦЦ, цз. 5], однако большинство из них оказались утеряны. Сейчас нам известно лишь семь работ Лу Сю-цзина, сохранившихся до сего дня. Пять из них связаны с даосским ритуалом. Еще одно сохранившееся сочинение Лу Сю-цзина посвящено Линбаоскому книжному собранию, это «Предисловие к перечню книг-основ Духовной драгоценности» (*Лин бао цзин му сюй* 靈寶經目序) [ЮЦЦЦ, цз. 4]. Еще одно — «Краткое обозрение кодекса последователей даосизма» (*Дао мэн кэ люэ* 道門科略) [ДМКЛ] — связано с осмыслением истории даосизма. Значительное место в данной работе занимает описание доктрины и культовой практики Небесных наставников.

Жизнеописание Лу Сю-цзина подтверждает синтезирующий характер его деятельности. Как думается, он стремился объединить не только разные даосские школы, но и различные составляющие идеологического комплекса императорского Китая. Известно, что в семидесятые годы Лу Сю-цзин прибыл в столичный округ Цзюцзян. Здесь правитель округа «стал расспрашивать его о

плюсах и минусах, о сходстве и различии даосизма и буддизма. На что Лу Сю-цзин ответил: „В буддизме есть Лю-пинь, а в даосизме — Нефритовый государь. Это всего лишь разные пути к одной цели“. Правитель высоко оценил и одобрил это суждение». Другой фрагмент жизнеописания, фиксирующий один из диспутов между даосами и буддистами, организованный по высочайшему указу⁷¹, также свидетельствует об умении Лу Сю-цзина находить общее в буддизме и даосизме:

Диспут был устроен в монастыре Величественного Будды⁷². В ходе диспута речи даосских мужей были подобны бурлящим речным потокам. Большой учености буддийские монахи давали резкие отповеди, угрожая даосам со всех сторон. Словесные атаки приверженцев Лао-цзы и поклонников Будды шли и с фронта и с тыла, и обе стороны не раз припирали друг друга к стенке. Во время диспута только Лу Сю-цзин продемонстрировал разумность и был сдержан в выражениях. Он положил конец словесным баталиям и примирил всех. Присутствующие с восторгом выслушали его речи и, согласившись с его суждениями, закончили споры и составили доклад на высочайшее имя с подробным разбором диспута [СДЧН, цз. 2].

После смерти Лу Сю-цзина ему был пожалован титул Учителя простоты и безмолвия (*Цзянь-цзи сянь-шэнь*), который и дал название его скиту в горах Лушань [ЮЦЦЦ, цз. 5]. Позже, в годы *Сюань-хэ* (1119—1125) сунского Хуэй-цзуна, Лу Сю-цзин был дарован титул Совершенного человека (*чжэнь-жэнь* 真人) и посмертное имя Дань-юань 丹元 ('Киноварное начало') [МШЧ, цз. 4: 8b—9a]. Среди учеников Лу Сю-цзина наиболее известны Сунь Ю-юэ и Ли Го-чжи [ЮЦЦЦ, цз. 5].

2.7. Тао Хун-цзин — первый исследователь истории шандинских книг

Таким образом, во второй половине V в. значительная часть Шандинского книжного собрания концентрируется в столице — городе Цзянькане — и оказывается у Лу Сю-цзина. В 471 г. Лу Сю-цзин составляет «Каталог книг-основ и [других] сочинений из Трех пещер», зарегистрировав в нем 186 цзюаней шандинских сочинений, из которых 127 свитков были отмечены им как реально существующие [ТГТ, т. 52, № 2103, с. 151; Меньшиков, 1988, с. 197—199; Чэнь Го-фу, 1985, с. 107]. После смерти Лу Сю-цзина даосские книги, в том числе и из Шандинского собрания, перешли к его ученику Сунь Ю-юэ (399—489)⁷³. В восьмидесятые годы V в. Сун Ю-юэ становится во главе обители

⁷¹ О времени проведения диспута мы не располагаем точными данными, известно лишь, что он был организован после 467 г. и до 472 г. В других источниках сведения о данном диспуте нам пока найти не удалось.

⁷² Монастырь Величественного Будды ('Чжуаньшэнь фосы') — находился в пригороде Цзянькана.

⁷³ Сунь Ю-юэ — один из наиболее известных учеников Лу Сю-цзина. В «Юнь цзи цзи цян» также отмечено: «...Среди учеников Лу Сю-цзина, которые обрели Дао, наиболее известными стали Сунь Ю-юэ и Ли Го-чжи» [ЮЦЦЦ, II, цз. 5: 27с]. В восьмидесятые годы V в. он стоял во главе даосской обители Синшигуань в столице Южных династий г. Цзянькане, где и стал наставником Тао Хун-цзина. «Синшигуань» пе-

Синпигуань, также находившейся в Цзянькане [МШЧ, цз. 10: 12b], и принимает к себе в ученики Тао Хун-цзина. Здесь и происходит первое знакомство Тао Хун-цзина с книгами шандинской традиции [ЮЦЦЦ, II, цз. 5: 25c: 12].

Знаменитый даос и ученый Тао Хун-цзин (456—536) занимает особое место в истории книг Шандин — он стал не только их читателем и почитателем, но и первым подлинным исследователем этого книжного собрания.

Биографические данные о Тао Хун-цзине сохранились в официальной историографии [НШ, цз. 76]. Кроме того, разнообразные сведения о жизни и деятельности Тао Хун-цзина фиксируют и многочисленные даосские источники, например: «Сведения о горах Маошань» (*Мао шань чжэ*) [МШЧ, цз. 21: 5b—11a], работа его племянника Тао И «Записи об основных деяниях Учителя — отшельника из Хуаяна»⁷⁴ (*Хуа-ян инь-цзюй сянь-шэн бэнь ци лу*) [ЮЦЦЦ, цз. 107: 1b—11a]⁷⁵, «Внутреннее жизнеописание отшельника Тао из Хуаяна» (*Хуа-ян Тао инь-цзюй нэй чжуань*) [ЯГ 300; ДЦ 151]⁷⁶, «Собрание [работ] отшельника Тао из Хуаяна» (*Хуа-ян Тао инь-цзюй цзи*) [ЯГ 1044; ДЦ 726]⁷⁷.

реходит к Сунь Ю-юэ сразу после смерти Лу Сю-цзина [МШЧ, цз. 10: 12b]. Его наиболее ранняя биография, имевшаяся в работе Ма Шу из царства Чэнь (557—589) (о Ма Шу см.: [НШ, цз. 76, с. 546]) «Жизнеописания [последователей] даосского учения» (*Дао сюэ чжуань*; сочинение утеряно), реконструирована Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 478]. Более полная версия даосского жизнеописания Сунь Ю-юэ (увеличенного за счет изложения легендарной традиции) имеется в работе «Мао шань чжэ» [МШЧ, цз. 10: 12b—13a], а также в других авторитетных даосских источниках, см.: [СДЧН, цз. 1: 4a; ЛШЧС, цз. 24: 12a—12b; ЮЦЦЦ, II, цз. 5: 27c—28a]. На важную роль Сунь Ю-юэ в передаче сочинений от Лу Сю-цзина к Тао Хун-цзину указывает и ранне-танское сочинение «Чжэнь си» («Генеалогия Совершенных»), сохранившееся в «Юнь цзи цзи цянью» [ЮЦЦЦ, II, цз. 5: 25c: 12].

⁷⁴ Ху а я н — топоним, который входил в название уединенной обители Тао Хун-цзина в горах Маошань (*Хуаянгуань* 華陽館), в его прозвища и самоназвание (например, *Хуа-ян сянь-шэн* 華陽先生, «Учитель из Хуаяна»). В данном контексте Хуаян является другим обозначением гор Маошань [Strickmann, 1979, p. 155].

⁷⁵ *Хуа-ян инь-цзюй сянь-шэн бэнь ци лу*. — В «Юнь цзи цзи цянью» [ЮЦЦЦ, цз. 107] работа сохранилась лишь в краткой редакции. Посвящена жизни и деятельности Тао Хун-цзина до 499 г. По некоторым данным, была создана Тао И специально для представления императорским хронографам в качестве материала для династийной истории. Соответственно, деяния рода Тао и самого Тао Хун-цзина описаны в этом сочинении с достаточно высокой степенью патетики [Strickmann, 1979, p. 143].

⁷⁶ *Хуа-ян Тао инь-цзюй нэй чжуань*. — По оценкам М. Стрикмана, это наиболее полная из сохранившихся биографических работ о Тао Хун-цзине, она имеет принципиальное значение для реконструкции его жизни и деятельности [Strickmann, 1979, p. 142]. Составлена танским Цзя Суном, который при написании работы активно использовал ныне утерянные сочинения Тао Хун-цзина, полный вариант жизнеописания, подготовленного Тао И, и биографические записи, составленные ближайшим учеником Тао Хун-цзина Пань Юань-вэнем. Дошедший до нашего времени вариант работы включает три цзюань, две из которых входили в работу изначально, а третья была добавлена позднейшими редакторами. Работа имеет предисловие, подписанное самим Цзя Суном. Первая цзюань посвящена краткому описанию родословной Тао Хун-цзина, а также его деятельности до ухода в 492 г. в затворничество в горы Маошань. Вторая цзюань освещает жизнь и деятельность Тао Хун-цзина с момента основания им в 492 г. в горах Маошань обители Хуаянгуань. Третья цзюань включает различные документы, связанные с его именем, например, указ сунского Хуэй-цзуня от 1124 г. о высочайшем даровании Тао Хун-цзину посмертного титула, тексты stel в его честь, в том

Из исследований о Тао Хун-цзине мы обращаем внимание прежде всего на блестящие работы М. Стрикмэна [Strickmann, 1977; 1979; 1981], которые не только раскрывают отдельные эпизоды биографии Тао Хун-цзина, но и убедительно показывают особенности шанцинского движения. Из китайских работ, в которых предпринята попытка нарисовать живой образ этого великого ученого и большого художника, выделяется коллективная монография «Десять знаменитых даосов Китая» [Десять даосов, 1991, с. 67—93]. Некоторые данные, уточняющие и конкретизирующие отдельные моменты деятельности Тао Хун-цзина по распространению шанцинского даосизма, представлены и в других работах китайских ученых [Школа Дао, 1991, с. 343—349; История религий, 1991, с. 300—303; Ли Ян-чжэн, 1989, с. 95—103; Чжун Лай-инь, 1992; Юй Чун-шэн, 1990; 1992; Чжун Го-фа, 2005].

С литературной деятельностью Тао Хун-цзина русскоязычный читатель может ознакомиться в работах М. Е. Кравцовой: [Кравцова, 1994, с. 447; Резной дракон, с. 307—308]. Этой же теме посвящено и монографическое исследование Вэнь Ин-лин [Вэнь Ин-лин, 1998]. Новации, которые привнес Тао Хун-цзин в ритуальную практику Небесных наставников, проанализированы в трудах: [Cedzich, 1987; Чжан Чун-фу, 2003].

Тао Хун-цзин родился в 456 г., как он сам указывает — в 30-й день четвертого лунного месяца, в семье богатого аристократа⁷⁸. Он прожил долгую жизнь и умер в 536 г. на 81-м году жизни. Тао Хун-цзин происходил из знатного рода, представители которого были хорошо известны в тех землях, которые некогда принадлежали царствам У и Юэ. Его дед Тао Лун был видным государственным деятелем и служил военным советником (*цань цзюнь*) при дворе лянсунских императоров⁷⁹. Его дед и отец были большими знатоками традиционной китайской медицины и прекрасными каллиграфами, сумевшими передать Тао Хун-цзину свои познания. Интересы Тао Хун-цзина в области религии также сформировались, видимо, не без участия родных — известно, что его мать и дед являлись сторонниками буддийского учения. Примечательно, что, войдя в историю китайской культуры прежде всего как даос, Тао Хун-

числе текст, составленный известным танским ученым и даосом Сыма Чэн-чжэнем (647—735), а также прославляющие Тао Хун-цзина поэтические произведения (в жанре *ши* и *цзань*), принадлежащие кисти Шэнь Юэ и Су Сяна [Strickmann, 1979, p. 142—143; ДЦТЯ, с. 223].

⁷⁸ *Хуа-ян Тао инь-цзюй цзи* — собрание различных сочинений изящной формы, принадлежащих кисти Тао Хун-цзина. В эту работу, между прочим, вошли послания, которыми Тао Хун-цзин обменивался с императором, обсуждая вопросы каллиграфии [цз. 1, с. 10b и далее], что, по мнению М. Стрикмэна, подтверждает поддержку двором даосских изысканий Тао Хун-цзина. Примечательно, что покровительство императора Тао Хун-цзин не утратил даже в годы известных антидаосских карательных мер лянсунского У-ди в 504 г. [ДЦТЯ, с. 796—797; Strickmann, 1979, p. 157; 1981, p. 26—27].

⁷⁹ Эту дату приводит сам Тао Хун-цзин [ДЧИЦ, цз. 3: 23b]. М. Стрикмэн считает верной именно ее и подчеркивает, что встречающаяся в некоторых сочинениях другая дата его рождения — 452 г. — появилась из-за неточности, закрывшейся в официальной «Нань ши» [Strickmann, 1979, p. 138].

⁸⁰ Подробнее см. в сочинении племянника Тао Хун-цзина Тао И, «Записи об основных деяниях Учителя — господина отшельника из Хуаяна» [ЮЦЦЦ, цз. 107], специально посвященном прославленному дяде, а также в исследовании М. Стрикмэна [Strickmann, 1979, p. 138—192].

цзин на склоне своих дней принял посвящение в буддийские монахи [Strickmann, 1979, p. 138].

Светскую карьеру Тао Хун-цзин начал еще при дворе люсунских правителей, а после воцарения Ци (479—501) занимал почетную должность придворного чтеца и секретаря при княжичах. Уйдя в отставку после смерти отца в 481 г. [Десять даосов, 1991, с. 73], он через некоторое время вновь был приглашен ко двору, где с 483 г. служил командиром левого отряда императорской гвардии [Strickmann, 1979, p. 139]. Постепенно Тао Хун-цзин приобретает известность в придворных кругах, однако смерть матери, последовавшая через год после нового назначения, вынудила его оставить службу и удалиться для исполнения трехлетнего траура.

В годы ношения траура (484—486) Тао углубился в даосское учение и впервые познакомился с сочинениями из Шанцинского собрания. Его первым наставником в даосизме был Сунь Ю-юэ, самый известный ученик даосского библиофила, ученого и отшельника Лу Сю-цзина. Сунь Ю-юэ стоял во главе уединенной обители Синшигуань. Здесь Тао Хун-цзин познакомился с даосскими книгами разных традиций. Прежде всего, конечно, с линбаоскими сочинениями, знатоком и кодификатором которых был Лу Сю-цзин. Кроме того, шанцинские сочинения заимали в библиотеке Синшигуань отнюдь не последнее место. Известно, что Сунь Ю-юэ получил от Лу Сю-цзина немалое количество шанцинских сочинений⁸⁰. Видимо, именно в это время Тао Хун-цзин, пораженный искусной каллиграфией, высотой слога и глубиной мысли первых шанцинских патриархов, принимает решение посвятить себя поискам и изучению подлинных книг традиции Шанцин. В 488 г., через два года после возвращения к карьере чиновника, Тао Хун-цзин получает возможность приобрести некоторые из шанцинских сочинений у даосов, уединившихся в окрестностях Цзюйжуна и в горах Маошань. Еще через два года Тао Хун-цзин предпринимает экспедицию в отдаленные южные районы, лежащие на территории совр. пров. Чжэцзян, где тогда все еще хранилось немало из рукописного наследия Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя. В результате многолетних трудов Тао Хун-цзину удалось собрать большую коллекцию шанцинских рукописей, для изучения, комментирования и редактирования которых он оставляет светскую карьеру и в 492 г. удаляется в горы Маошань [ЮЦЦЦ, цз. 107; Strickmann, 1979, p. 140]. С педантичностью ученого-книжника и скрупулезностью научного исследователя Тао Хун-цзин воссоздал в своих работах перипетии истории учения Шанцин и почитаемых его последователями книг (об этом см., например: [Strickmann, 1981, p. 122—169]).

Эти работы и сегодня являются важными источниками, позволяющими реконструировать особенности эволюции Шанцинского книжного собрания и связанного с ним движения, на многие века вперед определившего магистральный путь развития даосизма.

Часть материала Тао Хун-цзин объединил в работе «Поучения Совершенных» (*Чжэнь гао*) [ЧГ]⁸¹. Это сочинение включает двадцать цзюаней и раз-

⁸⁰ В «Мао шань чжи» читаем, что в горах Маошань Сунь Ю-юэ получил от Лу Сю-цзина «истинные методы Ян [Си и двух] Сюэя» (*Ян Сюй чжэнь фа* 楊許真法) [МШЧ, цз. 10: 12b].

⁸¹ Краткая аннотация на «Чжэнь гао» имеется в: [ДЦГЯ, с. 754—755]. Более подробное его описание принадлежит И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 313—329], М. Стрикману [Strickmann, 1981, p. 11—20] и Чжун Лай-ишо [Чжун Лай-инь, 1992].

делено на семь глав. Первые пять глав работы (цз. 1—16) содержат в основном речения Совершенных с небес Шандин, которые некогда спускались на землю в видениях первых медиумов — основателей данного движения. Шестая глава включает письма, заметки и описания видений, составленные первыми тремя шандинскими патриархами — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэем. Седьмая глава представляет собой собственное резюме Тао Хун-цзина, в котором подробно изложена история шандинских книг с краткой характеристикой отдельных сочинений и их хранителей. В этой же главе Тао Хун-цзин предлагает свою реконструкцию генеалогии рода Сюй и биографии Ян Си. В данном разделе «Чжэнь гао» мы находим важнейшие данные, позволяющие проследить истоки, генезис и многотрудную историю письменной традиции даосской школы Шандин⁸².

Материал практического характера, связанный с шандинскими методами совершенствования, Тао Хун-цзин воспроизводит в работе «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИШ]. Включенные в эту работу сочинения он сопровождал обширными комментариями. Большая часть «Дэн чжэнь инь цзюэ» до нашего времени не сохранилась, но даже имеющиеся три цзюани дают представление об энциклопедическом характере этой работы [Strickmann, 1981, p. 21—23].

Кроме того, Тао Хун-цзин собрал воедино отрывочные записи своего ученика Чжоу Цзы-ляна, ушедшего из жизни в 516 г., отредактировал их и снабдил комментариями. Полученное сочинение, включившее немало заслуживающего внимания материала по истории и идеологии движения Шандин, стало называться «Чжоу-ши мин тун цзи» [МТЦ]⁸³.

Особое значение для анализа учения Шандин имеет сочинение Тао Хун-цзина «Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных» (Чжэнь лин вэй е ту) [ЧЛВЕТ]⁸⁴.

Кисти Тао Хун-цзина принадлежит и систематическая опись сохранившихся до его времени шандинских сочинений. Небольшой книжный перечень Тао Хун-цзин зафиксировал в заключительной главе «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 2b: 1—4b: 4], большую же часть известных ему книг ученый даос описал в ныне утерянном сочинении «Перечень книг-основ» (Цзин му 經目). Об этом каталоге упоминает раннетанский даосский энциклопедический свод «Рукоять смысла даосского учения» [ДДИШ, цз. 2: 3b: 10], а также «Чжэнь гао»⁸⁵. О подробном характере библиографического сочинения Тао Хун-цзина свидетельствует замечание из «Внутреннего жизнеописания Совершенного Пурпурного света»: «...в описи Чжэнь-бо (т. е. Тао Хун-цзина. — С. Ф.) отмечено, что текст [сочи-

⁸² Комментировавший перевод седьмой части «Чжэнь гао» на русском языке см. в: [Филонов, 2006, 3], анализ см. в: [Филонов, 2006, 2]. Англоязычный перевод характерных фрагментов из «Чжэнь гао» принадлежит С. Бокенкампу [Bokenkamp, 1996, 1].

⁸³ О давном памятнике см.: [Strickmann, 1981, p. 25—26; 1979, p. 159—161].

⁸⁴ Данная работа дошла до нас в редакции даосского ученого и комментатора IX в. Люйцю Фан-юаня. Сочинение перекликается с содержанием цзюаней 83 и 84 даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 83—84]. Об этом письменном памятнике см.: [Гэ Чжао-гуан, 1987, с. 57—60; Даосизм, 1990, с. 109—114; Strickmann, 1981, p. 23—24; Юй Чун-шэн, 1992].

⁸⁵ В «Чжэнь гао» читаем: «Все упомянутые выше книги-основы и другие сочинения [Совершенных], места их хранения и их объем описаны [мною] в отдельном каталоге» [ЧГ, цз. 20: 2a: 8—9].

нения] включает 3488 иероглифов, но ныне в нем насчитывается 3489 иероглифов» [ЦЯЧЖ, с. 14b: 7].

Перечисленные работы либо сохранившиеся в других сочинениях цитаты из них содержат подробные и точные сведения по истории даосских книг традиции Шанцин. Особую ценность представляет седьмая часть «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 19—20], в которой мы находим поистине уникальные сведения об истории Шанцинского книжного собрания. Данный источник позволяет реконструировать пути формирования и развития этой книжной коллекции, а также ее состав. Примечательно, что из «Чжэнь гао» можно узнать и о тех, кто входил в круг первых читателей и почитателей шанцинских книг.

Глава III

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ШАНЦИНСКОГО КНИЖНОГО СОБРАНИЯ

3.1. Появление шанцинских книг и феномен «встречи» с небожителями

Как свидетельствует Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао», формирование Шанцинского книжного собрания шло на юге Китая со второй половины IV в., первоначально в пригороде Цзянькана и в предгорьях Маошань, а затем в соседних районах и ближайших областях, охватывая их все шире и шире. Тао Хун-цзин ярко и предметно рассказал в «Чжэнь гао» о ранней истории этих книг. Тем не менее внимательное прочтение тех фрагментов «Чжэнь гао», в которых эта история изложена, оставляет один существенный вопрос, а именно: как все-таки появились эти книги?

Традиция устами Тао Хун-цзина говорит — госпожа Вэй Хуа-цунь «спустилась» с небес (цзян 降) и передала (шоу 授) эти книги Ян Си (330—?), и произошло это четвертого числа первой луны 364 г. [ЧГ, цз. 19: 9b: 5; цз. 19: 2b: 2—6]. И именно Ян Си, утверждает Тао Хун-цзин, становится первым «правильным» и «законным» получателем шанцинских сочинений¹.

Что же это значит — «спустилась и передала»? В религиозно-мистической литературе закрепилось мнение, что «встречи» Ян Си с небожителями, так же как и шанцинские книги, явились результатом медиумического состояния, которое переживал Ян Си после приема галлюциногенных средств².

С таким утверждением мы не можем согласиться. Самое простое и очевидное подтверждение нашей позиции — шанцинские сочинения. Слишком логично и даже рационально они составлены. Слишком сложен их язык в тех-

¹ Оговорка по поводу легитимности Ян Си сделана не случайно. Тот же Тао Хун-цзин указывает, что до Ян Си такие книги «получал» и другой человек — Хуа Цяо, но «получал» их незаконно, поскольку помыслы его не были безупречны [ЧГ, цз. 20: 13b: 7—14a: 6].

² Кристофер Скиппер, опираясь как на собственный опыт даоса, посвященного в духовное звание, так и на данные Дж. Нидэма, указывал, что некоторые типы даосской медитации предполагают вдыхание галлюциногенных запахов от свинца. Евгений Алексеевич Торчинов, в свою очередь, полагал, что речь идет именно о том типе медитации, который был распространен среди последователей учения Шанцин [Торчинов, 1994, 1, с. 46], на основании чего в своих работах он последовательно указывал, что видения Ян Си были вызваны приемом галлюциногенных средств [Торчинов, 1998, с. 175—176].

ническом отношении³ — это не язык творческого наития или описания безудержного полета фантазии. Это пропедевтический стиль учебника. Да, в нем присутствуют поэтические отступления, но вся канва описания подчинена строгой логике изложения, а не стихии безудержной фантазии. Более того, мы не спорим, что Ян Си переживал некие состояния, которые психологи могут назвать медиумическим трансом. И свидетельства тому также находим в «Чжэнь гао» — краткие записи видений Ян Си. Стилистика этих фрагментов совершенно отличается от стилистики шанцинских книг-основ.



Встреча даоса с небесной посланницей

Кроме того, у нас нет очевидных свидетельств, указывающих, что последователи учения Шанцин использовали галлюциногенные средства. Более того, практические упражнения, описанные в шанцинских сочинениях, требуют не столько полета фантазии, сколько контроля разумом, что при приеме галлюциногенов в принципе невозможно. Таким образом утверждения о галлюциногенах и медиумическом состоянии, которые вкупе и породили корпус книг Шанцин, противоречат реальным фактам истории и содержания шанцинских книг. Появившись, похоже, с легкой руки К. Скиппера (об этом также см.: [Торчинов, 1993, 2, с. 72—73, 192]), эти утверждения настолько прочно вошли в исследовательскую литературу, что об их верификации мы часто даже не задумываемся, принимая как факт. Хотя частое упоминание отнюдь не превращает их в факт.

Так как же все-таки появились шанцинские книги?

Для ответа на этот вопрос мы предлагаем использовать иную методологию, отойти от религиоведческой парадигмы и перейти к текстологической.

³ Переводы фрагментов из этих сочинений представлены далее в нашей работе.

Важнейшей же концепцией, анализ которой может вывести на новый уровень понимания истории книг этого движения, логично считать концепцию «встречи».

Начиная с «Чжэнь гао», даосская традиция последовательно оценивает историю появления шандинских книг как историю встреч жителя «мира пыли и грязи» с утонченными небожителями. При этом для Тао Хун-цзина эти встречи — не мистический транс, не забвенье, это скорее что-то типа музицирования или приятной беседы. Во время этих встреч и небожители, и простые смертные являют собой образцы изысканности и утонченности, образованности и эстетизма — они декламируют поэтические фрагменты, поют гимны, играют на музыкальных инструментах, дарят друг другу экспромтом составленные стихи, проявляют чувства симпатии, восторга, смущения или робости.

Вот, например, фрагмент классического описания одной из таких встреч, вошедший в даосскую *лэй-шу* «Юнь цзи цзи цянь»:



Нефритовая дева
с белой формулой-амулетом

В третий год *Син-нин* [365 г.] под знаками *и-чоу*, в ночь 25-го числа шестой луны дева Девяти цветков по имени Ань спустилась в уединенную обитель Ян Си в Цзинь-тане вместе с госпожой Ван из [небесного дворца] Цзы-вэй. Дева Ань была одета в парчовую юбку, всю расшитую узорами, сверху — красную, снизу — зеленую, из камчатного шелка с блестками. Ее тонкий стан обвивал вышитый пояс изумрудного цвета, к которому крепилось более десятка маленьких колокольчиков. Они издавали «мелодии весны и осени» и вторили друг другу разными голосами. Слева [на ее поясе] была прикреплена нефритовая подвеска, похожая на те, что носят люди на земле, но только поменьше. Верхняя одежда на ней была черного цвета с искрой, вся сверкающая. Она озарила комнату подобно [пластинам] слюды, которые играют на солнечном свете. Тучи волос, высоко взбитые на висках, были прибраны так красиво, что это невозможно описать. На макушке они были завязаны тугим узлом, а остальные ниспадали до самого пояса тяжелой волной. Ее пальцы украшали золотые перстни, а руки — браслеты из белого жемчуга. Лет ей было 13—14. Слева и справа от нее находились две служанки. На одной из них было зеленое платье, а к поясу привязан зеленый узорчатый чехол для книг. В руке она держала еще один парчовый футляр, длиной в один *чи* (около 0,32 м. — С. Ф.) и два *цуня* (около 5 см. — С. Ф.), полный книг, которых насчитывалось, должно быть, около десятка свитков. Футляр для книг запечатывала шпилька из белого нефрита с иероглифами... Вторая служанка была одета в зеленое платье. Она держала обеими руками белый ящичек, обвязанный темно-красной лентой и по форме похожий на бивень слона.

Служанкам было лет по 17—18. Они были одеты и прибраны красиво и необычно. Лица и девы Ань, и ее служанок были прелестно нежны, подобно драгоценному нефриту. От них исходило благоухание пяти ароматов, как от воскуренного благовония или от дыхания младенца... [ЮЦЦЦ, II, цз. 97: 663b—664a; Скиппер, 1993, с. 118].

История учения Шанцин — это история его книг, а потому не будет большой натяжкой предположить, что шанцинское движение в определенном смысле относится к явлениям литературным (с некоторыми оговорками относительно конкретно-исторического понимания термина «литература»). Вспомним историю литературы. Вся она, по большому счету, есть история встреч — встреч автора с читателем, со своими предшественниками по перу или кисти, или с героями произведений, современных автору или созданных в отдаленные времена, встреч вымышленных и реальных, встреч несостоявшихся или свершившихся лишь в пространстве нескольких строк.

Вот, например, хрестоматийный пример такой встречи:

Я помню чудное мгновенье:
Передо мной явилась ты,
Как мимолетное виденье,
Как гений чистой красоты...

В этих строках великий поэт запечатлел встречу с очаровательной племянницей П. А. Осиповой — и ту недавнюю, летом 1825 г. в Тригорском, и ту первую, состоявшуюся за шесть лет до этого в Петербурге. И упоминание «гения чистой красоты» вряд ли вызовет у кого-либо ассоциации с небожителями, если только не признать за таковых милых и нежных вдохновителей нашего творческого наития.

А вот еще одна встреча, может быть, не столь очевидная неискушенному читателю, но легко узнаваемая любителями русской словесности:

Служенье муз не терпит суеты;
Прекрасное должно быть величаво:
Но юность нам советует лукаво,
И шумные нас радуют мечты...

Это тоже встреча, встреча-диалог великого поэта с другом, с верным Кюхельбекером. И то, что пространство четырех строк не вмещает имя этого человека, совсем не значит, что его нет в этом пространстве.

Творческое воображение легко преодолевает время и расстояние, и тогда встреча будет уже иной, не состоявшейся для обыденного рассудка, но от этого не менее реальной, поскольку реален и озвучен ее результат — в строках поэта, в словах литератора, в реминисценциях контекста литературного произведения. Вчитаемся, например, в строки поэта русского Серебряного века: «Обманите меня, но совсем, навсегда, / Чтоб не думать — зачем, / Чтоб не помнить — когда...» Разве автор не подсказывает нам, что встречается с поэтом Золотого века, продолжая с ним незримый диалог, начало которого лежит в 1826 г.:

Алина! сжальтесь надо мною.
Не смею требовать любви:
Быть может, за грехи мои,

Мой ангел, я любви не стою!
Но притворитесь! Этот взгляд
Все может выразить так чудно!
Ах, обмануть меня не трудно!..
Я сам обманываться рад!

Разумеется, все это можно истолковать и иначе, и это тоже правильно. Смысл нашего пространного отступления не в том, чтобы выявить литературные связи или контекст жизни нескольких хрестоматийных произведений великой русской поэзии. Смысл наших рассуждений лежит в иной плоскости — методологической. Творческое, или активное, воображение отнюдь не всегда порождает религиозный опыт, оно лежит и в основе художественного мировоззрения, порождая тот феномен, который мы условно называем «встречей».

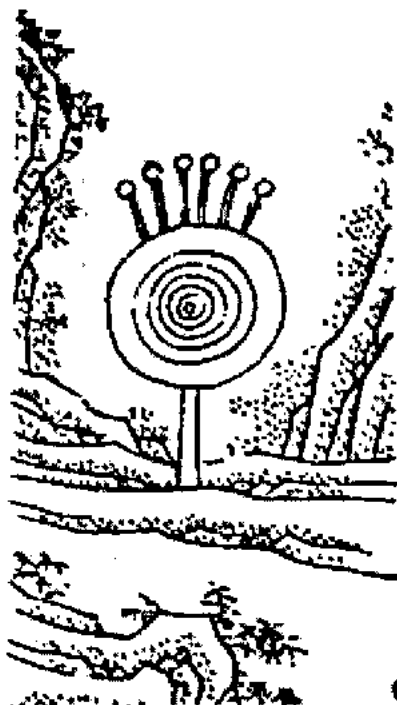
Соответственно, мы, видимо, обедняем историю Шанцин, рассматривая это движение лишь с религиозоведческой точки зрения, а его сочинения — лишь как продукт психотехники измененного сознания. Автор этих строк предлагает взглянуть на шанцинский даосизм с литературоведческой точки зрения. Череду же встреч, которые, как гласит традиция, породили шанцинские сочинения, мы предлагаем оценивать как маркеры литературных и социальных связей. Разумеется, эти маркеры могут указывать не только на реальные, но и на непройденные пути, которые, тем не менее, в своей совокупности как раз и создают то пространство жизни, которое породило сочинения этого книжного собрания. Тем не менее указания на эти «встречи» должны пониматься, по нашему мнению, как метафоры, за которыми скрываются реальные встречи и реальные социальные или, с некоторыми оговорками, литературные связи.

Кроме того, обратим внимание на стиль Тао Хун-цзина, на подход к изложению истории шанцинской книги. Вся седьмая часть «Чжэнь гао» — это реальная история реальных книг. Соответственно, и начальный эпизод этой истории, обозначенный как *цзян шоу*, «спуститься и передать», может и должен быть истолкован рационально. Другие даосские источники, кстати,



Нефритовая дева с «зонтиком»

芝雲白



Чудесные грибы «Белое облако»

О дают очень веские основания для такого заключения. Вот, например, как истолковывает эту «встречу» фрагмент из шанцинского сочинения, вошедшего в раннетанскую энциклопедию «Рукоять смысла даосского учения»:

[Земная история книг Шанцин] начинается лишь со времени правления ханьского императора Пин-ди [1—5 гг.]. В эти годы в горах Рассветной долины Совершенный из Западного города (*Си-чэн чжэнь-жэнь*) передал тридцать один свиток шанцинских книг-основ Совершенному Ван Бао... В годы правления цзиньского Чэн-ди (326—342 гг.) Ван Бао передал их Вэй Хуа-цунь... [Познав методы, изложенные в этих книгах], Вэй Хуа-цунь в девятый год Сянь-хэ [334 г.] вознеслась на небо, восседая в колеснице, запряженной вихрем. [Перед своим уходом на небеса] Вэй Хуа-цунь *вверила эти книги своему сыну Дао-то, который, в свою очередь, передал [их] господину Ян Си* (в последней фразе курсив мой. — С. Ф.) [ДЦИШ, цз. 2: 4б: 8—5а: 3].

Процитированный источник утверждает, что Ян Си действительно получил какие-то книги от Вэй Хуа-цунь. Вот только встреча эта была через одно рукопожатие с нею — через ее сына Дао-то. Похоже, это и есть та самая встреча, которую Тао Хун-цзин обозначил через метафору *цзян шоу*.

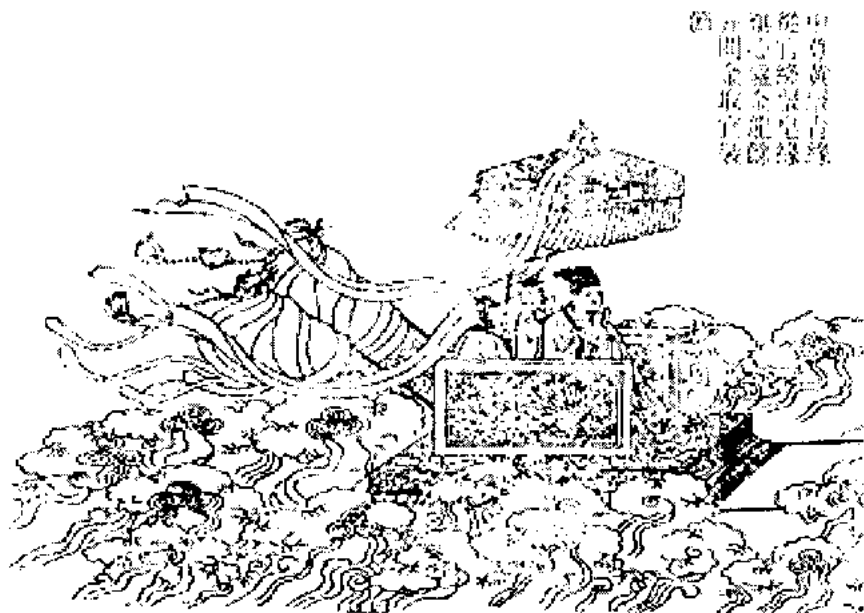
При этом, однако, возникает другая проблема — если мы принимаем истолкование, предлагаемое «Дао цзяо и шу», мы должны будем найти подтверждение и предыдущему, которое гласит, что начало этой книжной коллекции уходит в годы правления ханьского Пин-ди (1—5 гг. н. э).

3.2. Объем раннего Шанцинского книжного собрания

Если опираться на данные Тао Хун-цзина, можно заключить, что Шанцинское книжное собрание — это сочинения, появившиеся во второй половине IV в. в регионе Цзяннань, связанные единым содержанием и единым происхождением. Большая часть этих сочинений были известны в рукописи Ян Си, однако их авторство традиционно приписывалось небесным Совершенным.

В религиозно-философской литературе закрепилось мнение, что ранний корпус книг Шанцин включал 31 цзюань книг-основ (*цзин*) [Фукуи Кодзюн, 1960; Даосизм, 1990, с. 82—83; Одзаки Масахару, 1995, с. 50]. Такой же объем указывает и даосская энциклопедия VI—VII вв. «Основы кодекса и заповедей-

предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер» (*Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши* 三洞奉道科戒營始). В этой работе сохранился «Перечень совершенных книг-основ [из] Большой пещеры, [по традиции] Высшей чистоты» (*Шан цин да дун чжэнь цзин му* 上清大洞真經目) [ФДКЦ, цз. 5: 1a—2b]. Зафиксированное в нем выражение «Книги-основы [из] Большой пещеры» является одним из регулярных самоназваний Шанцинского книжного собрания, которое встречается как в период Шести династий, так и в годы правления империи Тан. Данная опись фиксирует 30 наименований сочинений общим объемом в 34 цзюани. Как в свое время доказал Фукуи Кодзюн, это и есть перечень базовых сочинений Шанцинского книжного собрания, первоначально включавшего 31 цзюань, но с течением времени увеличенного до 34 цзюаней письменных памятников.



Вознесение во дворец небесного правителя

Указание на объем Шанцинского книжного собрания в 31 цзюань встречаем и в других даосских источниках, например в «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 33: 2b: 6], «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦ, цз. 4: 2a: 2; цз. 4: 10a: 1; цз. 6: 3b: 9], «Дао цзяо и шу» [ДЦИШ, цз. 2: 4a: 8 и далее]. Ту же цифру находим и в некоторых дошедших до нашего времени шанцинских сочинениях, например в «Книге-основе о семи круговращениях и семи превращениях» (*Ци чжуань ци бян цзин*)⁴ [ЯГ 1320; ДЦ 1030, с. 27a: 6 и далее].

⁴ «Книга-основа о семи круговращениях и семи превращениях» (*Ци чжуань ци бян цзин* 七轉七變經). — Полное название — «Дун чжэнь шан пин шэнь чжоу ци чжуань ци бян у тянь цзин» 洞真上清神州七轉七變舞天經. Эта книга упоминается в шанцинском перечне из «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» [ФДКЦ, цз. 5: 1b: 4], другое ее название — «Книга-основа о том, как выходить из оформленного и входить в неформенное» (*Чу ю жу у цзин* 出有入無經) [СЦМК, цз. 3: 6a: 6—7].



Владыка Девяти небес

Эти данные, а также новаторские для своего времени исследования такого крупного японского специалиста в области религий Китая, как Фукуи Кодзюн, способствовали тому, что в мировой научной литературе закрепилась точка зрения, согласно которой объем раннего Шанцинского книжного собрания изначально составлял тридцать одну цзюань. Тем не менее в современных условиях, когда благодаря пионерским поискам М. Стрикмена и И. Робине наши знания о ранней истории шанцинских книг значительно обогатились, эта точка зрения требует уточнения и корректировки.

Прежде всего обратим внимание, что ранние даосские источники из Даосского канона в действительности оценивают объем Шанцинского книжного собрания по-разному. Например, одно из ранних даосских описаний истории книг Шанцин, вошедшее в раннетанскую энциклопедию «Дао цзю и шу», упоминает 300 шанцинских книг [ДЦИШ, цз. 2: 4а]. Такие же сведения приводит и даосский энциклопедический свод второй половины VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 32: 4а: 2—5]. Более того, в «У-шан би яо» мы находим не менее 9 выдержек из более ранних даосских сочинений, в которых говорится об объеме Шанцинского книжного собрания в 300 цзюаней или 300 отдельных сочинений [УШБЯ, цз. 21: 1b: 5; цз. 21: 3b: 7; цз. 22: 8b: 3; цз. 30: 1b: 5; цз. 30: 6a: 10; цз. 32: 4a: 2; цз. 32: 12b: 5; цз. 42: 4a: 9; цз. 95: 7b: 8].

Эти сведения позволяют утверждать, что даосская традиция, говоря об объеме раннего Шанцинского книжного собрания, регулярно указывает два ряда цифр — или 31 цзюань, или 300 сочинений. Разумеется, проще всего считать вторую цифру продуктом вторичной даосской мифологии. Возможно, это и

так, но допустимо и другое объяснение. Тридцать одна цзюань шанцинских сочинений появилась в результате передачи по линии Ван Бао — Вэй Хуа-дунь — Ян Си. Если же принять во внимание, что помимо Ван Бао учение Шанцин называет в ряду предтеч и много других имен, тогда мы имеем право предположить, что существовали и иные линии передачи, и другие, помимо Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, читатели этих книг, и другие описи этого книжного собрания, бытовавшего в различных локальных группах последователей даосского учения Шанцин, отличные от книжного перечня, сохранившегося в энциклопедии «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» [ФДКЦ, цз. 5: 1a—2b].



Великий повелитель солнечного дерева Фусан

Дальнейшее исследование этого вопроса лишь подтверждает такое предположение. До нашего времени сохранился, по меньшей мере, еще один шанцинский источник, созданный не позднее 399 г., в котором представлен другой, отличный от «Сань дун фэн дао», список шанцинских книг. Примечательно, что в составе Даосского канона мы находим многие сочинения из этого списка, а их существование на заре истории движения Шанцин подтверждает

Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао». Эту опись шанцинских книг мы находим в источнике нарративного характера, который называется «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань* 紫陽真人內傳) [ЦЯЧЖ].

Кроме того, в пользу выдвинутого выше утверждения свидетельствует и наш выборочный анализ структуры шанцинских книг-основ. Шанцинская книга-основа — это, как правило, комплексный письменный памятник, включающий целый ряд сочинений. Например, «Су лин цзин» 素靈經 [СЛЦ] включает, согласно оглавлению, девять сочинений, причем как минимум еще два сочинения оглавлением не фиксируются. Иначе говоря, мы можем сказать, что «Су лин цзин» включает 11 относительно самостоятельных сочинений. Такой же результат дал анализ еще двух шанцинских книг-основ — «Цы и цзина» 雌一經 («Книга-основа Женских Единственных») [ЦИЦ] и «Юй пэй цзинь дан» 玉珮金鑑 («[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках») [ЮПЦД].

Анализ дошедших до нашего времени шанцинских письменных памятников свидетельствует, что отдельное сочинение традиции Шанцин — это небольшая работа, объем которой во многих случаях не превышает нескольких разворотов листа, а иногда может составлять и половину разворота листа в ксилографическом издании. Если учесть, что объем важнейших шанцинских *цзинов* («книги-основы») составляет 30—50 листов, тогда уже не вызывает удивления, почему их корпус включает около 10 отдельных сочинений. Если же принять во внимание, что на заре истории этого даосского движения среди его участников бытовало чуть более 30 цзюаней, тогда в сумме они и должны дать около 300 отдельных сочинений.

Таким образом, у нас есть все основания предполагать, что указание на 300 сочинений шанцинских книг, которое регулярно встречается в даосских источниках, нельзя безоговорочно оценивать как результат даосского мифотворчества. Это указание требует, по нашему мнению, внимательного к себе отношения и дальнейшего изучения.

3.3. Тематическая неоднородность шанцинских письменных памятников

Шанцинское книжное собрание является неоднородным по своему тематическому (жанровому?) составу⁵. Тао Хун-цзин, например, выделял в нем три разновидности сочинений — жизнеописания (*чжуань*), книги-основы (*цзин*) и «изустные наставления» (*шоу*) [ЧГ, цз. 19: 9b: 10—10a: 1]. Анализ сохранившихся шанцинских источников дает основание выделить в нем и другие виды, но, тем не менее, три основные группы шанцинских сочинений в основном повторяют классификацию Тао Хун-цзина.

Первая группа — это сочинения теоретического содержания, так называемые книги-основы, *цзин* 經. Вторая — сочинения практического характера, объясняющие последовательность и порядок выполнения каких-то конкретных

⁵ Возможно, речь идет о жанровой неоднородности, однако эту проблему, как нам представляется, в таком виде ставить рано, поскольку жанровый состав сочинений из «внутридаосских» книжных собраний еще не исследован.

упражнений ритуального характера. К этой группе мы причисляем прежде всего «практические наставления» *цзюэ* 訣. Третья группа — сюжетные сочинения, посвященные жизни и деяниям шанцинских подвижников, некогда являвшихся в видениях Ян Си. К данной группе относятся жизнеописания, *чжуань* 傳. Все эти виды шанцинских сочинений сохранились в составе Даосского канона и в некоторых других собраниях.

Книги-основы, цзин. Что касается шанцинских книг-основ, или *цзинов*, то их форма довольно стабильна и структурирована. Структура известных нам шанцинских книг-основ примерно одинаковая — в своеобразном введении излагается мифологическая и легендарная история данного *цзина*, повествующая о том, как та или иная книга появилась в мире божеств, а затем и в мире людей. Затем идет теоретическая часть и своеобразный панегирик в честь этой книги и тех божеств, которые явили ее миру. В этой части воздается хвала чудесным свойствам данной книги и ее небесным хранителям. После, спускаясь к проблемам земным, текст сочинения разъясняет нормативный порядок (ритуал) передачи и получения данной книги или связанных с ней практических наставлений по выполнению конкретных упражнений. Как правило, *цзины* написаны прозаическим языком.

Кроме того, во введении шанцинские книги-основы перечисляют имена тех, кто передавал или хранил указанный практический метод или книгу. С культурологической точки зрения эти «введения» представляют значительный интерес, поскольку знакомят нас с даосской мифологией, во многих аспектах нам неизвестной. Если рассматривать все шанцинские книги-основы в их совокупности, т. е. как мегатекст единой традиции, тогда эта мифологическая составляющая предстает системно и цельно, а сами шанцинские *цзины* в их полной комплектности вполне можно рассматривать, с нашей точки зрения, как многообещающий объект исследования раннего даосского мифотворчества. Примечательно, что некоторые фрагменты этих «введений» узнаваемы по образам, знакомым нам из «Чу цы» («Чуских строф») или из других памятников древнекитайской литературы.

Один из примеров такого «введения», взятый нами, правда, не из конкретной шанцинской книги-основы, а из выдержки, сохранившейся в раннетанской *лэй-шу* «Рукоять смысла даосского учения», вводит нас в стандартное мифологическое пространство шанцинского текста:



Дун-фан-шо

Изначально-высочайший Нефритовый государь ⁶ (Юань-ши гао-шан юй-ди) унаследовал самоестественный (цзы жань) Дао-Путь глубочайшей древности (сюань гу). Он составил триста свитков драгоценных книг-основ Высшей чистоты (Шан цин бао цзин), девять тысяч тайных нефритовых наставлений (юй цзюэ), семь тысяч магических формул-амулетов (фу) и [чудесных] схем (ту). Все это он сокрыл от посторонних взоров на вершине девяти небес, во дворце Да-ю ⁷.

[Затем] нефритовые письма стали распространять, в результате они были вверены попечению [небесного] канцлера (шан сянь) владыки Цин-гуна ⁸. Цин-тун сокрыл их в Зеленом тереме нефритовых гортензий ⁹. В первый год У-цзин он составил еще один комплект [сочинений] и сокрыл их в горах Сичэн.

⁶ Упоминание Нефритового государя в шанцинских сочинениях встречается относительно редко. Начальный фрагмент данной цитаты является, по нашим оценкам, раннетанской интерполяцией [Филонов, 2004, 2, с. 179—180]. В ранних книгах-основах из Шанцинского книжного собрания в начальном фрагменте должны фигурировать божества иного рода — Тай-и 太乙 (Великий Единственный), Ди-цзюнь 帝君 (Владыка-повелитель), Тай-ди 太帝 (Великий повелитель) и т. п. Изучение всего сохранившегося комплекта шанцинских книг-основ позволяет, по нашему мнению, комплексно реконструировать шанцинские (южнокитайские?) представления об этих высших небесных божествах, ставших популярными среди последователей шанцинского учения.

⁷ Даосская традиция утверждала, что дворец Да-ю называется также дворцом Небесной драгоценности и находится на высших небесах мироздания [ЮЦЦЦ, цз. 8: 19а: 9; цз. 8: 20b: 3; цз. 101: 4а: 9; УШБЯ, цз. 21: 1b: 4; цз. 21: 3а: 8; цз. 32: 4а: 4; ЧГ, цз. 14: 12b: 2]. Название дворца (букв.: 'всеобъемлющий') связано с представлением, что в нем «все вещи представлены в изобилии, и нет ничего, что бы там отсутствовало» [ДЦТЯ, с. 237]. На земле ему соответствует «небо-пещера» (дун-тянь 洞天) Сюй-мин 虛明 — Небо Света пустоты, где главным является известный ханьский маг Сыма Цичжу 司馬季主 [ДЛШС, цз. 4: 1b], биография которого сохранилась до нашего времени [ЮЦЦЦ, II, цз. 85: 601b-с].

⁸ Цин-тун 青童 — очень популярный для шанцинских сочинений персонаж. Занимает промежуточное положение между мифологической историей шанцинских книг и их полуполюгендарной историей. В шанцинских источниках нередко встречается под прозвищем Сю-тун 小童 (букв.: 'малый отрок') и, как правило, с указанием своего земного доминиона — Дунхайский 東海 (букв.: 'из Восточного моря') [УШБЯ, цз. 32: 1b: 10; цз. 32: 5а: 8; цз. 32: 6а: 2; цз. 32: 7b: 3; цз. 41: 11b: 5; цз. 41: 12а: 3; цз. 41: 12b: 9]. Цин-тун, согласно шанцинской традиции, управляет островом сяней Фан-чжу 方諸 в Восточном море или, по другой версии, горой Дунхуа на горе-острове Фан-чжу, находящемся в ведении правителей из дворца Высшей чистоты [ДЛШС, цз. 4: 1b, 3b—4а, 6b; УШБЯ, цз. 22: 8а: 3; цз. 22: 8b: 2; цз. 23: 1b: 5]. Одно из имен этого небожителя — Цин-хуа Сю-тун [ЧЛВЕТ, цз. 1: 3а], он занимает важное место в передаче на землю книг шанцинского откровения. Цин-тун был одним из тех, кто спускался к Ян Си и передавал ему сочинения из небесных книгохранилищ [ЧГ, цз. 6: 6а: 9]. И. Робине регулярно соотносит Цин-гуна с ханским Дун-фан-шо, однако каких-либо доказательств этой гипотезы не приводит [Robinet, 1993, p. 184; 1997, p. 139]. В просмотренных нами источниках определенных сведений, подтверждающих данное предположение, найти не удалось. Единственная известная нам работа о Цин-туне, выполненная в безупречном научном стиле, принадлежащая П. Кролли [Кроль, 1985], данный вопрос никак не разъясняет. Одна из последних работ о Дун-фан-шо [Ли Цзян-фэн, 2004], известная нам, также не решает поставленной проблемы.

⁹ Зеленый терем нефритовых гортензий (юй хуа цин гун 玉華青宮). — История китайской культуры знает и исторический терем Нефритовых гортензий, который был отстроен при танском Ли Ши-мине в 647 г. в Долине феникса (совр.

Кроме того, Великий владыка-повелитель (*Тай-ди-цзюнь*) приказал Чудесному князю Рассветной долины (*Ян-гу шэнь-ван*) Великому повелителю солнечного древа Фусан (*Фу-сан да-ди*)¹⁰ составить тридцать один свиток отдельных практических наставлений (*цзюэ*) и высшие книги-основы, всего триста наименований. Ныне эти самостоятельные наставления также известны в мире.

Некогда [Совершенный] Сяо-тун из Сянчэна, спустившись [в мир людей], передал Желтому императору Хуан-ди методы с небес Шанцин — «Как летать и бегать по Небесной канве» (*Фэй бу тянь ган*) и «Как ходить на цыпочках и тихо ступать по Семи началам и Шести эпохам» (*Не син ци юань лю цзи*)¹¹. Однако ни один из этих методов не стал распространяться [в мире людей].

В седьмой день седьмой луны первого года *Юань-фэн* (110 до н. э.) госпожа [дворца] Верхнего начала (*Шан юань фу-жэнь*) Матушка-правительница Запада Си-ван-му вместе со [своей свитой] спустилась [в мир людей и предстала] пред ханьским У-ди во дворце Сяньянгун¹². Она передала У-ди [книги] — «Лин фэй

пров. Шэньси), а затем, в начале правления Гао-цзуна (на троне 650—683), был превращен в буддийский монастырь. Даосская потаенная топография небес также знает «комнату Нефритовых гортензий» (*юй хуа ши* 玉華室), в которой хранится потаенная книга «Нефритовых писем киноарной лучезарности» (*Дань цзин юй вэнь* 丹景玉文) [ДЛШС, изд. 4: 1b: 5].

¹⁰ Рассветная долина (*Ян-гу* 陽谷). — Считалось, что из этого места поднимается солнце. Упоминается уже в «Книге истории» («Шу цзин», гл. «Яо дань»), где в комментарии сказано: «Солнце выходит из [этой] долины, и [всё] Поднебесная озаряется светом, вот почему [место это] зовется Рассветной долиной». В «Хуайнань-цзы» (гл. «Тянь вэнь сюнь» 天文訓) сказано: «Солнце восходит из Рассветной долины (*Ян-гу* 陽谷) и омывается в Озере единения (*Сянь-чи* 咸池)» 日出于陽谷，浴于咸池. Об этом см.: [Рифтин, 1990, с. 562]. Древо Фусан 扶桑 — гигантское мировое дерево на востоке Земли, из-за которого восходит солнце. Один из мифологических сюжетов, хорошо известный китайской культуре. Появление этого названия во «внутри-даосских» книжных собраниях связано, по нашему мнению, со школой Трех августейших. Похоже, что терминология данного абзаца была характерна именно для сочинений этой традиции (см., например, Введение к «Схеме истинного вида Пяти пиков», *У-юэ чжэнь син ту сюй лунь* 五嶽真形圖序論) [ЯГ 1271, ДЦ 1005, с. 12a—12b]), заимствовавшей ее, видимо, из чуской мифопоэтической культуры. Великий повелитель Фусана (*Фу-сан да-ди* 扶桑大帝) — очень частотный персонаж шанцинских сочинений.

¹¹ *Фэй бу тянь ган* 飛步天綱 и *Не син ци юань лю цзи* 攝行七元六紀 — реальные сочинения из Шанцинского книжного собрания, частично сохранившиеся в составе книги-основы из Даосского канона «Тай-вэй ди-цзюнь бу тянь ган фэй ди цзи цзинь цзянь юй цзи шан цзин» 太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 [ЯГ 1305; СТ 1316; ДЦ 1027]. О данном сочинении см.: [Robinet, 1984, t. 2, p. 59—65]. Кроме того, содержание этих ранних шанцинских книг отражает сочинение из Даосского канона «Тай-шан фэй син цзю чэнь юй цзинь» 太上飛行九晨玉經 [ЯГ 428, ДЦ 195], а также некоторые разделы энциклопедии «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦЦ, изд. 54].

¹² Си-ван-му спустилась к У-ди — один из известных сюжетов китайской неофициальной историографии. Описание этой встречи имеется в «Неофициальном жизнеописании ханьского У-ди, государя Воинственного» [Бамбуковые страницы, 1994, с. 331—347]. Известно, что еще ранее Си-ван-му устроила пиршество на берегу озера Яо-чи для чжоуского Му-вана («Ле-цзы», гл. 3, см.: [Позднеева, 1967, с. 69]; «Жизнеописание чжоуского Му-вана», см.: [Кравцова, 1992, 2, с. 354—384]). Си-ван-му, или Матушка-правительница Запада, в ханьскую эпоху становится популярным персонажем мифов, в которых она предстает хозяйкой Запада и охранительницей снадобы бессмертия на горе Куньлунь. Этот образ Си-ван-му прекрасно показан Б. Л. Рифтиным [Рифтин, 1979, с. 77—78, 176; 1990, с. 487—488]. Одна из интересных

лю цзя» и «Двенадцать методов [из дворца] Высшей чистоты» (*Шан цин ши-эр ши*). [Однако] на следующий год небесный огонь сжег терем Кипарисовых балок (*Бай-лян-тай*), [где хранилась императорская библиотека, поэтому] эти книго-основы [вновь] улетели на небеса, и на этом их пребывание в мире людей закончилось¹³.

Совершенный Великого начала (*Тай-юань чжэнь-жэнь* 太元真人), господин Мао, посмертное имя — Ин, был в учениках у владыки Вана из Западного города (*Си-чэн Ван-цзюнь*)¹⁴. Мао Ин получил [от него] Дао-Путь Высшей чистоты, изложенный в книгах-основах «Нефритовые подвески и золотые привески» (*Юй пэй цзинь дан*) и «Три Лучезарности проходят по [орбите] Самоцвета» (*Сань цзин чань сюань*). В третью луну четвертого года *Ди-цзе* ханьского Сюань-ди (66 до н. э.) с помощью этих методов Мао Ин вознесся на небо¹⁵.

китайских работ на эту тему принадлежит Лю Цзун-ди [Лю Цзун-ди, 2004]. Си-ван-му пользовалась особым почетом и в школе Шанцин, причем как в период Шести династий, так и в эпоху Тан [Ян Ли, 2000]. С ее именем связан целый ряд наставлений, полученных первыми последователями учения Шанцин от небожителей [ЮЦЦЦ, цз. 96, 114; ДЛШС, цз. 4: 2b]. В даосских источниках находим и перечень сочинений, которые Си-ван-му передавала У-ди [ЮЦЦЦ, цз. 79], часть этих названий фигурируют среди дошедших до нашего времени ранних шанцинских сочинений. Дворец *Сяньян-гун* 咸陽宮 — находился в императорской резиденции в столичном городе Чаньань (совр. Сиань).

¹³ Терем Кипарисовых балок 栢梁臺 — находился на территории императорской резиденции в Чаньене. Рассказывают, что император нередко устраивал в этом тереме пиршества, на которые приглашал литераторов и поэтов. Как гласит предание, взойти в терем позволялось лишь тому, кто сложит достойные стихи. У-ди избрал этот терем местом хранения своих самых ценных книг. Упомянутые здесь события переключаются с «Неофициальным жизнеописанием ханьского У-ди»: «На первом году под девизом *Тай-чу*, в день *и-ю* одиннадцатой луны огонь спалил Терем, и так были навеки утеряны священные тексты» (цит. по: [Бамбуковые страницы, 1994, с. 345—346]).

¹⁴ Владыка Ван из Западного города (*Си-чэн Ван-цзюнь* 西城王君). — Этот небожитель в сочинениях периода Шести династий регулярно упоминается и как Совершенный из Западного города (*Си-чэн чжэнь-жэнь* 西城真人) [УШБЯ, цз. 32: 3b: 4, цз. 49: 6a: 4; ДЧИЦ, цз. 2: 18a: 6]. Не путать его с Ван Бао 王褒 (второе имя — Ван Цзы-дэн 王子登), которого даосские сочинения также уважительно называют Ван-цзюнем 王君. Тем не менее, если Ван Бао в даосских письменных памятниках может обозначаться просто как Ван-цзюнь, то для Ван Юаня 王遠 (это — настоящее имя Совершенного из Западного города, второе его имя — Ван Фан-пин 王方平 [ЧЛВЕТ, цз. 1: 3a: 7—8]) титулатура Ван-цзюнь обычно сопровождается характерными определениями — «сичэнский» 西城 или «занимающий должность канцлера» (*шан цзай* 上宰) [УШБЯ, цз. 32: 2a: 9; цз. 49: 5b: 4; ЧГ, цз. 6: 6b: 6], указывающими на его присутственное место и должностные обязанности в небесной бюрократической системе. Западный город (*Си-чэн* 西城) — это, похоже, название локального участка горной гряды Эмэйшань 峨嵋山 в Сычуани, недалеко от гор Цинчэншань 青城山 [УШБЯ, цз. 4: 13b: 10; ДЧИЦ, цз. 2: 7a: 3; ЮЦЦЦ, цз. 51: 1a: 8]. Это два разных шанцинских полулегендарных подвижника. Сичэнский Ван-цзюнь был наставником Мао-ина, а Ван Бао — наставником Вэй Хуа-цунь.

¹⁵ Мао Ин 茅盈. — Старший из трех братьев Мао (*Сань Мао-цзюнь* 三茅君, букв.: «Три владыки [из рода] Мао»), весьма почитаемый в шанцинском религиозном сообществе небожитель [ЧЛВЕТ, цз. 1: с. 3b: 7]. Его жизнеописание представлено в: [ЮЦЦЦ, цз. 104]. Справку о Мао Ине и двух его братьях можно найти у П. С. Попова [Попов, 1907, с. 36] и Б. Л. Рифтина [Рифтин, 1990, с. 472]. Реконструкция и анализ

Кроме того, старший министр (*шан цин*) Сюаньчжоу господина Су, посмертное имя Линь¹⁶, был в учениках у [Совершенного] Цзюаньцзы¹⁷ и получил [от него] методы [с небес] Шанцин о том, как [хранить] Трех Единственных (*Сань-и чжи фа*). В шестой день третьей луны второго года *Шэнь-цзюэ* [ханьского] Сюань-ди [60 г. до н. э.] Су Линь с их помощью также взшел [в чертоги] небожителей. Однако эти методы не стали известны в мире [ДЦИШ, 2: 4а: 3—4б: 7]¹⁸.

Комплектность шандинских книго-основ. Как мы указали, шандинские *цзины* излагают прежде всего мифологизированную, легендарную и полулегендарную историю конкретных книг.

Тем не менее в них, как правило, включалась и практическая составляющая. Практическую часть *цзина* формировали отдельные небольшие, но законченные сочинения — «практические наставления» (訣 *цзюэ*), молитвы-призывания и заклинания (祝 *чжу*, 咒 *чжоу*), а также «формулы-амулеты» (符 *фу*).

Молитвы-призывания, включенные в *цзины*, представляют собой тексты, обращенные к даосским божествам. Их необходимо было произносить в определенные моменты при исполнении практических упражнений или ритуалов. Сочинения всегда уточняют, когда именно и при каких обстоятельствах возно-



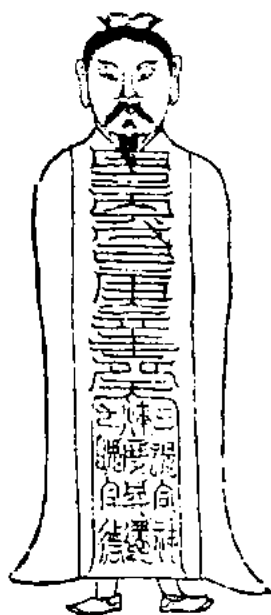
Матушка Черепашьей горы

даосского жизнеописания Мао Ина см.: [Хун Би-чжэнь, 1992; Robinet, 1984, vol. 2, p. 389—398].

¹⁶ Су Линь 蘇林 — популярный в шандинском учении полулегендарный подвижник. Не исключено, что именно в эпоху Хань, с которой шандинские источники соотносят жизнь и деяния Су Линя, начинают появляться и распространяться идеи и представления, которые во второй половине IV в. стали главной темой сочинений из Шандинского книжного собрания. Жизнеописание Су Линя сохранилось в «Юнь цзи цзи цянь» [ЮЦЦЦ, цз. 104], а также, частично, в некоторых других источниках [ТПЮЛ, цз. 671; ЦЯЧЖ, с. 5б—6б]. Анализом даосского жизнеописания Су Линя специально занималась И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 365—368]. Похоже, что вся первая *цзюань* «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИШ, цз. 1: 1а—11а] также создана на основе жизнеописания Су Линя, на что указывает подзаголовок, сохранившийся у этого фрагмента из «Дэн чжэнь инь цзюэ», — «[Тайные] наставления [из] жизнеописания высшего канцлера округа Сюаньчжоу почтенного Су» (*Сюань-чжоу шан цин Су-цзюнь чжоуань цзюэ* 玄州上卿蘇君傳訣), а также комментарии к нему, сделанные Тао Хун-цзином.

¹⁷ Цзюань-цзы 涓子 — другой шандинский подвижник. Считается наставником Су Линя, часто появляется на страницах сочинений из Шандинского книжного собрания. Интересные материалы о нем представлены в шандинском нарративном сочинении «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжоуань* 紫陽真人內傳) [ЦЯЧЖ, с. 13а, б], а также в исследованиях П. Андерсена [Andersen, 1980, p. 6] и И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 365—368].

¹⁸ Полный комментированный перевод небольшого сочинения, включенного в «Дао цзюэ и шу» и посвященного истории книг Шанцин, см. в: [Филонов, 2004, 2].



男正面

Формула-амулет, которую даосы
надевали на себя

сят данные молитвы. В своем большинстве тексты молитв имеют стихотворную форму.

Тексты *фу* (формул-амулетов) содержали графические изображения формул-амулетов, а также их линейное описание и объяснения по поводу назначения и практического применения этих знаков. Кроме того, *фу*, как правило, включают и перечень божеств, с которыми связаны графические формулы-амулеты, а в некоторых случаях — еще и молитвы в честь божеств, которые надо было произносить одновременно с использованием *фу*. Очень многие из дошедших до нашего времени шанцинских *фу* — неполные, в них отсутствуют собственно «формулы-амулеты», т. е. изображения этих чудесных, как считали даосы, знаков избранности, дарующих власть над представителями Иного мира.

Следует заметить, что далеко не все шанцинские *цзинь*, сохранившиеся до нашего времени, построены таким образом. Указанную форму шанцинские книги-основы имели, надо думать, лишь на заре своей истории. С течением времени она претерпела изменения, которые, впрочем, носят, по нашим оценкам, не столько качественный, сколько

количественный характер. С течением времени структура шанцинских книг-основ несколько изменилась. Это происходило, как следует из «Чжэнь гао», в результате следующих основных причин:

- утеря части текстового материала;
- соединение текстов нескольких сочинений;
- внесение в основной текст сочинения позднейших добавлений без каких-либо указаний о вставке.

Случаи такого обращения с рукописями Ян Си неоднократно фиксирует Тао Хун-цзин в седьмой части «Чжэнь гао». Приведем самые характерные примеры.

В одиннадцатый год Юань-цзя (434 г.) Хэ Дао-цзин потихоньку стал копировать и переписывать [книги Совершенных]. Когда Ма Хань стал жить отдельно [от своих родных], он поручил Хэ сделать для него [книгу] из нескольких отдельных текстов (*нянь*). По этой причине две описи [Совершенных] оказались объединены общим корешком и стали храниться у Ма Ханя [ЧГ, цз. 19: 14а: 7—9].

Когда Сюй [Шу-пяо] покинул мир, [его книги традиции Шанцин] стали храниться у Лу Гуй-вэня — сына старшего брата Лу [Сю-цзина]. [Автокомментарий Тао Хун-цзина:] Среди них были [тексты] истинной передачи, которые собственноручно записали Три почтенных. Позже их, перепутав, беспорядочно сбросжировали и разделили на 24 отдельных сочинения (*нянь*). В третий год Цзянь-юань [481 г.] по высочайшему повелению Дун Чжун-минь отправился в

горы Лушань, дабы собрать гун дэ¹⁹. Дун [Чжун-минь] увлеченно искал чудесное и необычное. А потому Сюй [Шу-ляо] разделил один из текстов, записанный рукой Ян [Си], на два отдельных сочинения и отдал [их] Дун [Чжун-миню], а тот преподнес [их] императору Гао-ди. Гао-ди же вернул их попечению Дай Цина, хранителя библиотеки Пяти канонов²⁰ (у-цзин дэнь шу). Уйдя со службы и отправившись в странствие, Дай Цин, в свою очередь, прихватил их с собой. Опять же по уходе из жизни Сюй [Шу-ляо], ученик [Лу Сю-цзина] Ли Го-чжи²¹, скрывая, прихватив с собой один из текстов, а также [формулу-амулет] «Хо [ло фу]». В результате [в его собрании] осталось только двадцать одно сочинение [ЧГ, цз. 19: 15а: 10—15b: 4].



Формула-амулет, которую надевали на себя женщины-даоски

Кроме того, позже появился некто Цай Май²². Он тоже получил от Сюй [Хуан-миня] сочинения [Шанцин], которых насчитывалось около десяти свитков. Многие из них были истинными книгами Совершенных. Он разделил [их] на листы и стал передавать их как наставник [ЧГ, цз. 19: 12b: 5—7].

Жун-ди²³, старший сын Сюй Хуан-миня, соблюдая траурный обряд, вернулся в родные места²⁴. По окончании [трехлетнего] траура он возвратился в Шань,

¹⁹ Гун дэ (букв.: 'заслуги и благая сила дэ'). — О данном понятии и его связи с доктриной государственной власти в императорском Китае см. блестящие исследования А. С. Мартынова: [Мартынов, 1974, с. 341—387; 1972, с. 72—82].

²⁰ Пять канонов — классические памятники китайской культуры. Получили официальное признание в качестве классики при ханьском У-ди в 136 г. до н. э. Это собрание включало «И цзин», «Шу цзин» («Шан шу»), «Ши цзин», «Ли цзи» (в ханьскую эпоху — «И ли») и «Чунь шо».

²¹ Ли Го-чжи. — Это имя встречается в жизнеописании Лу Сю-цзина: «Из учеников [Лу Сю-цзина], которые постигли Дао-Путь, наиболее прославленными были Сунь Ю-юэ и Ли Го-чжи» [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27с: 10]. Ли Го-чжи также упоминается как друг известного циского литератора и чиновника Кун Чжи-гуя (Кун Дэ-чжана, 447—501) [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27с: 10—16].

²² Цай Май. — Вслед за Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 21] мы полагаем, что речь идет не о личном имени, а об указании на человека, о котором известно лишь то, что он продавал овощи (цай май чжэ — букв.: 'овощной торговец'). Синтаксическая структура фразы, вводящей неопределенный субъект, подтверждает данное предположение. Сочетание ю ю цай май чжэ буквально означает: «Кроме того, был некий торговец овощами...» Анализ данных конструкций см. в: [Никитина, 1982, с. 112].

²³ Жун-ди, старший сын Сюй Хуан-миня. — Тао Хун-цзин приводит о нем сведения далее в «Чжэнь гао»: «... в двенадцатый год Юань-цзя [435 г.] он ушел из жизни. Сколько ему было тогда лет — неизвестно. У него была дочь, которую звали Дао-юй, она родилась в первый год Лун-ань [397 г.], прошедший под знаками дин-ю...» [ЧГ, цз. 20: 10b: 10].

²⁴ Вернулся в родные места — т. е. в Цзюйжун.

где явился к Ма [Лану] и потребовал книги-основы [своего отца]²⁵. Ма Лан очень хорошо понимал [их] предназначение, а потому не возвратил Жун-ди эти книги. Пережив [такое] унижение, Сюй [Жун-ди] более не стал [их] вымаливать. Он по-прежнему оставался в Шань, где наставлял и обучал, используя книги-основы Ван Лин-ци. Вместе с тем Жун-ди делал копии с настоящих книг [Совершенных]. И всякий раз, сделав комментарий к тексту, он в конце добавлял: «Такого-то года, такого-то месяца, такой-то Совершенный даровал [этот текст] Сюй Юань-ю — Далеко-странствующему²⁶». [Автокомментарий Тао Хун-цзиня:] *Причина этому вот в чем — в то время многие современники знали, что Учитель [т. е. Сюй Далеко-странствующий. — С. Ф.] практиковал диететику, [а затем] ушел в горы и обрел Дао, но не были посвящены в дела и письменное наследие Сюй Ми и его сына* [ЧГ, цз. 19: 13а: 9—13б: 4].

Некогда жил один человек по имени Чэнь Лэй, уроженец Дунъяна. Он был учеником Сюй Ми, отличался почитательностью и благочестием. Сюй Ми нередко поручал [ему] с канонической точки зрения оценивать книги-основы и [другие] сочинения [Совершенных]. Ко многим из них Чэнь Лэй давал [свои] комментарии и толкования. Кроме того, [некоторые из этих книг] он подменил своими копиями²⁷ и одновременно присвоил собственный текст Сюй Ми «Схема хождения по звездам Семи начал» (*Бу ци юань син ту*)²⁸ [ЧГ, цз. 20: 1б: 10—2а: 2].

²⁵ Жун-ди... потребовал вернуть книги. — Как видно из предыдущего изложения, сын Сюй Хуан-миня имел все права на книги своего отца. Вслед за М. Стрикманом мы полагаем, что если бы Жун-ди проявил настойчивость, он вполне мог бы их вернуть [Strickmann, 1977, p. 49].

²⁶ Сюй по прозвищу Далеко-странствующий (*Юань-ю*). — Юань-ю, Далеко-странствующий — прозвище Сюй Мая, старшего брата Сюй Ми.

²⁷ Чэнь Лэй подменил книги Совершенных своими копиями. — Отношение Чэнь Лэя к книгам Совершенных, с которыми ему разрешили работать, но которые принадлежали не ему, можно сравнить с действиями Хэ Дао-цзиня [ЧГ, цз. 19: 14б]. Еще одно упоминание о подмене оригинальных книг копиями может служить подтверждением достаточно широкого распространения такого способа их «приобретения».

²⁸ «Схема хождения по звездам Семи начал» (*Бу ци юань син ту*). — В шандинском даосизме понятие «семь начал» чаще всего указывает на звезды Северного Ковша, или Большой Медведицы [УШБЯ, цз. 41: 6б: 10; цз. 41: 14б: 4]. В традиционной китайской космографии данное понятие чаще обозначает семь важнейших светил — Солнце, Луну и пять планет [ХХШ, цз. 13: 155б]. Визуализация звезд Северного Ковша была широко распространена в даосской ритуальной практике в до-танскую эпоху, о чем свидетельствует частотность употребления этого понятия (*ци юань*) в «У-шан би яо» (31 раз). Данные ритуалы были не менее распространены и в послетанском даосизме — в даосской *лэй-шу* начала XI в. «Юнь цзи ци цян» понятие *ци юань* встречаем уже 62 раза. В данном пассаже владельцем книги назван Сюй Ми. По мнению М. Стрикмана, это сочинение имеет и другое название — «Книга-основа летящего шага» (*Фэй бу цзин*) [Strickmann, 1977, p. 23—24]. О сочинении «Фэй бу цзин» Тао Хун-цзин более подробно рассказывает далее [ЧГ, цз. 20: 2б: 10—3а: 2], где отмечает, в частности, что его владельцем был Сюй Хуэй. М. Стрикман связывает данное сочинение с сохранившейся в «Дао цзане» работой «Тай-вэй ди-цзюнь бу тянь ган фэй ди цзи цзинь цзянь юй цзи шан цзин» [ЯГ 1305, СТ 1316, ДЦ 1027], автором которой считается Ян Си [Strickmann, 1981, p. 60], что, по нашему мнению, требует отдельного рассмотрения. По мнению современных китайских специалистов, даосский метод «хождения по звездам Семи начал» является одной из разновидностей практики

В результате уже к концу V в. многие шанцинские книги-основы приобрели форму, отличную от первоначальной, которая была характерна для них во второй половине IV в.

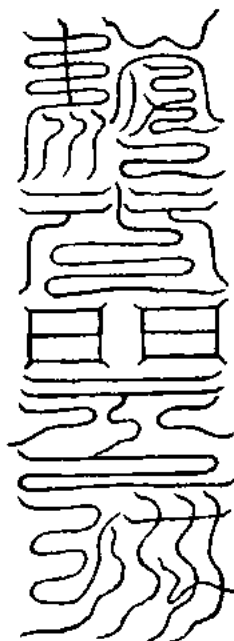
В настоящее время некоторые шанцинские сочинения этой категории представляют собой подобие небольших *цун шу* 叢書, т. е. собраний нескольких сочинений, включенных не в виде выдержек, что характерно для *лэй-шу*, а полностью. Примером может служить «Су лин цзин» [СЛЦ], хорошо известный на заре истории движения Шанцин.

С другой стороны, в рамках Шанцинского книжного собрания постепенно стали появляться и книги-апокрифы (*вэй шу* 緯書 'утковые книги') и тематические энциклопедии (*лэй-шу* 類書). В книгах-апокрифах главное место занимает не теоретический или практический материал из ранних источников, а комментирующая их часть, имеющая, как правило, авторский характер. В этом они принципиально отличались от цзинов, которые комментарий изначально не предполагали (другое дело, что в нынешнем своем виде они его нередко содержат), равно как и не имели авторства.

Шанцинские тематические энциклопедии включают фрагменты, хотя и достаточно значительные, из ранних книг-основ и жизнеописаний, причем выдержки, во-первых, содержат точное указание на источник цитирования, во-вторых, определенным образом классифицированы, в-третьих, отражают практическую часть Шанцинской книжной коллекции, т. е. главным образом представляют собой цитаты из «практических наставлений», *цзюэ*.

С классическим образцом раннего шанцинского апокрифа мы уже познакомились — это работа Тао Хун-цзина «Чжэнь гао». К категории апокрифов «Чжэнь гао» относим не только мы, но и даосская традиция, о чем определен-

«летающего шага», что теоретически подтверждает возможность отождествления сочинений с названиями «Фэй бу цзин» и «Бу ци юань син» [ДЦТЯ, с. 1039], на это же указывает и упоминаемая в перечне книг Шанцин работа, в названии которой мы встречаем оба данных выражения — «Как летать и бегать по Небесной канве, как ходить на пыпочках и тихо ступать по Семи началам» (*Фэй бу тянь ган не син ци юань*) [ФДКЦ, цз. 5: 1а: 5]. Тем не менее окончательный вывод по данной проблеме можно будет сделать лишь после комплексного изучения сохранившихся фрагментов сочинений с такими названиями и их компаративного историко-филологического и текстологического анализа. В настоящее время можно безоговорочно утверждать лишь то, что сочинения, посвященные методам «летающего шага» (*фэй бу*) и «хождениям по Семи звездам» (*не син ци юань*), были известны шанцинскому движению с момента его зарождения. Они упоминаются в сочинении «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» [ЦЯЧЖ, с. 15а: 6, с. 15b: 5]. Кроме того, книги с такими названиями и выдержки из них неоднократно фиксируются даосскими энциклопедическими сводами «У-шан би яо», «Сань дун чжу нань», «Юнь цзи ци цянъ» и др.



呼陰神符

Формула-амулет для вызова
инь-шэней



Солодка и солодковый корень

но сказано в предисловии к этой работе, сохранившемся в «Дао цзане» [ЧГ, изд. 0: 1а: 5] и что впервые было замечено И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 314]. На это уточнение стоит обратить внимание, поскольку в исследовательской литературе иногда встречается неверная квалификация «Чжэнь гао» как важнейшего сочинения из Шанцинского книжного собрания [Китайская философия, 1994, с. 491]. Нет, эта работа Тао Хун-цзина всегда воспринималась в китайской культуре как важная, но всего лишь комментаторская, т. е. второстепенная часть книжного собрания Шанцин.

Примером сохранившейся до нашего времени шанцинской *лэй-шу* является сочинение из «Дао цзана» под названием «Во чжун цзюэ» 握中訣, что в объяснительном переводе можно передать как «Потаенные наставления для практического овладения» [ЯГ 140; ДЦ 60]²⁹.

Практические наставления, *цзюэ*. Присоединенные к *цзи*нам практические наставления, называемые *цзюэ*, объясняли порядок, характер и особенности выполнения конкретных практических упражнений. Текст *цзюэ* включал и требования, которые предъявлялись ко времени и месту проведения ритуального действия, а также к уровню подготовки даосского последователя.

Основная часть *цзюэ* имеет прозаическую форму. Тем не менее *цзюэ* почти всегда включают и стихотворный текст. Стихотворная часть «практических наставлений» — либо гимн, обращенный к божествам и восхваляющий их, либо молитва-заклинание (призывание), также обращенная к божествам, но не восхваляющая их, а, как правило, излагающая просьбы к ним.

И в первом и во втором случае стихотворный фрагмент имел отнюдь не факультативный характер. Он также носил практический характер и обязательно должен был произноситься на определенной стадии выполнения практического упражнения. Обычно гимны или молитвы-заклинания (молитвы-призывания) необходимо было произносить в начале, в середине или в конце упражнения. Стихотворные части молитв или гимнов, по нашему мнению, задают ритм практическому упражнению, структурируют его и являются своеобразными «перерывами», в ходе которых даосский последователь отдыхал перед новым этапом практического совершенствования в освоении глубин микро- или, реже, макрокосма.

²⁹ Аналитическое описание данного сочинения дает И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 353—358].

Прозаическая часть «практических наставлений» представляет собой не просто инструкцию, а очень конкретные рекомендации, типологически сравнимые, по нашему мнению, с методичками, которые получают студенты перед выполнением лабораторной работы или сложного самостоятельного задания. Эти «методички» буквально по шагам разъясняют последовательность действий ученика на стезе Дао, указывая точные и конкретные данные о тех формах, которые он должен был увидеть в ходе выполнения визуальных упражнений, и о той дороге, которую он должен был пройти во время своих визуальных странствий.

Кроме того, *цзюэ* совершенно точно и конкретно определяли длительность исполнения упражнения, особенности каждой из его фаз (обычно выделялись три фазы — подготовительная, основная и завершающая) и, разумеется, включали подробное описание основной фазы. С примерами шанцинских *цзюэ* мы познакомимся в следующих главах нашей работы.

Жизнеописания, *чжжуань*. Группа источников, в которую мы включаем жизнеописания шанцинских подвижников, представляет особый интерес для исследователей, поскольку она, по нашему мнению, указывает направление поисков истоков тех традиций, которые лежат в основе шанцинских теоретических воззрений и практических методов. Жизнеописания занимают особое место в Шанцинской книжной коллекции еще и потому, что они привязывают абстрактный материал к конкретному историческому и социальному контексту. Примечательно и то, что история появления даосских книг описана в жизнеописаниях не в мифологическом ключе, как это характерно для книг-основ, а в историческом или легендарно-историческом. Любая оценка этих «историй» — как реальных или как легендарных — дает серьезный материал для размышлений о путях формирования даосских книжных коллекций и той социальной и культурной среде, в которой шло становление организованных школ даосизма.

Тексты жизнеописаний шанцинских подвижников включали не только собственно нарративную часть, но также и «практические наставления». К некоторым же из них были присоединены и большие отдельные сочинения, имеющие практический характер. Известно, например, что во второй половине IV в. «Книга Желтого дворика» имела хождение среди последователей учения Шанцин как часть жизнеописания Вэй Хуа-цунь [ЧГ, цз. 20: 4а; 3].

Сюжетная часть жизнеописаний объясняет причины, по которым к ним некогда были присоединены практические наставления или даже отдельные большие сочинения. Дело в том, что каждый из шанцинских подвижников совершенствовался в каких-то конкретных «практических искусствах». Соответственно, жизнеописание непременно включало и «наставления» по тем «ис-



Древесные грибы фу-лин



39 небесных божеств-охранителей антропологического космоса

кусствам», которые оказались решающими для восхождения данного подвижника по Дао-Пути.

До нашего времени сохранилось несколько шанцинских жизнеописаний. К ним относятся сочинения, посвященные магу и чудотворцу Мао Ину, первоначально почитаемому в локальных культах китайского юга, и двум его братьям — Мао Гу и Мао Чжуну [ЮЦЦЦ, цз. 104]³⁰, отшельнику Су Линю [ЮЦЦЦ, цз. 104] и его ученику Цзи-туну, Совершенному Пурпурного света [ЦЯЧЖ], почтенному Пэю — Совершенному из Цин-лина [ЮЦЦЦ, цз. 105], а также шанцинской патронессе Вэй Хуа-цунь [ТПГЦ, цз. 58] и ее наставнику Ван Бао [ЮЦЦЦ, цз. 106]. Описание данных источников имеется в работах Чэнь Го-фу [1985, с. 8—14] и И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 365—405].

Эти жизнеописания, а также другие аутентичные источники, с которыми они, так или иначе, связаны, дают очень богатый исследовательский материал,

³⁰ Жизнеописание Мао Ина, помимо «Юнь цзи ци цянь», также представлено и в «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 5]. Изабель Робине считала, что именно последний источник наиболее полно отражает список жизнеописания Мао Ина, бытовавший в среде первых членов шанцинского религиозного сообщества [Robinet, 1984, vol. 2, p. 397]. Эта точка зрения, по нашему мнению, требует дополнительного обоснования, поскольку «Мао шань чжи» — довольно поздний письменный памятник, он был составлен 45-м шанцинским патриархом Лю Да-бином лишь в XIV в. (датировка по: [ДЦТЯ, 227—228]). Несомненно, что «Мао шань чжи» включает фрагменты и более ранних сочинений, однако каждый такой фрагмент должен быть специально идентифицирован по более ранним источникам, что требует дополнительного изучения.

в чем мы можем убедиться даже при самом кратком анализе жизнеописания Вэй Хуа-цунь.

Автором жизнеописания Вэй Хуа-цунь считается Фань Мяо [ЧГ, цз. 7: 10b: 10]. Глосса Тао Хун-цзина уточняет, что он являлся в «виденьях» Ян Си вместе с одним из братьев Мао [ЧГ, цз. 7: 16b: 3]. На авторство Фань Мяо также указывает и «Тай-пин юй лань» [ТПЮЛ, т. 6, цз. 669, с. 247].

Оригинальное жизнеописание Вэй Хуа-цунь утеряно, но значительные фрагменты из него сохранились в «Тай-пин гуан цзи» [ТПГЦ, т. 1, цз. 58, с. 356—361], «Тай-пин юй лань» [ТПЮЛ, т. 6, цз. 678, с. 317—319; цз. 661, с. 192—193; цз. 664, с. 212], а также в некоторых других источниках. Полная реконструкция этого сочинения стала возможной благодаря блистательному текстологическому анализу И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 399—405] и основательному исследованию Чэнь Го-фу [1985, с. 12—14, 31—32].

Вэй Хуа-цунь почиталась в школе Шанцин с самого ее основания. Источники называют ее наставницей Ян Си, хотя годы ее жизни (ок. 251—334) указывают, что она ушла из этого мира примерно тогда, когда Ян Си только родился. Вэй Хуа-цунь считается Первой великой наставницей (*и-дай тай ши*) школы Высшей чистоты, в то время как Ян Си называется вторым патриархом этого учения, а Сюй Ми — только третьим. В целом же, оценивая деятельность Вэй Хуа-цунь, вполне можно сказать, что у нее две жизни. С одной стороны, Вэй Хуа-цунь — реальная историческая фигура своего времени — второй половины III в. — первой трети IV в. С другой стороны, со второй половины IV в. она живет в умах людей и на страницах шанцинской книги как небесная богиня, Совершенная, покровительница и патронесса даосской школы Шанцин и ее книжного собрания. Кстати, заметим, что, как показал Э. Шэфер, с эпохи Тан у Вэй Хуа-цунь начинается еще одна жизнь — популярной женской богини народного синкретического пантеона [Schafer, 1977].

Что касается исторической Вэй Хуа-цунь, то она была родом из Жэньчэна (совр. Шаньдун, в районе г. Цзинин), происходила из знатного рода и носила второе имя Сянь-ань. Ее отец, Вэй Шу, был уважаемым чиновником при дворе цзиньских императоров, служил в должности *сыту*, имел пожалованное свыше имя Цзю Ян-цзы, а после смерти был удостоен титула Вэнь Кан-гун. Интересно отметить, что эти сведения из даосских сочинений подтверждает и офици-

芝苓茯苓



Древесные грибы *фу-лин*

альная китайская историография, и синхронная литературная традиция. Например, сведения об отце Хуа-цунь сохранились в государственной «Истории Цзинь» [ЦШ, цз. 41]. Из «Цзинь шу» узнаем, что Вэй Шу рано остался сиротой и воспитывался в чужой семье. Служить же он стал лишь в зрелом возрасте — когда ему было за 40, но продвигался по службе быстро, получая высокие чины и громкие титулы. Он был трижды женат, но все его жены рано покинули этот мир. Он прожил долгую жизнь, из которой ушел в возрасте 82 лет. Его единственный сын — Вэй Хунь, по второму имени — Янь-гуан, служил в свите цзиньского царевича, но тоже неожиданно умер в возрасте 27 лет, еще при жизни Вэй Шу. Об этих деталях мы упоминаем специально, поскольку некоторые специалисты считают, что в период Шести династий именно жизненные неурядицы, болезни и смерть близких оказывались решающим фактором обращения к даосской религии [Линь Фу-ши, 2001, 1; 2002, 2]. Близкие сведения приводит и Ёсиока Ёситоё, изучавший даосизм изнутри (он жил в даосском монастыре в Пекине) в первой половине XX в. [Yoshioka Yoshitoyo, 1979]. Не исключено, что эти же факторы сыграли свою роль и при формировании характера и душевных устремлений молодой Сянь-ань.

Еще одна интересная деталь связана с именем отца Вэй Хуа-цунь — сведения о нем содержит сборник «Записки о поисках духов» (*Соу шэнь цзи*):

Вэй Шу, по второму имени Ян-Юань, человек из уезда Фань во владении Жэньчэн, рано осиротел. Однажды он посетил Еван. Жена хозяина дома в эту ночь родила. И сразу же послышалось ржание коней и стук повозки. Раздался вопрос:

— Мальчик или девочка?

— Мальчик, — был ответ.

— Запишите: в пятнадцать лет он погибнет от оружия.

— Кто здесь ночует? — был второй вопрос.

— Господин Вэй в ранге гуна.

Через пятнадцать лет Вэй Шу вторично попал в эти места и спросил хозяина, где сейчас родившийся тогда мальчик. Хозяин ответил:

— Он обрубал ветки, поранил себя топором и умер.

И тут только Шу понял, что ему суждено стать гуном ([Меньшиков, 2000, с. 127—128]; в цитате сохранена авторская пунктуация).

Примечательно, что этот фрагмент из «Соу шэнь цзи» абсолютно соответствует тексту из 41-й цз. «Цзинь шу».

Что же до дочери Вэй Шу, впоследствии провозглашенной первой наставницей школы Шанцин, то в нарративной части ее жизнеописания сказано, что она вела уединенный образ жизни, прилежно училась, читая классические книги — «Пятикнижие», все три знаменитых комментария к летописи «Чунь цю», а также трактаты «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин». Уже в молодости она увлекалась даосскими практическими искусствами — занималась дыхательной гимнастикой, принимала снадобья из кунжута и древесных грибов. Когда ей исполнилось 24 года, родители заставили ее выйти замуж за чиновника Лю Вэня, и у них появились два сына — Пу и Ся. Позже, когда ее сыновья уже повзрослели, она оставляет супружеское ложе и поселяется отдельно, ведя целомудренную жизнь. Вот тогда к Вэй Хуа-цунь, которой было уже 48 лет, впервые «спускаются» небожители. Один из них — Ван Бао, Совершенный с небес Чистой пустоты — становится ее наставником. Он передает ей 31 свиток книг-

основ из небесного дворца Высшей чистоты. Другой небожитель — Совершенный из Цзин-линя — передает госпоже Вэй «Книгу Желтого дворика». Еще два — это Отрок-в-Зеленом, Цин-тун, которого И. Робине связывает с ханским Дун-фан-шо [Robinet, 1993, p. 184], а другой — Совершенный Великого предела, за титулом которого скрывается популярный полупоуподобный подвижник ханской эпохи Ань Ду-мин.

На юг Китая Вэй Хуа-цунь переехала уже в зрелом возрасте, после смерти мужа. Там же стали служить и оба ее сына — старший, Пу, стал *тайшоу* области Аньчэн (совр. Цзянси), а Ся — начальником стражи при *тайвэе* Тао, известном военном и политическом деятеле восточноцзиньской империи Тао Кане (259—334), а через какое-то время — инспектором-ревизором (*цзинши*) округа Гуанчжоу. Позже, когда ей исполнилось 83 года, она вновь встретилась с небожителями и, приняв два вида чудесных снадобий, стала земным *сянем*.

Затем Вэй Хуа-цунь еще 16 лет занималась в горах Янлошань даосскими практическими искусствами, постигая тайны главного шанцинского сочинения — «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經), после чего она «обликом стала все равно что юная дева» (*янь жу шао нью* 顏如少女) [ТППЦ, т. 1, цз. 58, с. 358]³¹. Лишь после этого Вэй Хуа-цунь, сопровождаемая главнейши-



Атрактилодес. Регулярный ингредиент даосских снадобий

³¹ «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*) — наиболее авторитетное сочинение школы Шанцин. Изложенные в нем методы считались вершиной в постижении Дао-Пути. Бытовало уже во второй половине IV в., но восходит, похоже, к ханским апокрифам. Сочинение разделено на 39 главок, центральная часть каждой из них представляет собой гимн в честь небесных божеств. Прозаические фрагменты до и после гимна посвящены божествам, населяющим «внутреннее пространство» человека. В прозаической части подробно объясняются упражнения визуальной медитации, позволяющие «запечатывать врата смерти», т. е. закрывать особые отверстия организма, через которые в человека проникают губительные испарения отдаленных уголков мироздания. Все главки завершает описание формул-амулетов (*фу* 符), наделяющих даосского подвижника властью над божествами. Краткую текстологическую характеристику этого письменного памятника см. в: [ДЦТЯ, с. 7—9]; опыт его анализа представлен в трудах: [Robinet, 1983; 1993, p. 29—44; 1984, vol. 2, p. 29—44; Сяо Дэнь-фу, 1988].



Даос визуализирует владык пяти пространственных направлений

ми шанцинскими божествами, «среди бела дня вознеслась на небеса» (*бай жи шэн тянь* 白日昇天). На небесах она получает в удел Южный пик, отчего шанцинские сочинения последовательно именуют ее госпожой с Южного пика (*Нань-юэ фу-жэнь* 南嶽夫人). Небесная же ее резиденция находилась во дворце Пурпурной пустоты (*Цзы-суй* 紫虛), с чем связан другой ее титул — Первозданная владычица Пурпурной пустоты (*Цзы-суй юань-цзюнь* 紫虛元君).

Помимо сюжетной части, жизнеописание Вэй Хуа-цунь включало и целый ряд приложений. Во-первых, «Книгу Желтого дворика» [ЧГ, цз. 20: 4а: 3], которую ей передал Совершенный из Цзин-линя. В данном случае речь идет о «внутреннем» варианте этого сочинения³². Такой вывод мы делаем на основании совпадения цитат из него, сохранившихся в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 18: 4а: 1], с фрагментами одиннадцатого

раздела дошедшего до нашего времени «внутреннего» варианта «Хуап тин цзина» [ЮЦЦ, цз. 11: 28а: 5]. О том же свидетельствует и «Тай-пин гуан цзи» [ТПГЦ, т. 1, цз. 58, с. 357].

Во-вторых, опись сочинений, которые Вэй Хуа-цунь передали небожители [ДЧИЦ, цз. 3: 1а: 3; ЧГ, цз. 19: 11b: 10]. В полном виде эта опись до нашего времени не сохранилась, однако некоторые ее фрагменты позволяют заключить, что речь идет прежде всего о книгах Ван Бао, Совершенного Чистой пустоты (*Цин-суй чжэнь-жэнь* 清虛真人) [ЮЦЦ, цз. 4: 9b: 9—10]. Именно эти сочинения (их перечень см. в: [ФДКЦ, цз. 5: 1а: 2—2а: 4]) составили основу того варианта «канона Шанцин», который более всего почитался последователями шанцинского учения и имел самоназвание «Книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин* 大洞經).

В-третьих, некий ритуальный текст, который назывался «Зеленым реестром», или *цин лу* 青<錄>[錄] [ЧГ, цз. 12: 5b: 3; цз. 19: 2b: 2]. Из исследований Скиппера мы знаем, что *лу* — это особые описи или реестры, которые широко использовались в ритуалах Небесных наставников [Schipper, 1978].

В-четвертых, гимны, которые, как считалось, пели небожители, когда спускались в одинокий дом Вэй Хуа-цунь, и которые сохранились, в частности, в даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 20: 11а: 10 и далее]³³.

³² О двух «вариантах» «Книги Желтого дворика» см. следующий раздел нашей книги.

³³ Тексты гимнов из жизнеописания Вэй Хуа-цунь реконструировала И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 400].

Наконец, к жизнеописанию были присоединены небольшие сочинения, излагающие практические методы, в которых Вэй Хуа-цунь совершенствовалась. Например, рецепт снадобья, прием которого, как объяснял Ван Бао, «приведет к тому, что Пять внутренних органов наполнятся до краев [изначальным дыханием-ци], уши станут чуткими, а глаза — зоркими» [ТПЮЛ, т. 6, цз. 671, с. 256]. Другой метод был связан с рецитацией «Книги Желтого дворика» и визуализацией божеств, пребывающих внутри человека [ДЧИЦ, цз. 3: 1а: 2—5b: 3]. Фрагменты из этих сочинений дошли до нашего времени в виде выдержек в даосских энциклопедических сводах (см., например: [СДЧН, цз. 8]).

Еще несколько методов из жизнеописания Вэй Хуа-цунь названы в источниках «изустными наставлениями Наставника в законе Трех небес, Совершенного Правильного единства», что указывает на Чжан Дао-лина и связывает Вэй Хуа-цунь с учением Небесных наставников [ДЧИЦ, цз. 3: 5b: 5].

Таким образом, подробные сюжетные фрагменты жизнеописания Вэй Хуа-цунь, вводящие нас в историческую, культурную, социальную и семейную атмосферу того далекого времени, соединяются с фрагментами теоретическими и практическими, указывая на культурно-исторические истоки даосской религиозной традиции. В этом, как нам думается, и заключается особая ценность жизнеописаний шанцинских подвижников.

3.4. Генеалогическая неоднородность Шанцинской книжной коллекции

Анализ жизнеописаний шанцинских подвижников и сопоставление их с известными перечнями шанцинских книг позволяет поставить вопрос о существовании нескольких генеалогических истоков Шанцинской книжной коллекции. Если рассматривать книжное собрание Шанцин в целом как мегатекст сложившейся культурной традиции, тогда нельзя не обратить внимания на полиморфность его структуры, которую самосознание данной традиции последовательно оценивает как генеалогическую, регулярно указывая на несколько корней, его взрастивших.

Первый и главнейший исток Шанцинского книжного собрания — это то учение, которое связано с именем полубогатого подвижника Ван-цзюня и которое мы условно будем называть традицией Ван Бао. Считается, что именно Ван Бао некогда получил комплект «Книг-основ [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин*) и стал его основным хранителем. Ван Бао уже в период Шести династий пользовался высоким авторитетом в шанцинском религиозном сообществе. Ранние сочинения обычно называют его по титулу, который он носит в Ином мире, — Совершенным Чистой пустоты (*Цин-сюй чжэнь-жэнь*). Строго говоря, более точный перевод этого титула, учитывающий экстралингвистический контекст его употребления, должен звучать несколько иначе — Совершенный человек [из небесного дворца] Чистой пустоты. Чистая пустота (*Цин-сюй*) — это топоним из области потаенной шанцинской топографии, так называют небесную вотчину, которой управляет Ван Бао, — особые «райские небеса», находящиеся на земле в особом, параллельном с миром смертных пространстве (именно шанцинское учение дало даосизму специальное понятие, обозначающее такие параллельные миры небожителей, — *дун-тянь* 洞天 'небеса, которые открываются в пещерах'). Попутно заметим, что представления



Обитель мертвых у горы Фэнду

о «райских небесах» Цин-суй очень скоро вышли за рамки учения Шандин и стали достоянием общедоосской традиции, они почитаются и современными даосами КНР как одно из самых таинственных и сокровенных мест потаенной даосской географии.

Позже, уже будучи небожителем, Ван Бао, как регулярно утверждают даосские источники, «передал» эти книги Вэй Хуа-цунь. Госпожа Вэй, в свою очередь, «передала» их жителям мира смертных — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэю, причем эта передача произошла, когда она также пребывала в сонме небожителей. Переписанные тремя первыми земными получателями, эти сочинения и составили основу Шандинского книжного собрания — они были включены в базовую, основную его часть. Эта часть книжной коллекции школы Шандин специально выделяется в даосских библиографиях под собственным названием «Перечень совершенных книг-основ [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин му*) [ФДКЦ, изд. 5: 1а—2b]. Только эти книги, строго говоря, считаются

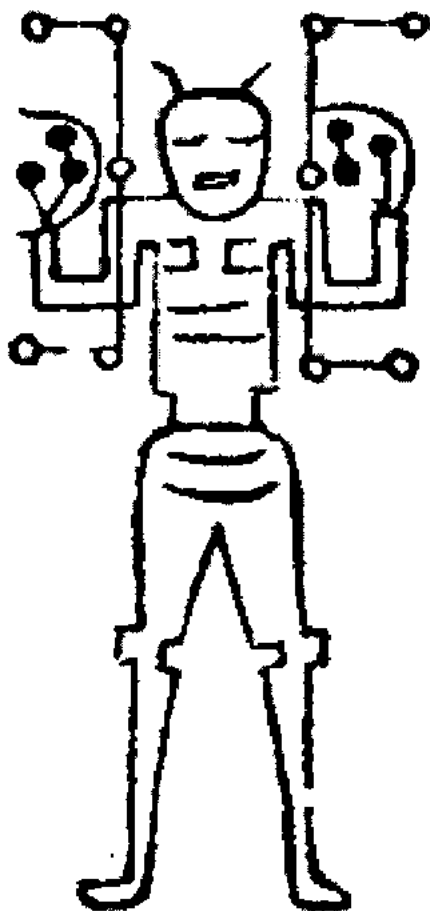
традицией шанцинскими «текстами откровения». Тем не менее они составляют лишь часть Шанцинского книжного собрания, в которое, помимо «текстов откровения», постепенно были включены и вторичные письменные памятники (комментарии, жизнеописания, энциклопедии, сборники и др.). Если традиционную линию передачи «Книг-основ [из] Большой пещеры» соотнести с современной европейской хронологией, тогда деятельность Ван Бао должна приходиться на рубеж новой эры и соответствовать времени правления империи Хань, а жизненный путь Вэй Хуа-цунь должен соотноситься со второй половиной III—первой третью IV в.

Как нам думается, за этими представлениями об истоках книжного собрания Шанцин — частью фантастическими, частью полулегендарными, а иногда даже как будто правдоподобными — действительно скрывается некая реальная линия преемствования идей, концепций, представлений и практических методов, в каком-то виде бытовавших в годы правления империи Хань (206 до н. э.—220 н. э.), получивших определенное распространение в смутные годы Троецарствия (220—280) и Западной Цзинь (265—317) и вышедших на поверхность духовной жизни интеллектуальной элиты районов Цзяннань во второй половине IV в.

Эта линия преемствования представлена в жизнеописаниях Ван Бао и Вэй Хуа-цунь, во многих фрагментах дополняющих друг друга и полностью согласующихся с содержанием работ Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ» и «Чжэнь гао». В начале Тан эта генеалогическая линия была зафиксирована в авторитетном даосском энциклопедическом своде «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши», сохранившемся до нашего времени.

Другие истоки Шанцинского книжного собрания мы связываем с теми представлениями, концепциями и методами, которые пришли в шанцинский даосизм не «от Ван Бао», а как-то иначе. Даосские сочинения вполне определенно указывают эти «иные» истоки шанцинского даосизма.

Во-первых, Ван Бао был не единственным учителем Вэй Хуа-цунь. Жизнеописание Вэй Хуа-цунь утверждает, что, помимо Ван Бао, у госпожи Вэй было, по меньшей мере, еще три наставника, каждый из которых передавал ей свои наставления, а двое из них — и свои потаенные книги. Самый яркий



Даосская формула-амулет
«Человек в латах»

пример тому — «Книга Желтого дворика» (*Хуан тин цзин*). Работы Тао Хун-цзина свидетельствуют, что «Хуан тин цзин», во-первых, хорошо знали последователи учения Шанцин, во-вторых, что это сочинение напрямую не связано с линией передачи от Ван Бао, и в-третьих, что сведения о существовании «Хуан тин цзина» фиксируют источники, предшествующие появлению Шанцинского книжного собрания.

Кроме того, шанцинские источники постоянно упоминают книги, никак не связанные ни с именем полулегендарной первоначальницы шанцинского учения, ни с именем Ян Си — первого земного патриарха этой школы. Примеры тому во множестве представлены прежде всего в шанцинских нарративных источниках. Самый очевидный факт существования таких книг демонстрирует «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» [ЦЯЧЖ]. В книжном перечне, имеющемся в этом жизнеописании, перечисляется большое количество сочинений³⁴. Перечисленные книги имеют ряд особенностей: во-первых, часть из них отсутствуют в «Перечне совершенных книг-основ [из] Большой пещеры», сохранившемся в даосском энциклопедическом своде «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» [ФДКЦ, цз. 5]; во-вторых, их земным «получателем» назван не Ян Си, а «дарителем» — вовсе не Вэй Хуа-цунь или Ван Бао; в-третьих, они являются реальными сочинениями, существование которых подтверждают выдержки из них в ранних даосских энциклопедических сводах (например в «У-шан би яо»); в-четвертых, многие из них сохранились до нашего времени в виде отдельных сочинений из Даосского канона. Кроме того, существование в конце IV в. подавляющего большинства из перечисленных книг подтверждает «Чжэнь гао», поскольку названия или фрагменты из них мы находим в тех разделах «Чжэнь гао», которые Тао Хун-цзин составил по автографам Ян Си и обоих Сюев.

Все это позволяет нам выделить три основных генеалогических истока Шанцинского книжного собрания. Первый из них назовем основным, а два других — дополнительными. К этим трем генеалогическим линиям, из которых, по нашему мнению, и выросло Шанцинское книжное собрание, мы относим:

— во-первых, традицию Ван Бао, породившую, похоже, основной, базовый корпус ранних шанцинских сочинений; к этой группе относятся письменные

³⁴ Совершенный Пурпурного света (*Цзы-ян чжэнь-жэнь* 紫陽真人), странствуя по «славленным горам» (*мин шань* 名山), получил от своих наставников много книг. Все они перечисляются в жизнеописании, причем дважды. Сначала сведения о них находим в основном тексте сочинения, где кратко излагаются обстоятельства их получения (от кого и где получил) и, в некоторых случаях, в самом общем виде разъясняется их содержание [ЦЯЧЖ, с. 7а: 9—14b: 2]. В конце жизнеописания эти сочинения перечислены еще раз — уже в виде списка, но также с указанием места получения и «дарителя» [ЦЯЧЖ, с. 15а: 1—17а: 1]. Второй список имеет более позднее происхождение по сравнению с основным текстом жизнеописания. Он был составлен, по нашим оценкам, одним из переписчиков жизнеописания Цзы-яна не ранее конца V в., т. к. ему предшествует небольшое вступление, в котором упомянуты Тао Хун-цзин (456—636) и его книжная опись [ЦЯЧЖ, 14b: 7—9]. Первые же сведения о книжной описи Тао Хун-цзина мы встречаем в его же работе «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 2а: 8], составленной не позднее 499 г. [Strickmann, 1979, p. 140—141]. Названия сочинений в списке в конце жизнеописания в некоторых случаях незначительно отличаются от названий в основном тексте памятника, что, впрочем, дает лишь дополнительный материал для анализа и идентификации упомянутых источников.

памятники, зафиксированные в перечне «Книг-основ [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин*), сохранившемся в энциклопедическом своде «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» [ФДКЦ, цз. 5: 1а: 2—2а: 8]; важнейшие сочинения этой традиции — «Да дун чжэнь цзин» [ДДЧЦ] и «Тай дань инь шу» [ТДИШ: ЯГ 1319; СТ 1330; ДЦ 1030];

— во-вторых, традицию Желтого дворика, которую даосское самосознание устойчиво связывает с Вэй Хуа-цунь и Совершенным из Цзин-линя (*Цзин-линь чжэнь-жэнь*); основное сочинение данной традиции — «Книга Желтого дворика» («Хуан тин цзин»);

— в-третьих, традицию Цзюань-цзы — Су Линя, которая с Вэй Хуа-цунь никак не связана, но которая отражена в жизнеописании Совершенного Пурпурного света [ЦЯЧЖ]; сведения о ней подтверждаются данными из работ Тао Хун-цзина и фиксируются многими сохранившимися до нашего времени сочинениями Шанцинского книжного собрания; важнейшее сочинение этого направления, сохранившееся в Шанцинском книжном собрании, — «Су лин цзин» [СЛЦ].

Если наше предположение верно, тогда анализ источников каждой из этих групп должен выявить их специфические идейно-теоретические основания. Для первичной верификации данного утверждения проведем анализ источников из второй и третьей групп. Во 2-й и 3-й главах рассмотрим особенности «Хуан тин цзина». Четвертая будет посвящена «Су лин цзину». В 5-й главе проведем анализ важнейшей темы шанцинских сочинений первой традиции с привлечением источников, относящихся к разным тематическим и хронологическим группам даосских сочинений.

Глава IV

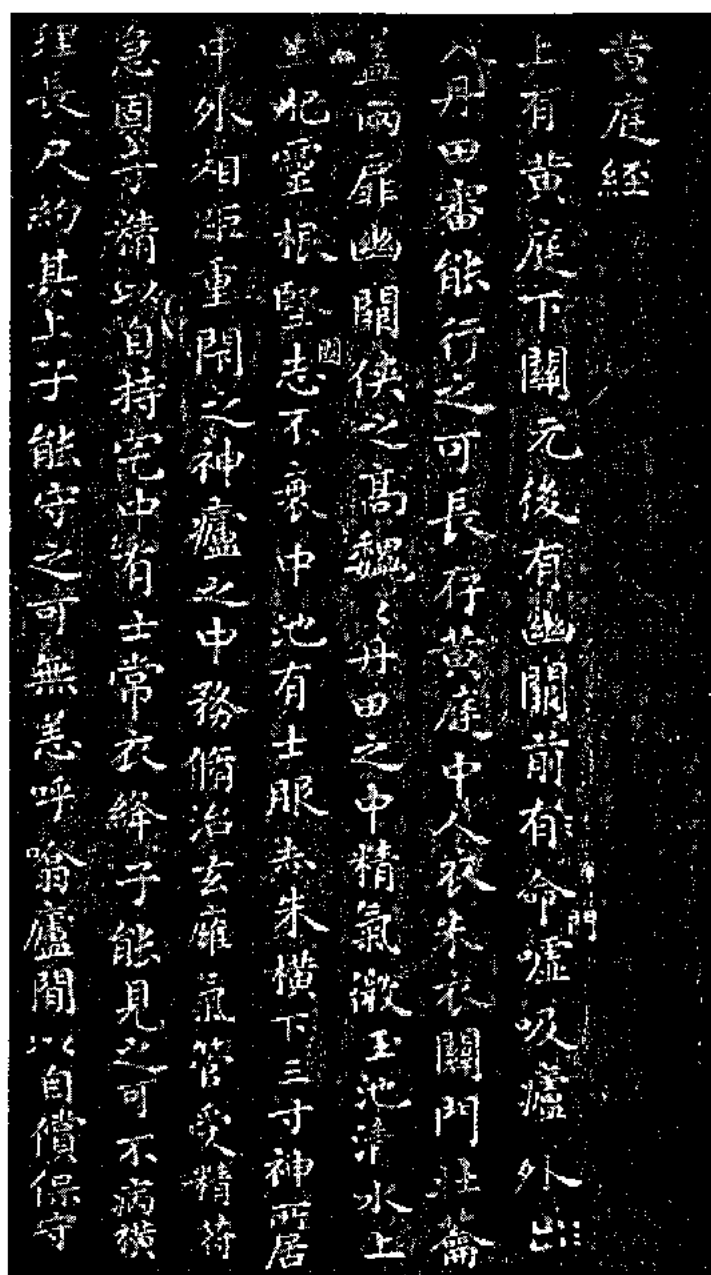
У ИСТОКОВ ШАНЦИНСКОГО КНИЖНОГО СОБРАНИЯ: «КНИГА ЖЕЛТОГО ДВОРИКА»

4.1. Общая характеристика источника

«Книга Желтого дворика» — одно из старейших сочинений, известных организованному даосизму. Источники периода Шести династий и Тан свидетельствуют, что она пользовалась высочайшим авторитетом среди последователей даосского учения. Вместе с тем имеются указания и на ее популярность среди тех, кто составлял интеллектуальную элиту китайского общества, это и великий каллиграф Ван Си-чжи, и гениальный поэт-отшельник Ли Бо, и мудрый Лу Ю. Все они, как и многие другие литераторы и художники того далекого времени, высоко ценили это сочинение. Оно словно существовало на двух берегах бытия. В среде последователей организованного даосского движения, имевшего явно религиозный характер, Книгу использовали в ритуальной практике, и тому есть очевидные доказательства. С другой стороны, ее читали и удивлялись, восхищались ее образами и другие — те, кто не исполняли сложные даосские ритуалы, но сердцем были устремлены к постижению глубин мироздания и тонкой сути бытия. И тем и другим эта книга служила хорошим попутчиком и направителем — одних она вела в вышние небесные сферы, в небеса «зари пурпурной», которые мыслились даосами прекрасными райскими местами. Другим же она давала вдохновение и вела к постижению сути прекрасного и формы совершенного.

«Книга Желтого дворика» заложила в китайской культуре мощнейшую традицию, которая, с одной стороны, стала базовой для зарождавшегося организованного даосского движения, а с другой — прочно вошла во многие памятники китайской культуры, обогатив их яркой и необычной образностью, соединяющей физическое и земное с духовным и вышним.

Особое значение «Книга Желтого дворика» приобрела в шанцинском даосизме. Появившись еще до первых шанцинских сочинений, «Хуан тин цзин» именно для последователей учения Шанцин стал поистине настольной книгой, учебником, который считался обязательным для каждого, кто вступал на Дао-Путь высшего совершенствования. Сейчас мы уже можем утверждать, что «Хуан тин цзин» знали и высоко ценили первые исторические деятели школы Шанцин. Более того, с «Книгой Желтого дворика» связана и полуполюгендарная история движения Шанцин. Может быть, потому она и представляется нам полуполюгендарной, что мы слишком плохо знаем ранний этап истории самой «Книги Желтого дворика»? Сочинения же, известные уже в IV в., говорили,



«Книга Желтого дворика» в каллиграфии Ван Си-чжи

что историю свою Желтый дворик ведет от самой Вэй Хуа-цунь (ок. 251—334) — госпожи с Южного пика, которая почиталась первой наставницей школы Шанцин. Именно она, некогда получив Книгу от одного из небожителей, который спускался в ее одинокий дом, использовала ее для восхождения по Дао-Пути, а потом передала своим ученикам.



Три души хунь

Назначение же у этой книги действительно было чудесное. Как указывает один из источников, восходящий к тем далеким временам, тот, кто надлежащим образом обращается с «Книгой Желтого дворика», «приведет к согласию и сведет в гармонию три [свои] души янские (хунь), подчинит и выбелит, очистит семь [своих] душ иньских (по)¹, прочь уберет, прогонит [из тела своего] Трех или смертоносных², и тогда спокойствие и согласие воцарятся в [его] Шести амбарах, а Пять [его] хранилищ³ жизнью наполнятся и цветами расцветут, и цвет лица вновь станет как у ребенка или отрока, и ни одна из

болезней не сможет его поразить, и ни беды великие, ни несчастья малые его не коснутся» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 3b: 4—5]⁴. Так оценивали значение «Книги Желтого дворика» в раннем движении Шанцинь. Хотя приведенная цитата относится к сочинению, созданному чуть позже IV в., она, во-первых, действительно в каких-то частях своего текста восходит ко времени деятельности первых последователей учения Шанцинь, во-вторых, как нельзя лучше отражает общую оценку этого сочинения в раннем даосском религиозном движении.

¹ В даосском тексте рассматриваемого периода к душам хунь 魂 и по 魄 лишь с очень большой натяжкой, по нашему мнению, применимы определения, закрепившиеся за ними в современной научной литературе, — «разумные души» (для хунь) и «животные, телесные души» (для по). Краткую библиографию авторитетных работ, отражающих такого рода оценки, см. в: [Кроль, 2001, т. 2, с. 227]. В рассматриваемых нами памятниках хунь и по противопоставляются иначе, в более принципиальном для даосского мировидения плане — одни из них (по) считались эманациями Земли как мирового начала. Соответственно, они представляли собой олицетворение и спиритуализацию иньского начала, будучи изображены в искаженном антропоморфном или зооморфном виде. Души хунь воспринимались эманациями Небес и, таким образом, олицетворяли одухотворенное янское начало, приобретая стандартный антропоморфный облик. Такая оценка хунь и по, характерная для памятников организованного даосизма Шести династий и начала Тан, очень ёмко и кратко отражена в комментарии к «Хуан тин цзину»: «Хунь — это янские души, по — иньские души» 魂爲陽神。魄爲陰神 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 46a: 10]. Вот почему при указании на хунь и по мы полностью отказались от определений «животные» и «разумные» и последовательно называем их «янскими» (хунь) и «иньскими» (по) душами, либо душами Небес и Земли.

² Три ши 三尸. — В специальной литературе это выражение обычно переводят как «три труп», что мы не считаем приемлемым. Обоснование нашей позиции представлено в главе XIII.

³ Пять хранилищ, у-цзан 五藏 и Шесть амбаров, лю-фу 六府 — традиционное обозначение двух групп внутренних органов, выделяемых китайской медициной, первая из них оценивалась как «органы плотные», другая — как «органы полые». Представления о внутренних органах, характерные для «Хуан тин цзина», мы анализируем далее в нашей работе.

⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 3b: 4—5: 使調和三魂。制鍊七魄。除去三尸。安和六府。五藏生華。色反孩童。百病不能傷。災禍不得干。

Семь душ *ло*

Эту оценку подтверждает и жизнеописание Вэй Хуа-цунь, которое было известно уже в IV в. Один из фрагментов данного жизнеописания рассказывает о том, как Совершенный из Цзин-линя передал эту книгу Вэй Хуа-цунь:

И повелел он [ей] денно и нощно возносить [небесам ее строфы], обитийствуя [внутренних божеств]. [Молвил он]: «После того как ты прочтешь эту Книгу десять тысяч раз, тогда же сможешь узреть в палатах-пещерах [тела своего] божеств и духов; тем самым ты умиротворишь и успокоишь Шесть внутренних (лю-фу), отрегулируешь и приведешь в гармонию три [свои] иньские души (*ло*) и Пять внутренних органов (*у-цзан*), станешь хозяйкой над [своею] красотой и цветом лица, а еще — юную молодость себе возвратишь» [ТПЦ, цз. 58, с. 357]⁵.

Не будем придирааться к достоверности описания этой встречи, речь сейчас не об этом. Обратим внимание на язык описания, который так созвучен тому, что было сказано в предыдущем фрагменте. Эта схожесть подводит нас к предположению, подтверждаемому и многими другими источниками, — среди последователей организованных даосских школ очень рано закрепляется ряд устойчивых представлений, связанных с этой книгой. «Хуан тин цзин» постоянно упоминается в контексте образов, указывающих читателю на «внутреннее», причем в буквальном смысле этого слова — на его собственный организм. Описание же результатов использования этой книги, или практических методов, с нею связанных, непременно включает мотив возвращения молодости, а значит — красоты, здоровья, румянца юности, отрочества и даже младенчества. Заметим, что мотив «возвращения», постоянно присутствующий в сочинениях, излагающих учение Желтого дворика, касается не непосредственно человека, а скорее его атрибутов, причем эти атрибуты могут быть как качественными (молодость, цвет лица), так и предметными (волосы, внутренние органы или даже зубы)⁶.

⁵ ТПЦ, цз. 58, с. 357: 令昼夜存念。读之万遍后，乃能洞观鬼神，安适六府，调和三魂五脏，主华色，反嬰孩。

⁶ «Хуан тин цзин» обещает, что качества или неотчуждаемые части человека, при надлежащем следовании учению, в нем изложенному, непременно переживут своеобразное «возрождение» — они словно вернутся к тому состоянию, которое было для

О бытовании «Книги Желтого двора» до сочинений Шанцин говорит и Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао». Рисуя подвижников, которые еще до Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя пытались приблизиться к высшему Дао-Пути, он вспоминает и несколько эпизодов, связанных с «Хуан тин цзином». Например, Тао Хун-цзин рассказывает о некоем даосском подвижнике из рода Мэн, каждый раз перед сном читавшем «Книгу Желтого двора». В результате через 21 год Мэн стал *сянем*, а упражнение это так и стали называть — «метод Учителя Мэна» (*Мэн сянь-шэн фа*) [ЧГ, цз. 9: 23b: 4—5]⁷. Далее Тао Хун-цзин приводит слова господжи Цзян с Северного пика, которая утверждала, что «чтение этой Книги, кроме всего прочего, приведет к тому, что человек не будет болеть» [ЧГ, цз. 9: 23b: 7]⁸.

Все эти истории были распространены у последователей шанцинского даосизма не даром — они хорошо знали и высоко почитали «Книгу Желтого двора».

4.2. Два текста «Книги Желтого двора»

Сочинение, которое мы называем «Книгой Желтого двора», в действительности представлено двумя письменными памятниками. В китайской культуре название «Хуан тин цзин» соотносится с двумя текстами — один кратко называют «внутренней книгой-основой» (*нэй цзин*), а другой — «внешней книгой-основой» (*вай цзин*). Последуем и мы за традицией и обозначим, для краткости, один «внутренним», а другой — «внешним» вариантом «Хуан тин цина». К тому же для такого странного обозначения есть и объективные резоны — исследователи до сих пор не могут сказать, два ли это разных сочинения или все же одно, но представленное в разных списках. На этот вопрос не можем ответить и мы, поэтому и будем пользоваться традиционным обозначением. При этом, однако, мы с полным правом можем утверждать, что оба варианта «Хуан тин цина» связаны между собой и содержанием, и формой, другое дело, как эту связь квалифицировать с позиций истории текста, — этот вопрос требует дальнейших и самых серьезных изысканий.

них характерно много лет назад. Эти представления мы и называем мотивом «возвращения», который, по сути, обещает обновление. Образная природа описаний такого рода далеко не всегда соответствует привычной нам эстетике текста, хотя китайские источники одинаково часто используют в таких случаях указания и на стандартный для нас «возврат» «румянца отроческого», и на непривычные для поэтических текстов нашей культуры выражения типа «гнилые зубы обновятся». Например, предисловие, разъясняющее чудесные особенности «Хуан тин цина», обещает даосу, что его «Пять хранилищ (т. е. пять внутренних органов. — С. Ф.) цветами зацветут, тогда и слух станет чутким, и зрение — острым. И старые зубы новыми возродятся, а вместо волос седых — как смоль появятся...» 五藏結華。耳目聰明。朽齒白髮還黑更生 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 3].

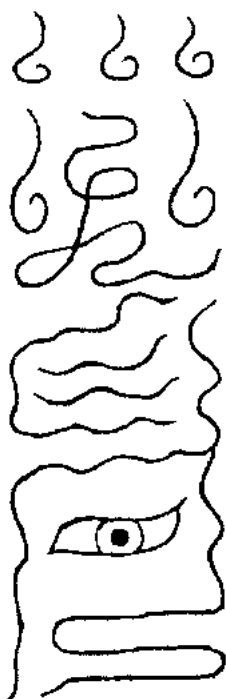
⁷ ЧГ, цз. 9: 23b: 4—5: 孟先生法。暮臥。先讀黃庭內景經一過乃瞑... 但行此道二十一年亦仙矣. Тот же фрагмент повторяется и далес: [ЧГ, цз. 15: 10a: 3—4]. Изабель Робинне попыталась идентифицировать «Учителя Мэна» и собрала очень интересный материал, но, к сожалению, ничего определенного про него не говорится [Robinet, 1984, vol. 2, p. 254].

⁸ ЧГ, цз. 9: 23b: 7: 北嶽蔣夫人云。讀此經。亦使人無病。Фрагмент повторяется еще раз в: [ЧГ, цз. 15: 10a: 6].

Оба варианта «Хуан тин цзина» были известны еще до появления книжного собрания Шанцин⁹. Хотя существуют разные точки зрения на хронологию появления «внутреннего» и «внешнего» вариантов «Книги Желтого дворика», однако есть все основания утверждать, что, по меньшей мере, в середине IV в., т. е. до появления первых шанцинских сочинений, оба эти «варианта» уже существовали.

Что касается «внешнего» варианта, то сохранились копии, восходящие к оригиналу, выполненному в 337 г. великим каллиграфом Ван Си-чжи 王羲之 [Robinet, 1984, vol. 2, p. 254]¹⁰. Наиболее раннее аутентичное свидетельство существования «внутреннего» варианта — это упоминание о нем в аннотированном каталоге Тао Хун-цзина. В этой работе Тао Хун-цзин просто перечисляет (описывает) имеющиеся у него даосские сочинения, посвящая один абзац и «Книге Желтого дворика»:

«Книга Желтого дворика», переписанная Сюй Хуэем из жизнеописания Вэй [Хуа-цунь]... Когда-то она хранилась у Ван Хуэй-лана в горах Шаньшань. Ныне, поскольку Ван уже умер, она, должно быть, находится у его ученицы и сподвижницы Чжан Лин-минь [ЧГ, цз. 20: 4а: 3—5]¹¹.



召四靈守壇符

Формула-амулет,
для «призыва» четырех
небесных божеств

Что касается школы Шанцин, то в ней имел хождение прежде всего «внутренний» вариант этого сочинения. Именно этот текст был известен первым ис-

⁹ В данном случае мы высказываем нашу собственную точку зрения на время появления «Хуан тин цзина», подробное обоснование которой будет представлено далее. Здесь лишь заметим, что некоторые специалисты считают, будто известный ныне «внутренний» вариант «Книги Желтого дворика» появился в результате воздействия учения Шанцин [Kroll, 1996, p. 148], что не отрицала и Изабель Робинет [Robinet, 1993, p. 96]. Основаниями для такой оценки обычно служат многочисленные аллюзии в тексте «Хуан тин цзина», очень точно повторяющие категориальный аппарат ранних сочинений из Шанцинского книжного собрания. Тем не менее, с нашей точки зрения, эта близость не обязательно должна расцениваться как результат сознательной редакции шанцинскими последователями текста «Хуан тин цзина». С той же долей вероятности мы можем предположить, что сочинения Шанцин, начало появления которых традиционно датируется 364 г., в действительности были известны и ранее, хотя бы в устной форме. При таком подходе близость «Хуан тин цзина» терминологии и идеологии шанцинских сочинений будет квалифицироваться совсем иначе.

¹⁰ Проблему авторства самого раннего каллиграфического списка «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» и его отношения к наследию Ван Си-чжи подробно рассматривает Ван Мин, анализируя различные подходы к решению этого запутанного вопроса [Ван Мин, 1984, с. 361—370].

¹¹ ЧГ, цз. 20: 4а: 3—5: 據抄魏傳中黃庭經 <...> 先在剡山王惠朗間。王亡後。今應是其女弟子及同學章靈民處。



Формула-амулет для вызова
дежурной нефритовой девы

торическим деятелям Шанцин во второй половине IV в. [ЧГ, цз. 18: 4а, b], он же входил в жизнеописание Вэй Хуа-цунь [ЧГ, цз. 20: 4а] и включал комментаторскую часть [ТПГЦ, цз. 58, с. 358], один из разделов которой разъяснял метод ритуальной рецитации «Хуан тин цзина» [ДЧИЦ, цз. 3: 1а—5b], т. е. оценивал «внутренний» вариант этого сочинения как религиозную книгу. Примечательно, что ту же оценку находим и в сохранившемся предисловии к «Хуан тин цзину» [ЮЦЦ, цз. 11: 1а—10b], включающем, по нашим оценкам, фрагменты какой-то древней комментаторской традиции, восходящей, вероятно, ко второй половине III в.

На особую роль «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» в раннем шанцинском движении указывала и И. Робинет [Robinet, 1984, vol. 2, p. 255]. Поскольку именно «внутренний» вариант «Книги Желтого дворика» пользовался исключительным вниманием у последователей учения Шанцин, постольку и мы, анализируя это сочинение, будем обращаться прежде всего к нему.

Кроме того, существует еще и так называемый «средний вариант» «Книги Желтого дворика» — *чжун цзин* (中經). Полное его название, фигурирующее в заглавии одного из дошедших до нашего времени изданий, — «Книга Желтого дворика и средних Лучезарностей, [по тради-

ции] Высочайшего» (*Тай-шан хуан тин чжун цзин цзин* 太上黃庭中景經). Данное сочинение также представлено в Даосском каноне [ЯГ 1390; СТ 1401; ДЦ 1050]. «Средний вариант» «Хуан тин цзина» появился позднее первых двух, он считается самостоятельным сочинением, которое и даосская традиция, и исследователи отделяют от «внутреннего» и «внешнего» вариантов и обычно не включают в круг источников, называемых «Книгой Желтого дворика».

Проблема происхождения двух вариантов «Хуан тин цзина». «Хуан тин цзин» дает подробное описание Пяти внутренних органов и желчного пузыря, а также некоторых божеств, которые, согласно идеологии этого памятника, пребывают во внутренних органах человека. В памятнике эти органы детально описаны с точки зрения даосского мировидения с указанием их функций и связей с другими частями антропологического космоса. Понятием «антропологический космос» здесь и далее мы будем обозначать даосские представления о внутреннем устройстве человеческого тела, рассматриваемого в космической перспективе — как самодостаточное и цельное мироздание, или микрокосм.

Божества внутренних органов представлены в этом памятнике в характерных образных описаниях и с теми подробностями, которые мы регулярно встречаем в сочинениях из Шанцинской книжной коллекции, — указаны их первые и вторые имена, их прозвища, одеяния, рост, функции, возможности и важнейшие атрибуты. «Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» указывает на

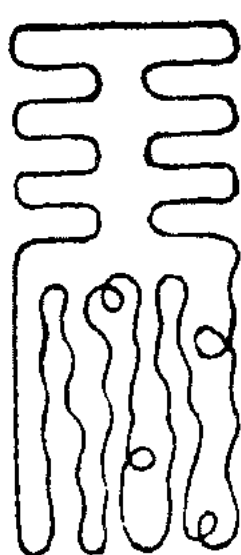
многих божеств микрокосма, но основные его фрагменты посвящены 13 духам-божествам верхней и средней части тела.

Во «внутреннем» и «внешнем» вариантах «Книги Желтого дворика» мы встречаем очень похожие описания. Отличия же между ними заключаются в том, что «внутренний» вариант выделяет группу из 13 божеств и подробно ее характеризует, в то время как «внешний» ни о каких группах божеств не говорит, но очень кратко упоминает некоторых важнейших божеств человеческого тела или их небесных двойников. Кстати заметим, что божества «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» также связаны с «потаянными» («эзотерическими», как обычно говорят в религиозно-исследовательских исследованиях) даосскими методами. В некоторых случаях божества «внешнего» варианта еще более «эзотеричны», чем 13 божеств «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина». Это наблюдение дает нам право сомневаться в адекватности перевода названия «внутреннего» текста как эзотерического и в противопоставлении его «внешнему» как «профаническому» сочинению.

Содержание обоих вариантов «Хуан тин цзина» согласуется между собой. Они не только не противоречат, но даже дополняют друг друга. Более того, почти все фрагменты краткого «внешнего» текста вошли в том же или почти том же виде в текст более подробного «внутреннего» варианта, что было замечено еще К. Скиппером [Schipper, 1975, 1, предисловие: р. 8, таблица: р. 1*—6*]¹². Как нам думается, для этих двух вариантов «Книги Желтого дворика» характерны качественная, т. е. содержательная и идейная, близость и в то же время количественные различия.

Проблема существования двух вариантов этого памятника давно обратила на себя внимание исследователей, однако ее решение — убедительное и признаваемое большей частью научного сообщества — до сих пор отсутствует. Специалисты по-разному оценивают наличие двух вариантов «Книги Желтого дворика» и объясняют это явление трояким образом:

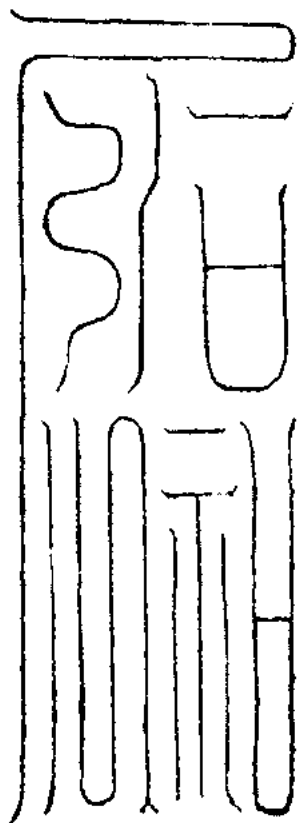
— известный китайский текстолог Ван Мин еще в первой половине XX в. выдвинул и обосновал предположение, что первым появился «внутренний» вариант «Хуан тин цзина», на основании которого позже был создан его краткий «внешний» вариант [Ван Мин, 1984, с. 332 и далее]; той же точке зрения следуют и современные китайские ученые [Ван Мин-хао, 2005, с. 4]; гипотетическую цель создания краткого «Хуан тин цзина» также можно предположить — если мы вспомним, что «Хуан тин цзин» представлял собой пропедевтическое сочинение, предназначенное для научения, тогда его «облегченный»



生肺符

Формула-амулет,
рождающая легкие

¹² Конкорданс к «Хуан тин цзину», подготовленный К. Скиппером [Schipper, 1975, 1], имеет сложную систему пагинации, что и объясняет применяемую нами систему ссылок — мы указываем не только страницы, но и разделы конкорданса, поскольку они имеют отдельную нумерацию страниц.



Формула-амулет,
возвращающая жизнь почкам

краткий — «внешний» — вариант, соответственно, был ориентирован или на совершенных неофитов, еще не искушенных в сложных концепциях и понятиях «внутренней» версии, или же на тех даосов, образовательный уровень которых не позволял сразу приступить к освоению объемного и сложного по лексическому составу «внутреннего» варианта;

— другой подход предполагает, что краткий «внешний» вариант «Хуан тин цзина» является наиболее древним, на основании его позже был создан пространный «внутренний» вариант; эта точка зрения зафиксирована в работах К. Скиппера [Schipper, 1975, I, предисловие: р. 8];

— наконец, третий вариант ответа, объясняющий различия между «внутренним» и «внешним» вариантами «Хуан тин цзина», состоит в том, что оба текста появились примерно в одно и то же время, оба вышли из-под кисти одного и того же автора (авторов), но были предназначены для разных групп последователей; эта точка зрения в свое время была выдвинута М. Кальтенмарком и поддержана И. Робине [Robinet, 1993, р. 56]. Близкую позицию занимает и П. Кроль, один из крупнейших западных знатоков даосской литературы эпохи Тан и периода Шести династий. Поль Кроль совершенно справедливо замечает, что в настоящее время у нас отсутствуют веские основания, позволяющие отдать предпочтение какой-либо из этих гипотез [Kroll, 1996, р. 149].

Тем не менее в настоящее время в научной и учебной синологической литературе на европейских языках наибольшее распространение получила вторая точка зрения, предполагающая, что первым появился краткий «внешний» вариант «Хуан тин цзина», а затем на его основе был создан пространный «внутренний» вариант.

Как нам представляется, широкому распространению данного взгляда способствовали не столько объективные данные об истории текста «Хуан тин цзина», сколько факторы, имеющие субъективный характер. К последним мы относим, во-первых, безусловный авторитет Кристофера Скиппера, выдвинувшего эту гипотезу, во-вторых, время появления данной гипотезы — в отличие от Ван Мина, который высказал свою точку зрения на историю этого памятника уже более 50 лет назад, работа Скиппера, обосновывающая данный подход, появилась относительно недавно, на волне широкого интереса европейской и американской синологии к даологической проблематике, причем в академическом научном издании с безупречной репутацией.

С другой стороны, хотя Максим Кальтенмарк был и остается для специалистов в области синологического религиоведения авторитетом никак не меньшим, чем К. Скиппер, его воззрения на историю текста «Хуан тин цзина»



Формула-амулет, заставляющая души умерших явить свой истинный облик

были высказаны лишь вскользь и не получили столь широкого распространения, в отличие от известной работы Скиппера, специально посвященной «Хуан тин цзину».

Наконец, третье обстоятельство, которое в очень значительной степени способствовало широкому распространению точки зрения Скиппера (по меньшей мере — в англоязычной научной литературе), связано с деятельностью Ливии Кон — современной и очень плодотворной американской исследовательницы даосизма. В последнее десятилетие Л. Кон чуть ли не ежегодно издает по две-три монографические работы в области даологии — либо как автор, либо как редактор или составитель (см., например, лишь некоторые ее работы: [Taoist meditation; Kohn, 1989; 1991; 1992; 1993; 1995; 2004; Daoism Handbook], список можно продолжить). Восприняв подход Скиппера к проблеме истории «Хуан тин цзина», Л. Кон широко распространяет его в своих работах, среди которых есть не только монографические исследования, но и серьезные учебные пособия, рекомендуемые студентам в качестве обязательной литературы в ведущих востоковедных университетских центрах Америки и Европы (например: [Kohn, 1993, p. 181]). При этом стоит заметить, что ее исследования «Хуан тин цзина» носят вторичный характер, поскольку область собственных научных изысканий Л. Кон связана с иными даосскими источниками (см., например: [Kohn, 1992]).

Все это, как нам представляется, и привело к тому, что предположение Скиппера о более раннем происхождении «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» и более позднем появлении его «внутреннего» варианта стало домини-



Небесное божество,
охраняющее мир мертвых

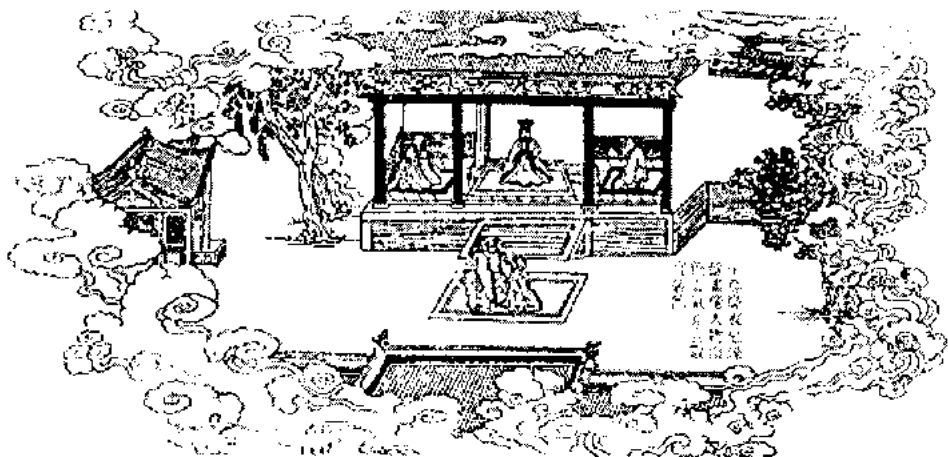
ровать в научной литературе, несмотря на то что две другие точки зрения на данную проблему были высказаны не менее известными и авторитетными специалистами в области синологического религиоведения и древнекитайской текстологии. И китайский профессор Ван Мин, и его французский коллега Максим Кальтенмарк внесли весьма значительный вклад в изучение памятников китайской культуры вообще и ее религиозной составляющей в частности. Работы этих специалистов отличаются как скрупулезный филологический анализ, так и безукоризненная научная корректность.

Что касается позиции автора этих строк относительно истории «Книги Желтого дворика», то, во-первых, мы должны заметить, что широкое распространение точки зрения К. Скиппера отнюдь не означает, что она связана с какими-то убедительными текстологическими обоснованиями. Все работы, появившиеся после конкорданса к «Хуан тин цзину», где она была впервые системно сформулирована К. Скиппером, лишь повторяют ее и в исследовательском плане ничего нового в отношении ее верификации не предлагают

(см., например: [Schipper, 1993, p. 133—144]). К сожалению, в даологии регулярно можно наблюдать ситуацию, когда гипотеза какого-то автора, после многочисленных ее повторений в работах других исследователей, вдруг начинает оцениваться уже как доказанный факт, хотя реальные и очевидные основания (если таковыми не считать частотность ее появления в научных работах) для этого отсутствуют. Как нам думается, с позицией К. Скиппера произошла подобная же метаморфоза. Его оценка была сформулирована именно как гипотеза, каковой она остается и сегодня. Никакая редупликация не превращает ее в очевидный и доказанный факт. В связи с этим подход К. Скиппера мы оцениваем именно так — как гипотезу, которая имеет право на существование, но наравне с двумя другими подходами к данной проблеме — Ван Мина и М. Кальтенмарка. Более того, как нам представляется, подход каждого из них к истории текста «Книги Желтого дворика» не только обоснован не менее, чем гипотеза К. Скиппера, но в некоторых отношениях выглядит даже убедительнее.

Во-вторых, текстологический анализ двух вариантов «Книги Желтого дворика», равно как и сравнение их содержания — как в идеологическом, так и в филологическом отношении, не дает никакого однозначного ответа на вопрос о хронологии их появления. Это, строго говоря, объективная оценка, выдвинутая не нами, она представлена в очень серьезных исследованиях И. Робине

[Robinet, 1984, vol. 2, p. 253—257], которая, как свидетельствуют ее научные работы, являлась самым большим знатоком письменных памятников даосской религии среди всех исследователей, каких знала европейская синология в XX в. Предпринятые нами изыскания подтверждают вывод И. Робине — филологический анализ двух текстов «Хуан тин цзина» пока не дает объективных и убедительных данных о более раннем происхождении какого-либо из этих вариантов¹³.

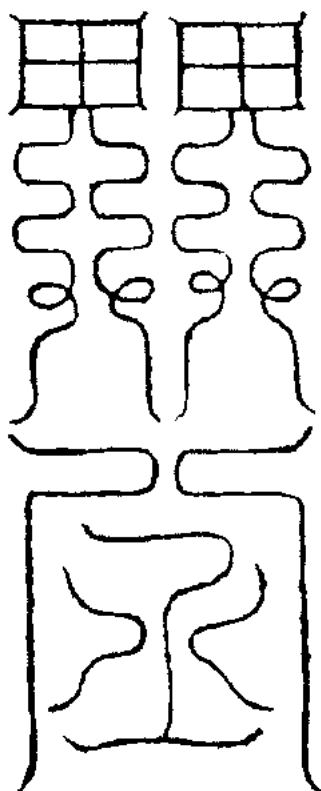


Даос приветствует небожителей

Эти два вывода имеют объективный характер, третий же, о котором пойдет речь сейчас, относится к области субъективного. По вопросу хронологии появления двух вариантов «Хуан тин цзина» автор этих строк соглашается с точкой зрения М. Кальтенмарка о синхронном или почти одновременном появлении двух вариантов «Книги Желтого дворика», считая данную гипотезу наиболее вероятной и перспективной для научной разработки. При этом, разумеется, мы продолжаем оценивать ее именно как гипотезу, и не более. Наше предпочтение связано с тем, что лишь этот подход дает, как нам представляется, адекватное объяснение целому ряду деталей в истории текста «Хуан тин цзина». Заметим, что точку зрения М. Кальтенмарка поддерживала, хотя и очень осторожно, Изабель Робине, исследования которой всегда отличались безупречным отношением к филологическим данным [Robinet, 1993, p. 56].

При этом, однако, мы позволим себе уточнить и несколько скорректировать данную оценку. Как мы уже говорили, из высказываний М. Кальтенмарка

¹³ Заметим, однако, что, хотя филологический анализ «Хуан тин цзина» пока и не дает достаточных оснований для какого-либо определенного вывода по поставленной проблеме, это вовсе не значит, что он в принципе не может ответить на поставленный вопрос. Мы не исключаем, что проблема не в ограниченности филологического анализа как метода, а в том, что научное сообщество пока находится лишь на начальном этапе изучения данного памятника, в том числе и с помощью методов, известных филологии. Более того, автор этих строк уверен, что дальнейшая работа с текстами «Хуан тин цзина» позволит если не ответить на данный вопрос, то хотя бы найти дополнительные данные, подтверждающие одну из трех изложенных выше гипотез.



Формула-амулет,
возвращающая жизнь лёгким

и И. Робине следует, что оба «варианта» «Хуантин цзина» появились примерно в одно и то же время, но были ориентированы на разные группы последователей высшего Дао-Пути — текст «внутренней» версии был предназначен для посвященных, а «внешней» — для непосвященных.

В таком подходе есть один аспект, с которым мы согласиться не можем. Это — разделение последователей высшего Дао-Пути на «посвященных» и «непосвященных». Дело в том, что когда мы говорим о даосском религиозном движении (которое мы знаем плохо) до эпохи Тан включительно, то довольно часто выходим за пределы пространства, поддающегося верификации на филологическом уровне (т. е. на конкретном материале синхронных источников). При таком подходе всегда существует опасность впасть в иллюзию терминологической континуальности и использовать для номинации какой-то даосской реалии того времени современную терминологию, что, в свою очередь, очень легко может привести нас к неадекватной интерпретации данной реалии, основанной не столько на ее непосредственном анализе, сколько на истолковании смыслов, вкладываемых в данное понятие современной наукой. Это легко может случиться, как нам думается, при использовании терминологии из области современного научного религиоведения для описания и истолкования учения Желтого дворика, даосской традиции Шан-

цинь и вообще идейно-теоретического или образно-метафорического содержания даосских источников III—VI вв.

Дело не в том, что для характеристики даосизма нельзя использовать религиоведческую терминологию — отнюдь нет, можно и нужно. Тем не менее, обозначая каким-то религиоведческим термином то или иное даосское понятие, мы тем самым даем — вольно или невольно — его интерпретацию. Таковая же, по нашему глубокому убеждению, всегда должна быть вторичной по отношению к текстологическому анализу и филологическому истолкованию. Правда, стоит оговориться — все это относится к тем случаям, когда речь идет о сочинениях даосских религиозных движений периода Шести династий. Эти источники мы очень плохо знаем, до сих пор на русском языке нет ни одного перевода «внутренних» даосских сочинений этого периода¹⁴; в зарубежной

¹⁴ «Внутренние» даосские сочинения. — Так мы, с некоторой долей условности, называем даосские книги, которые создавались и распространялись внутри организованных школ даосизма. Формальный признак «внутренних» даосских сочинений заключается в том, что они хранились не в государственных (императорских) библиотеках, а в собственно даосских книгохранилищах. В связи с этим обозначение данных сочинений как «внутренних» никак не связано с наличием в их названиях корне-

даологии данные источники только-только начинают изучаться, а для подсчета количества переведенных сочинений хватит пальцев одной руки. Все это и обуславливает вторичность религиозведческой интерпретации. Причем эта вторичность не означает, что она носит вспомогательный, второстепенный или даже факультативный характер. «Вторичность» указывает лишь на этап ее использования при анализе даосских сочинений. «Вторичность» религиозведческого анализа лишь подразумевает, что он должен не предшествовать, а следовать за текстологическим анализом в широком его понимании или, как мы его называем, текстолого-филологической герменевтикой.



Схема подземного судилища под горой Фэнду

слога *нэй* ('внутренний', вариант перевода — 'эзотерический'). Заметим, что работа Гэ Хуна «Баопу-цзы» — единственное даосское сочинение рассматриваемого периода, которое мы знаем благодаря исследованиям и переводу Е. А. Торчинова, — это не «внутреннее» даосское сочинение. Хотя его автор и был связан с организованным даосским движением, однако данную книгу он писал не для даосов, и ее читателями были не последователи школ организованного даосизма, а представители интеллектуальной элиты того времени. «Баопу-цзы» также не относится к «внутренним» даосским сочинениям и по формальному критерию — ни одна из описей даосских книжных собраний периода Шести династий не фиксирует эту книгу; в то же время, мы находим упоминание о ней в каталогах императорских книгохранилищ [СШ, цз. 35; СПШ, цз. 65]. Если совсем уж кратко и условно обозначить качественный характер «Баопу-цзы», то можно сказать, что это книга не для даосов, а о даосах.

В качестве примера таких словоупотреблений, не вполне соответствующих содержанию даосского текста III—VI вв., постоянно используемых в специальной литературе без должных на то оснований, в том числе, заметим, и в работах прошлых лет, принадлежащих автору этих строк, — можно привести термины «святой», «священный» или даже «бессмертие».

Что касается нашего конкретного случая, то мы сомневаемся в целесообразности использования понятий «посвященные» и «непосвященные» применительно к одному из ранних этапов в истории даосской традиции Желтого дворика (III—IV вв.). Для такого заключения у нас имеется достаточно оснований.

Прежде всего, непонятно, что кроется за этими терминами. Заметим, что эта терминологическая неопределенность — явление отнюдь не субъективное. Оно носит объективный характер, потому что и сегодня в научный оборот не введены аутентичные источники, которые бы подтверждали, что в рамках ранних даосских организованных движений существовал ритуал посвящения. Это, кстати, не означает, что такого ритуала не было, как не означает, что не было и такой группы, которую можно было бы назвать «посвященными» даосами. Возможно, что и такой ритуал, и такая социальная группа существовали. Наши сомнения вызваны иными обстоятельствами, а именно — мы ничего не знаем ни о данном ритуале, ни о такой группе, равно как не знаем и синхронных источников, указывающих или хотя бы намекающих на эти факты из истории раннего даосского организованного религиозного движения.

О посвящении в даосской среде мы можем говорить как минимум лишь начиная со второй половины IV в. Лишь в шанцинских сочинениях мы встречаем изложение нормативной процедуры передачи новичку «потаенного» даосского текста, что можно сопоставить с ритуалом посвящения¹⁵. Хотя даже в этом случае остается проблема — а мог ли быть даос в этот период «непосвященным»?

Именно и только поэтому мы не можем принять в полном виде гипотезу М. Кальтенмарка—И. Робине, хотя это вовсе не означает, что предложенная ими трактовка ошибочна. Выделение в даосском движении III—первой половины IV в. групп «посвященных» и «непосвященных» — это очень умозрительное предположение, которое, как нам думается, не подкреплено достаточными текстуальными основаниями.

Вместе с тем гениальное предположение М. Кальтенмарка о том, что два варианта «Хуан тин цзина» были ориентированы на разные социальные группы, мы принимаем безоговорочно и однозначно. Но тогда встает вопрос — а что это за группы? На правах гипотезы мы можем предположить, что это были, с одной стороны, представители образованной элиты в даосском движении, а с другой — пришедшие в даосское движение представители городских низов, крестьянства или даже маргинальные элементы, не искушенные в грамоте и постижении книжных знаний.

¹⁵ Система правил, регламентирующих процедуру передачи даосского «потаенного» сочинения, в ходе которой передающий получает статус Наставника (*ши* 師), а получатель — ученика (*ди-цзы* 弟子), отражена, например, в сочинении «Пресветлый кодекс Четырех пределов» (*Си цзи мин кэ* 四極明科), сохранившемся в составе Даосского канона [СЦМК]. С современным даосским ритуалом посвящения можно познакомиться по работе: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 21—42].

Для постановки данной гипотезы у нас имеются следующие основания.

Во-первых, краткий «внешний» вариант «Хуан тин цзина» — это, как думается, отнюдь не упрощенный, а действительно сокращенный, облегченный для запоминания текст. Он намного короче пространныго «внутреннего» варианта. С другой стороны, он повторяет практически все основные положения и концепции «внутреннего» варианта, причем в тех же или почти в тех же выражениях. При сравнении обоих текстов создается впечатление, что краткий вариант преследовал те же цели и выполнял точно те же задачи, что и его «внутренний» аналог, но рассчитан был на людей, которых, условно говоря, мы бы сегодня отнесли к группе с более низким образовательным цензом или интеллектуальным уровнем развития.

Во-вторых, из исследований специалистов (см., например: [Линь Фуши, 2001, 2]) известно, что к даосизму обращались и обращаются (что, впрочем, характерно для любого религиозного движения) отнюдь не только для достижения духовных высот, обретения высшего состояния бытия или для того, чтобы вознестись на вышние небесные сферы. Религия вообще, и даосизм в частности, является прибежищем и для тех, кто чувствует себя одиноким и в каком-то отношении ущербным в обычной социальной среде. Физический недостаток, душевная болезнь или социальная катастрофа были нередко теми побудительными мотивами, которые заставляли людей обращаться к даосской религии. Исследования японского ученого Ёсиока Ёситоё подтверждают актуальность и действенность этого фактора в даосской религиозной традиции [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 234]. В связи с этим мы вполне можем предположить, что далеко не все такие люди обладали достаточной подготовкой для изучения или чтения столь сложного и объемного сочинения, каковым является «внутренний» вариант «Хуан тин цзина». Имея же желание познать науку о Дао-Пути, они могли удовлетворить свои желания, занимаясь с более кратким или, в нашей терминологии, «облегченным» текстом «Хуан тин цзина», т. е. его «внешним» вариантом, который указывал тот же путь, хотя и в несколько сокращенной форме. Этот путь и должен был пройти даос, чтобы оказаться в визуальном мире образов своего «внутреннего» космоса.

С другой стороны, ничто не мешает нам предположить и иное. Вполне возможно, что «внутренний» текст был предназначен прежде всего для внутреннего пользования, т. е. для использования внутри даосской среды теми, кто

坐
龜
靈
妃



Нефритовая дева из свиты Си-ван-му
верхом на черепахе



Пометы Ян Си о количестве рецитаций «Хуан тин цзина»

уже был приобщен к учению о высшем Дао-Пути. Этот вариант «Хуан тин цзина» давал им возможность научиться обозревать антропологический космос и «управлять» им. Краткий же «внешний» вариант вполне мог быть использован для чтения людьми, которые к числу последователей даосизма не относились, но определенные пристрастия в выборе книг для чтения имели. Здесь, кстати, уместно вспомнить, что этот краткий «внешний» вариант обладает несомненными эстетическими достоинствами — для него характерны регулярная рифма и четкий ритм наряду с отточенной стилистикой, изысканными образами и глубиной содержания, которое не заканчивается на границе слова, а продолжает рождать мысль через многомерные образы, связанные с конкретным словом-иероглифом.

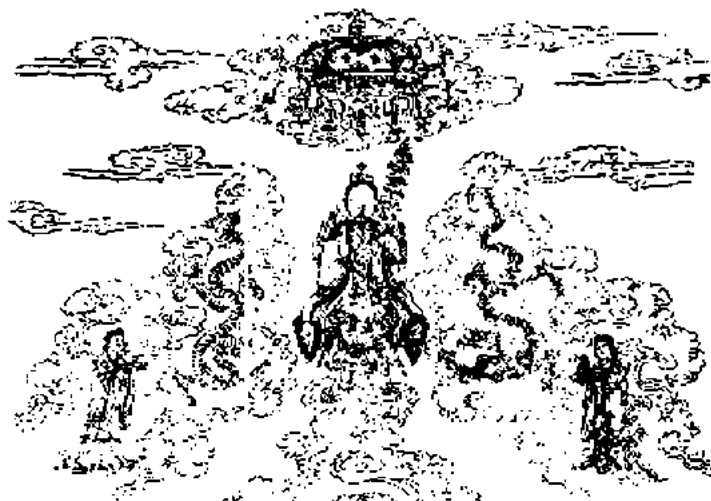
Красота формы и глубина содержания, один из аспектов которой — «темнота смысла» и «неопределенность образов», столь близкие душе образованного китайского ученого-книжника, несомненно, превращали этот текст из религиозного в эстетический феномен. Если рассматривать «внешний» вариант «Хуан тин цзина» в таком ракурсе, тогда нельзя не признать, что он обладал несомненной эстетической привлекательностью для тех, кто ценил в книгах и красоту слога, и изысканность метафор, и глубину содержания. О возможности такого предположения говорит хотя бы тот факт, что китайская традиция устойчиво связывает «Хуан тин цзин» не только с представительницей даосского религиозного движения Вэй Хуа-цунь, но и с гениальнейшим деятелем китайской художественной

культуры — великим каллиграфом Ван Си-чжи.

Рассказывают, что Ван Си-чжи очень любил лебедей. Как-то ему поведали, что один даос, живущий в уединении, держит несколько таких птиц, удивительных по красоте. Ван Си-чжи отправился к нему, чтобы их приобрести. Когда же он добрался до жилища даоса и поведал тому о намерении купить его птиц, даос сначала наотрез отказался от сделки, однако затем, узнав, кто перед ним, предложил поменять их на каллиграфию Ван Си-чжи. И вот тогда Ван Си-чжи своим искусным почерком записал текст «Книги Желтого дворика», отдал его даосу, а взамен получил прекрасных лебедей. Этой историей, кстати, китайская культура объясняет и закрепившееся за Ван Си-чжи прозвище — Хуань-э, т. е. господин, Меняющий-Свои-Работы-на-Лебедей. Стоит заметить, что имя Ван Си-чжи упоминают и Тао Хун-цзин в своих работах, и ранние комментаторы «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 28а: 8; цз. 56: 16а: 6; ЧГ, цз. 16: 4b: 8]. Как бы там ни было, но вряд ли бы имя великого каллиграфа появилось рядом с сочинением, текст которого, с точки зрения общепринятых

представлений о прекрасном, не соответствовал бы высокой эстетике формы и содержания.

Эта история, закреплённая на лексическом уровне во многих памятниках китайской культуры, вместе с данными, имеющимися в работах Тао Хун-цзина, равно как и исследование Ван Мина, не утратившее своей актуальности за прошедшие 50 лет, даёт серьёзные основания для заключения о том, что краткий «внешний» вариант «Хуан тин цзина» был известен в среде образованной элиты китайского юга в середине IV в.



Элемент созерцательного упражнения, выполняемого перед рецитацией
«Да дун чжэнь цзина»

С другой стороны, мы знаем, что примерно в то же самое время — в 60-е гг. IV в. — Сюй Ми прилежно упражнялся в чтении «Книги Желтого дворика» и ритуалах, сопровождающих ее рецитацию, причем это был «внутренний» вариант «Хуан тин цзина».

Иначе говоря, источники свидетельствуют, что в IV в. «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» использовался в ритуальной практике в замкнутых даосских религиозных сообществах, а «внешний» — имел хождение среди образованных представителей китайского общества, тяготеющих к даосскому мировидению, но в число последователей организованного даосизма не входящих.

Таким образом, можно сказать, что на проблему исторического происхождения двух вариантов «Хуан тин цзина» мы смотрим с позиций М. Кальтенмарка и И. Робине, но рассматриваем оба варианта как синхронные памятники, ориентированные на разные социальные группы. Причем это деление на группы, как нам видится, было не строго и однозначно заданным, но динамичным и гибким. С нашей точки зрения, «внутренний» вариант был рассчитан прежде всего на даосов, которые овладевали навыками выполнения визуальных (медитативных) упражнений. «Внешний» же вариант мог использоваться в среде образованной элиты китайского общества как памятник высокой словесности. С другой стороны, он вполне мог служить и практическим руководством, как и «внутренний», но для тех жаждущих приобщиться к Дао-Пути, чей интеллек-

туальный или образовательный уровень был недостаточен для чтения сложного и объемного текста «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика».

4.3. «Хуан тин цзин» и Шанцинское книжное собрание

Первым деятелям движения Шанцин был хорошо известен «внутренний» вариант «Книги Желтого дворика». Об этом свидетельствуют странички из дневника Сюй Ми, которые Тао Хун-цзин включил в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 18: 4а—4б]. О чем же свидетельствуют дневник Сюй Ми и глоссы в нем, сделанные кистью Тао Хун-цзина?

Прежде всего, Тао Хун-цзин даже не намекает на два варианта «Хуан тин цзина» — во всех случаях он говорит об одном варианте, который называет просто «Хуан тин цзином» — «Книгой Желтого дворика»: «Это фраза из „Хуан тин цзина“» [ЧГ, цз. 18: 4а: 1]; «[Отметки] справа — это количество декламаций „Хуан тин [цзина]“, которые вознес самолично Сюй Ми» [ЧГ, цз. 18: 4б: 7]. Или же просто — *цзин* — «книга-основа», «Книга»: «„Длинная долина“, „Выходить из Солнца“ и т. д. — это слова из „Книги [Желтого дворика]“. Надо полагать, что [в те дни] Сюй Ми дочитал [текст] до этих фраз» [ЧГ, цз. 18: 4б: 8—9].

Из этого можно сделать два вывода — либо в IV—V вв. шанцинским деятелям не были известны два варианта «Хуан тин цзина», либо же эти два варианта были настолько различны по своим функциям и назначению, что для сведущего человека не требовались какие-либо дополнительные указания, уточняющие характер упомянутого сочинения.

Во всех случаях дневник Сюй Ми и глоссы Тао Хун-цзина указывают на сочинение, которое ныне принято называть «внутренним» вариантом «Хуан тин цзина». «Внешний» же вариант этого сочинения никак не обозначен и даже не упомянут. Для такого заключения имеется ряд оснований.

Во-первых, фрагмент дневника Сюй Ми начинается фразой [ЧГ, цз. 18: 4а: 1], которая полностью соответствует фрагменту из текста известного в наше время «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 5]. Когда Сюй Ми отмечает места, на которых он остановился при чтении «Хуан тин цзина» в тот или иной день, он указывает следующие фрагменты текста: *чан гу* 長谷 'Длинная долина'; *хуан нин* 黃寧 'Желтое спокойствие'; *чу жи жу юэ* 出日入月 'выходить из Солнца и входить в Луну'; *чжао ян мэн* 照陽門 'освещать янские врата'. Все эти фразы имеются во «внутреннем» варианте. В известном ныне «внешнем» его варианте встречается лишь одно из этих сочетаний (*чу жи жу юэ*) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 40б: 7].

Понятие «Длинная долина», которое в потаенной топографии Желтого дворика указывает на нос, упоминается в 21-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 49б: 4], а также в комментарии У Чэн-цзы к 17-й главе этого же сочинения [ЮЦЦЦ, цз. 11: 43а: 8].

Понятие «Желтое спокойствие», обозначающее то конечное состояние, которое должен обрести последователь учения Желтого дворика, упоминается в комментариях У Чэн-цзы ко 2-й и 30-й главам «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 13а: 9; цз. 12: 14б: 4]. Упоминание данного понятия лишь в комментариях У Чэн-цзы является весьма примечательным. У Чэн-цзы, строго говоря, — довольно темная личность в истории даосизма. Принято

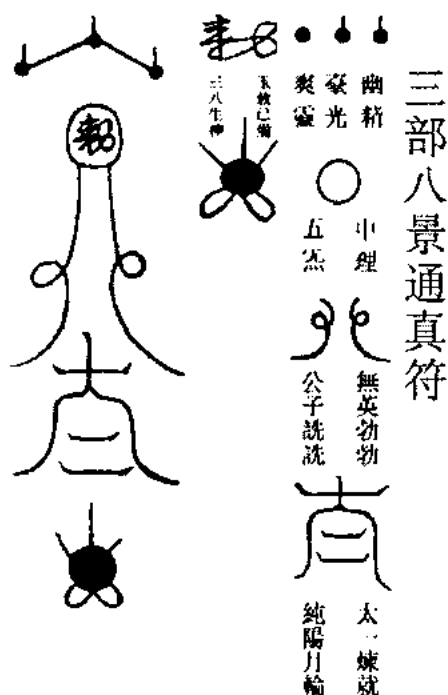
считать, что он жил и составил свой комментарий к «Хуан тин цзину» в танскую эпоху. Поскольку одно и то же понятие используется и в комментариях У Чэн-цзы, и в дневнике Сюй Ми, не исключено, что либо он жил значительно раньше, либо, что более вероятно, при толковании фраз «Хуан тин цзина» пользовался более ранними комментариями, которые были известны уже в конце IV в., но до нашего времени не сохранились.

Выражение «выходить из Солнца и входить в Луну» встречаем во 2-й главе «внутреннего» варианта этой книги [ЮЦЦ, цз. 11: 12b: 10].

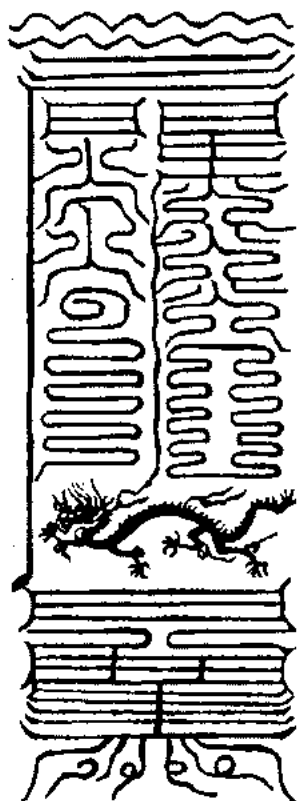
Во 2-й же главе находим и выражение «освещать янские врата» [ЮЦЦ, цз. 11: 14a: 10]. Оно используется для указания на созерцательное упражнение, в ходе которого последователь Дао-Пути мысленно обзрывает собственные почки и видит их сияющими, распространяющими свет на все другие внутренние органы, в том числе и на такую важную область «внутреннего ландшафта» человека, как Врата судьбы (*Мин-мэнь* 命門). Учение Желтого дворика располагает Врата судьбы «ниже почек» и называет их еще и «янскими вратами», или «Вратами света» (*Ян-мэнь* 陽門).

Во-вторых, в «Чжэнь гао» указано, что Сюй Ми занимался рецитацией этой книги постоянно, снова и снова вознося небесам ее строфы и отмечая, когда именно и сколько раз он это делал. Например, в сохранившихся фрагментах из дневника Сюй Ми читаем: «17 числа девятой луны — уже прочел 190 раз. 21 числа [того же месяца] — всего 200 раз. Читал 26 числа, в первый день десятой луны, в восьмой день, в 11 день, в 15 день, в 17 день, в 20 день, в 23 день, в тридцатый день...» [ЧГ, цз. 18: 4a: 1—5]. При этом его пометы, сделанные красной тушью рядом с этими датами, указывают, что один цикл рецитаций этой книги составлял, похоже, 200 раз [ЧГ, цз. 18: 4a: 3—9; цз. 18: 4b: 3—5]. Видимо, эти схематичные обозначения числа рецитаций позволяли ему строго контролировать должное количество чтений — 10 000. Эти числа становятся более понятными, если мы вспомним, что именно «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» надо было прочесть десять тысяч раз. Лишь в этом случае его рецитация, как считалось, окажет свое благодатное воздействие. Кстати, глосса Тао Хун-цзина уточняет, что эти листы из дневника Сюй Ми — лишь малая его толика, большая же часть рукописного наследия Сюй Ми разошлась по рукам и утеряна [ЧГ, цз. 18: 5a: 2].

Сохранившиеся фрагменты из дневника Сюй Ми свидетельствуют, что «Книгу Желтого дворика» он читал постоянно, неустанно совершенствуясь в



Даосская формула-амулет
вызова лучезарных божеств



Формула-амулет,
превращающая в дракона

тех приемах, которые были связаны с этим сочинением. Количество же чтений, им совершенных, составляло сотни и тысячи раз, что также указывает именно на «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» — «внешний» ничего подобного не предполагал и не подразумевал.

Упоминание Тао Хун-цзином лишь «внутреннего» варианта и полное молчание по поводу «внешнего» текста дало основание Ван Мину предположить, что «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» является наиболее ранним, а «внешний» появился после него. Причем лишь когда стал бытовать сокращенный «внешний» вариант, пространственный ранний вариант «Книги Желтого дворика» стал называться «внутренним» [Ван Мин, 1984, с. 333—334].

Источники свидетельствуют, что «Хуан тин цзин» был известен и Сюй Хуэю, сыну Сюй Ми. Тао Хун-цзин, перечисляя сочинения из раннего Шандинского собрания, о которых он знал доподлинно, упоминает и этот памятник:

«Книга Желтого дворика», которую [некогда] переписал Сюй Хуэй из жизнеописания Вэй [Хуа-цунь], объединенная с несколькими листами [другого текста], переданного Совершенными. Первоначально она хранилась у Ван Хуэй-лана с гор Шаньшань. С тех пор как Ван умер, «Книга Желтого дворика», должно быть, находится у его ученицы и сподвижницы Чжан Лин-минь [ЧГ, цз. 20: 4а: 3—5].

В этой цитате обратим внимание на два факта. Во-первых, она указывает, что в конце IV в. «Хуан тин цзин» бытовал в рукописи Сюй Хуэя. Под названием «Хуан тин цзин» Тао Хун-цзин подразумевает, как мы убедились выше, его «внутренний» вариант, и это позволяет нам с большой долей уверенности заключить, что Сюй Хуэй знал и переписывал именно «внутренний» вариант «Книги Желтого дворика». Во-вторых, цитируемый фрагмент свидетельствует, что в конце IV в. — т. е. в период подвижничества Сюй Хуэя в отрогах Маошань — «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» входил в жизнеописание Вэй Хуа-цунь, полубогинской первой Наставницы школы Шандин.

Последний факт — связь между жизнеописанием Вэй Хуа-цунь и «Хуан тин цзином» — подтверждают и другие источники. Например, в сохранившемся жизнеописании Вэй Хуа-цунь читаем:

А затем Цзин-линь также передал госпоже [Вэй] «Книгу Желтого дворика и внутренних Лучезарностей» (*Хуан тин нэй цзин цзин*) и повелел [ей] денно и ночью возносить [небесам ее строфы], обитгийствуя [внутренних божеств]. [Молвил он]: «После того, как ты прочтешь эту Книгу десять тысяч раз, тогда же сможешь узреть в палатах-пещерах [тела своего] божеств и духов; тем самым ты умиротворишь и успокоишь Шесть внутренних (лю-фу), отрегулируешь и приведешь в гармонию три [свои] иньские души (лю) и Пять внутренних органов

(у-цзан), станешь хозяйкой над [своею] красотою и цветом лица, а еще — юную молодость себе возвратишь. И все потому, что это — Дао-Путь, отвращающий от смерти)... Потом Ван-цзюнь разъяснил правила и нормы из этой Книги, в которых [должно] совершенствоваться, а также главнейшее из этой Книги драгоценной... [ТПГЦ, цз. 58, с. 357].

Жизнеописание Вэй Хуа-цунь подтверждает, что она считалась хранительницей «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика», причем не только владела текстом самого сочинения, но и получила толкования к нему, сделанные ее наставником Ван Бао. Какими бы фантастическими ни казались нам сведения из шанцинских нарративных источников, к группе которых относится и жизнеописание Вэй Хуа-цунь, мы должны признать, что они отражают и некую историческую реальность. Недаром, например, в китайских исследованиях последних лет автором-составителем «Хуан тин цзина» однозначно называется Вэй Хуа-цунь (см., например: [Даоцзяо цзиндянь, 1999, т. 2, с. 479, 491; Ван Мин-хао, 2005, с. 5—6]), чего десять лет назад еще не было.

Весь набор оснований, позволяющих самому последнему поколению коллег из КНР делать такие выводы, нам неизвестны (в работах, на которые мы ссылаемся, они не фигурируют)¹⁶. Тем не менее некоторые из них лежат на поверхности — даосская традиция устойчиво связывает появление «Книги Желтого дворика» именно с Вэй Хуа-цунь. Причем связь эту подтверждают и имеющиеся в нашем распоряжении источники, относящиеся к раннему периоду истории движения Шанцин.

Например, очень похоже, что третья цзюань «Дэн чжэнь инь цзюэ» включает часть раннего комментария к «Хуан тин цзину», который называется «Метод рецитации „Книги Желтого дворика“» (*Сун “Хуан тин цзин” фа 誦黃庭經法*) и который постоянно соотносится с Ван Бао — полуполюгендарным наставником Вэй Хуа-цунь [ДЧИЦ, цз. 3: 1a: 1—5b: 3]. Первой на это обратила внимание И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 405]. Хотя некоторые специалисты готовы спорить с этим предположением [Robson, 2003, p. 27—28; Nickerson, 1997, p. 251], однако наш собственный анализ лишь подтверждает гипотезу И. Робине.

Это небольшое сочинение, включенное Тао Хун-цзином в «Дэн чжэнь инь цзюэ», излагает какой-то ранний ритуал, связанный с учением Желтого дворика. Один из важнейших его аспектов, что было замечено еще И. Робине, предполагает создание визуальных образов духов-божеств из собственного физического тела, без чего, как далее указывает источник, рецитация «Хуан тин цзина» будет бесполезной [ДЧИЦ, цз. 3: 3a: 2—3; Robinet, 1993, p. 58]. Содержание данного источника полностью соответствует тексту «Хуан тин цзина».

Не является ли этот текст изложением тех самых разъяснений правил и норм из «Книги Желтого дворика», которые Ван Бао давал своей ученице Вэй

¹⁶ Похоже, что китайские исследователи обнаружили на родине Вэй Хуа-цунь какие-то новые, ранее неизвестные материалы, проливающие свет на ее жизнь и деятельность. На это указывают некоторые электронные информационные ресурсы китайской части интернета и печатные работы американской исследовательницы даосизма Евы Вонг [Вонг, 2001]. Однако такого рода материалы, известные нам, носят популярный характер и не могут быть напрямую использованы в научном исследовании. Подтверждение данных такого рода в китайских академических изданиях нам пока не встречалось.

青
書

清
微
天
真
形

Схема истинного вида небес
Чистейше-мельчайшего

Хуа-цунь? Имеющиеся данные не позволяют исключать и такую оценку данного фрагмента из «Дэн чжэнь инь цзюэ».

Более того, похоже, что вся третья цзюань «Дэн чжэнь инь цзюэ» представляет собой собрание фрагментов, извлеченных из жизнеописания Вэй Хуа-цунь. Глоссы Тао Хун-цзина постоянно указывают, что речь идет либо о наставлениях, которые давал Ван Бао [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6; цз. 3: 26a: 10; цз. 3: 27a: 8], либо о том, что приведенные выше сведения ¹⁷ извлечены из жизнеописания Вэй Хуа-цунь [ДЧИЦ, цз. 3: 1a: 3]. Заключительная фраза третьей цзюани «Дэн чжэнь инь цзюэ», принадлежащая комментатору, подтверждает наше предположение: «Выше-изложенные пять практических методов [извле-

чены] из изустных наставлений в жизнеописании Вэй [Хуа-цунь]» (ю «Вэй чжуань» цзюэ фань у ши 右魏傳訣凡五事) [ДЧИЦ, цз. 3: 27a: 10].

Таким образом, источники позволяют нам заключить:

— во-первых, что в раннем движении Шанцин во второй половине IV в. был хорошо известен «внутренний» вариант «Книги Желтого дворика», причем в том виде, который, похоже, существенно не отличался от текста, сохранившегося до нашего времени;

— во-вторых, что шанцинская традиция устойчиво связывает это сочинение с именем Вэй Хуа-цунь, а начало комментаторской традиции к «Хуан тин цзину» — с именем ее наставника Ван Бао. Источники из раннего Шанцинского книжного собрания подтверждают эту связь. Какие-либо данные, свидетельствующие о неаутентичности данных источников, у нас отсутствуют, нет у нас и серьезных доводов для того, чтобы обвинять их авторов в натянутых экстраполяциях. Иначе говоря, даосские источники дают основания предполагать, что появление раннего варианта «Хуан тин цзина» относится ко второй половине III в. Этим же временем, что мы считаем очень вероятным, могут быть датированы и первые авторитетные комментарии к нему.

Другое дело, что при постановке данной гипотезы мы должны очертить, по меньшей мере, две проблемы. Во-первых, мы не знаем, обрел ли «Хуан тин цзин» письменную форму тогда же — т. е. во второй половине III в. — или какое-то время бытовал изустно. Первое достоверное свидетельство существования «Хуан тин цзина» в письменной форме относится лишь к самому началу IV в. Именно в это время Гэ Хуном была составлена 19-я глава «внутренней» части «Баопу-цзы»¹⁸, где, перечисляя книги из библиотеки своего наставника, он упоминает и «Книгу Желтого дворика» [БПЦ, с. 334; Торчинов, 1999, I, с. 302].

¹⁷ Приведенные выше сведения. — Китайский оригинал в таких случаях буквально указывает «приведенные правее сведения извлечены из...» (ю чу 右出...). Это обусловлено направлением текста в старой китайской рукописной книге и в повторяющих ее вид позднейших ксилографических изданиях — иероглифы располагаются столбцами сверху вниз, справа налево.

¹⁸ Согласно китайскому текстологу Яо Мин-да, за оценкой которого в общем следуют и отечественные, и зарубежные исследователи, 19-я глава «внутренней» части «Баопу-цзы» была составлена между 302 и 317 гг. [Яо Мин-да, 1957, с. 299].

Во-вторых, мы не знаем, соответствовал ли этот ранний вариант тому тексту, строфы которого во второй половине IV в. возносил небесам Сюй Ми. Что-то конкретное о содержании «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы можем говорить лишь начиная со второй половины IV в., т. к. самым ранним источником таких сведений являются сохранившиеся фрагменты из дневника Сюй Ми. История текста этого сочинения за предшествующие сто лет — т. е. со второй половины III в. до второй половины IV в. — могла пережить разные коллизии и никакой из возможных вариантов этой истории нельзя ни исключить, ни предпочесть — для этого мы пока не располагаем какими-либо достоверными сведениями.

4.4. Форма и содержание «Хуан тин цзина»

Оба варианта «Книги Желтого дворика» написаны семисложными стихами. «Внешний» вариант намного короче внутреннего, он включает 197 строк¹⁹, а общий его объем составляет 1379 иероглифов. Текст разделен на три примерно равные по объему части (бу 部), однако изначально такое деление отсутствовало, о чем свидетельствует, например, его каллиграфический список, выполненный с копий, восходящих к Ван Си-чжи. Он же указывает, что и первые две строки ныне существующего текста являются позднейшей интерполяцией. На эстампажах, восходящих к Ван Си-чжи, текст начинался со строки, являющейся в сохранившихся изданиях только третьей. По нашим оценкам, эта интерполяция датируется концом периода Шести династий. Ван Мин, которому принадлежит самое блистательное исследование истории текста «Хуан тин цзина», не утратившее своей ценности и научного значения и сегодня, датирует эту вставку эпохой Тан и связывает ее появление с пристрастием правящего дома той эпохи к философии Дао и учению Лао-цзы [Ван Мин, 1984, с. 334]²⁰.

«Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» — значительно более объемный памятник, его текст разделен на 36 небольших глав (чжан 章), каждая из которых имеет свое название. Названия даны по первым двум иероглифам следующего далее текста. Такое обозначение глав, традиционное для китайской классической текстологии, наводит на мысль, что структурирование текста памятника произошло на каком-то этапе его истории и изначально в нем отсутствовало. Однако никаких сведений, подтверждающих данное предположение, пока обнаружить не удалось.

¹⁹ Поль Кролль указывает другую цифру — 99 строк [Kroll, 1996, p. 149], что является явной ошибкой, возникшей, видимо, по вине редакции либо же отражающей счет по две стихотворные строки. Указанный нами объем подтверждает Ван Мин-хао [Ван Мин-хао, 2005, с. 10]. При этом К. Схиппер указывает 178 строк [Schipper, 1993, p. 141], основываясь, надо думать, не на одном из изданий этого памятника, а на реконструкции его текста по нескольким изданиям, что как будто следует из другой его работы [Schipper, 1975, 1, предисловие, текст «внешнего» варианта: p. 1]. Наши подсчеты основаны на тексте «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» из «Юнь цзи цинь» [ЮЦЦ, из. 12].

²⁰ Большая статья Ван Мина, посвященная «Хуан тин цзину», впервые была опубликована в 1948 г. (об этом см.: [Ван Мин, 1984, с. 371]). Поскольку это издание уже давно стало библиографической редкостью, мы используем современное переиздание работ Ван Мина [1984], в которое вошла и данная статья [с. 324—371].



Схема упражнения
по визуализации
Киноварных полей

«Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» включает, по оценке Ван Мин-хао, 432 семи-сложные строки, а общий его объем составляет 3024 иероглифических знака [Ван Мин-хао, 2005, с. 10]²¹. Обратим внимание, что объем этого памятника вполне сопоставим с «Дао дэ цзином», кроме того, эти два сочинения сближает и использование слова *чжан* 章 для обозначения законченных структурных фрагментов текста (т. е. глав).

«Хуан тин цзин» отличается строгим ритмом, а все его строки имеют концевую рифму-аллитерацию, что, как указывает П. Кролль, отличает это сочинение от произведений классической поэзии, для которых характерна рифма каждой второй строки [Kroll, 1996, p. 150]. П. Кролль связывает эту особенность «Хуан тин цзина» с его мнемонической функцией — этот текст требовалось запомнить наизусть, а концевая рифма в каждой строке значительно облегчала процесс запоминания. На мнемоническую функцию «Книги Желтого двора» указывала в своих работах и И. Робине, отмечая, что рецитация «Хуан тин цзина» должна была сопровождать даосские упражнения ритуального характера, связанные с созданием зрительных образов божеств, находящихся внутри человеческого орга-

низма [Robinet, 1984, vol. 2, p. 257]. Даос должен был «помыслить сердцем» этих божеств, причем — в строго определенной последовательности, определенном виде и одеянии. Как считала И. Робине, «Хуан тин цзин» как раз и был таким своеобразным учебником, а его стихотворная форма позволяла легче запомнить сложный путь, который должен был пройти даос во время «странствий» по миру визуальных образов [Robinet, 1993, p. 58]. Данные, которые мы встречаем в ранних комментариях к «Хуан тин цзину» [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—5b: 3], полностью согласуются с выводами И. Робине и П. Кролля.

Одна из главных тем «Хуан тин цзина» связана, как считает П. Кролль, с концепцией *цунь шэнь* 存神 — теорией и практикой визуализации божеств из собственного тела [Kroll, 1996, p. 149—150]. Ван Мин рассматривает эту проблему шире, включая в основной предмет «Книги Желтого двора» не только духов-божеств из физического тела человека, но и важнейшие внутренние органы человеческого организма, а также методы укрепления жизненных сил, которые в памятниках китайской культуры традиционно обозначаются понятиями *цзин* 精 (иньское жидкостное начало) и *ци* 氣 (янское эфирное начало) [Ван Мин, 1984, с. 338 и далее]. Изабель Робине особенно подчеркивает значимость для данного памятника не просто темы укрепления жизненных сил, а круговорота *цзин* и *ци*, являющихся в организме человека формой актуализации мировых начал *инь* 陰 и *ян* 陽. Она же отмечает особое значение для дан-

²¹ Поль Кролль указывает близкую цифру — 435 строк [Kroll, 1996, p. 149].

ного памятника темы визуального восприятия — «обыгнйствования», «воссоздания» — духов-божеств, охраняющих человека и его «внутреннее пространство» [Robinet, 1993, p. 60]. Молодая китайская исследовательница Ван Мин-хао вслед за Ван Мином выделяет в этом памятнике тему «укрепления *цзин*» (*гу цзин* 固精) и «совершенствования *ци*» (*син ци* 行气), но добавляет к ним и другие концепции, которые занимают, с ее точки зрения, важное место в идейно-теоретическом пространстве «Хуан тин цзина», — «хранение Одного» (*шоу и* 守一), «отказ от злаков» (*ли гу* 辟谷), «рецитация книг-основ» (*сун цзин* 誦經) [Ван Мин-хао, 2005, с. 9]. К этим методам, несомненно, следует отнести еще и «внутреннее зрение» (*нэй гуань* 內觀) — особый способ созерцания самого себя, имевший практическое значение в учении Желтого дворика, что уже давно было подмечено специалистами, работавшими с данным источником [Robinet, 1984, vol. 2, p. 25; Kroll, 1996, p. 149].

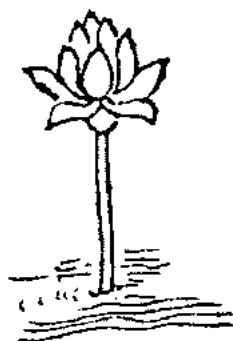
Все это верно и все эти темы, с некоторыми оговорками по поводу выводов Ван Мин-хао, несомненно присутствуют в «Хуан тин цзине» и определяют тематические пласты его содержания.

В центре внимания автора или авторов этого памятника действительно были великие силы мироздания и духи-охранители — божества, олицетворяющие эти силы во «внутреннем пространстве» физического тела. Эти божества, как указывает «Книга Желтого дворика», населяют различные части тела, а потому посредством совершенствования своего тела, указывает «Хуан тин цзин», можно на них воздействовать и получить их ответный благотворный отклик, т. е. их защиту и помощь. Затем же, через эту благостную помощь, можно обрести и особые чудесные качества. В «Хуан тин цзине» речь идет в первую очередь о божествах главных внутренних органов человека, вот почему и описание этих органов занимает значительное место в тексте памятника. В первую очередь «Хуан тин цзин» говорит о группе органов, которая в традиционной китайской медицине называется Пять хранилищ (*у-цзан* 五藏) и включает легкие, сердце, печень, почки и селезенку. Селезенка занимает особое место в этом ряду, поскольку именно ее учение «Хуан тин цзина» воспринимает одним из Желтых двориков — неким управляющим центром «внутреннего пространства» человеческого организма, от которого зависит развитие всего окружающего «ландшафта» — т. е. всего человека в цельном единстве его тела и духа.

Вместе с тем учение Желтого дворика указывает и на другую группу, также хорошо известную китайским врачевателям, — Шесть амбаров (*лю-фу* 六府), включающую желчный пузырь, желудок, толстый кишечник, тонкий кишечник, мочевой пузырь и орган, европейской медицине неизвестный —



太乙含華之圖



Характерный образ даосского антропологического космоса



Схема Трех Киноварных полей

Схема Трех Киноварных полей, который сопровождал рецитацию «Книги Желтого дворика» [ДЧИЦ, цз. 3: 1a; 2—5b: 3]. Как указывает Тао Хун-цзин и что повторяют за ним другие источники, данный ритуал восходит к Вэй Хуа-цунь [ДЧИЦ, цз. 3: 27a: 10].

Вместе с тем, преследуя явно практические цели, описания «Хуан тин цзин» несут на себе и эстетическую нагрузку — образы «внутренних» духов-божеств в «Хуан тин цзине» приобретают качества метафор, которые закрепляются и становятся устойчивыми в даосском тексте последующих эпох, а некоторые из них переходят и в светскую литературную традицию, где их эстетическая составляющая выходит на первый план.

При описании функций и действий «внутренних» божеств человека «Хуан тин цзин» по необходимости упоминает различные способы совершенствования, связанные с приведением в должное состояние янского и иньского начал организма, его высшей духовной составляющей (*шэнь* 神), его янских душ *хунь* 魂 и иньских душ *по* 魄. Вместе с тем текст «Хуан тин цзина» как будто бы указывает и на более «шотаенные» даосские методы, подробное описание которых мы встречаем лишь начиная с ранних памятников из Шандинского книжного собрания, — учение о Трех Киноварных полях человеческого организма (*сань Дань-тянь* 三丹田) и Девяти дворцах его головного мозга (*цзю гуи фа* 九宮法), представления о чудесных девах-божествах (*цзи* 雌 и *цуй* 雄, Женские

Сань-цзяо 三焦 (в старых работах о традиционной китайской медицине встречается в переводе «Три обогревателя»). Впрочем, не все составляющие эту группу органы в равной степени представлены в «Хуан тин цзине». Обстоятельно и подробно «Книга Желтого дворика» говорит лишь о желчном пузыре.

Способ же, позволяющий «увидеть» эти органы и их духов-охранителей, называется в «Хуан тин цзине» «внутренним зрением» (*нэй гуань* 內觀). Посредством обращения взора внутрь себя даос оживляет, наделяет жизнью ипостаси Иного мира, населяющие «внутренний ландшафт» человеческого организма, — «обытийствует» (*цунь* 存) их или, как предлагает читать данное понятие П. Кроль, «актуализирует» [Kroll, 1996, p. 150]. Чтобы это произошло, надо точно знать, что следует «увидеть», поэтому «Хуан тин цзин» со всей тщательностью описывает «внутренних» духов-божеств. Описания эти преследуют прежде всего практическую цель — они указывают даосу конкретный путь духовного совершенствования, наставляя и научая, что, как, когда и где он должен «увидеть своим сердцем». О практических аспектах использования текста «Хуан тин цзина» мы знаем достаточно хорошо. В работе Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ», как и в некоторых других даосских сочинениях, сохранилось описание того практи-

Единственные), единение которых с мужскими божествами в пространстве человеческого тела ведет обладателя этого тела к высшему состоянию бытия.

Еще один важный тематический план «Хуан тин цзина» — это характеристика того состояния, которое даос обретает при следовании указанным методам. Человек, постигший учение Желтого дворика, становится *сянем*-небожителем, как гласит текст нашего источника. «Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» практически в каждой своей главе обращается к этой теме, указывая, какие именно качества включает данное понятие, и разъясняя главный путь обретения таких качеств. Отметим, что в дальнейшей истории даосизма именно этот путь, впервые зафиксированный в «Хуан тин цзине», станет и важнейшим направлением развития даосской религиозной доктрины, и базовой концепцией даосского *сяня*. «Хуан тин цзин» впервые в истории организованного даосизма зафиксировал и разъяснил, что поиск высшего состояния бытия лежит не вовне человека, а внутри него. Лишь повернув свой взор внутрь себя, причем не метафорично, а в самом прямом смысле этого слова — обзревая себя изнутри и обратив себя в усердие в визуальных странствиях по «культурному пространству» собственного тела, человек может обрести состояние *сяня*-небожителя.

«Хуан тин цзин», по нашему мнению, первым из даосских сочинений эксплицитно и аргументированно (пользуясь, разумеется, своей системой аргументации) зафиксировал две основополагающие идеи, звучание которых мы слышим практически во всех даосских сочинениях, созданных после него:

— во-первых, что обретение состояния *сяня* полностью зависит от самого человека, от его способности точно и регулярно исполнять упражнения, изложенные в даосских книгах-основах;

— во-вторых, что главнейший путь к превращению в *сяня* — это связанные с визуальным освоением различных аспектов микро- и макрокосма особые психотехнические упражнения, которые должны сопровождаться другими — вспомогательными и дополнительными методами (например, очистительными ритуалами, дыхательными упражнениями и т. п.).

Таким образом, мы можем заключить, что «Хуан тин цзин» первым из даосских религиозных сочинений не только эксплицитно обозначил проблему достижения состояния *сяня*, но и указал путь, ведущий к этому, — путь совершенствования духа через совершенствование тела посредством визуальных упражнений. Именно это и стало основным вектором развития даосской рели-



Схема вертикальной оси координат антропологического космоса

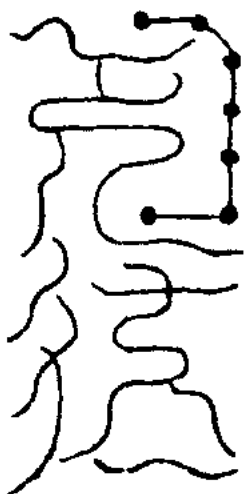
гиозной традиции в III—VI вв. и главным аспектом в содержании даосских сочинений, появившихся в данный период.

4.5. Антропологический космос как предмет «Книги Желтого дворика»

Тем не менее, исходя из выбранного ракурса изучения «Хуан тин цзина», обусловившего наше собственное понимание идейно-теоретического содержания этого памятника, мы считаем, что все тематические пласты «Хуан тин цзина», которые были упомянуты выше, — это лишь частности. Сюжеты, посвященные важнейшим внутренним органам человеческого организма или двум его началам — эфирному *ци* и жидкостному *цзин*, несомненно, очень важны для данного памятника. Тем не менее они, как нам думается, вместе с другими содержательными аспектами «Хуан тин цзина» входят в более целостный и общий концепт даосской религиозной традиции периода Шести династий, а именно в даосскую антропологическую топологию, т. е. систему представлений о человеческом теле как живой и одухотворенной вселенной.

Именно описанию этой системы — ее структуры, элементов, функций и методов приведения ее сил к балансу и гармонии — посвящена, по большому счету, «Книга Желтого дворика». С нашей точки зрения именно эта содержательная сторона «Хуан тин цзина» превратила его в сочинение, авторитетное как для школы Шанцин, так и для широкого круга последователей других даосских направлений, в том числе и позднейших эпох. Стоит заметить, что «Книга Желтого дворика» и сегодня пользуется авторитетом в определенных направлениях даосизма, причем не только в качестве наследия древней традиции, но и как часть практического инструментария, к которому обращаются даосы для совершенствования на Дао-Пути (о последнем аспекте см., например: [Saso, 1974; 1995]).

生
脾
符



Формула-амулет,
рождающая селезенку

Мы оцениваем «Хуан тин цзин» как самое раннее даосское сочинение из известных ныне современной синологии, которое специально посвящено системному описанию особой топографии человека в том виде, в каком ее воспринимало даосское религиозное самосознание, — как антропологический космос. Эта топография стала фундаментом, схемой, по которой строились, базировались и функционировали многие конкретные даосские методы совершенствования визуального характера и которая обусловила литературные особенности даосского текста второй половины эпохи Шести династий — его образную природу, многоплановость и поливалентность его образов-метафор, соотносимых не столько с «внешним», сколько с «внутренним» по отношению к субъекту данного текста (даосу-автору, даосу-практику, даосу-читателю).

Теория антропологического космоса, представленная в «Хуан тин цзине», является поли-

морфной и многоуровневой системой, в которой мы выделяем следующие важнейшие составляющие:

— основная и дополнительная структурные схемы, в качестве которых выступают системы внутренних органов человека, традиционно обозначаемые в китайской культуре понятиями «Пять хранилищ» (*у-цзан*) и «Шесть амбаров» (*лю-фу*);

— концепция «внутренних» божеств (*нэй иэнь*), т. е. духов-божеств, воспринимаемых жителями космоцизированного «культурного пространства» человеческого тела;

— методика актуализации или открытия, оживления, обихайствования объектов антропологического космоса — «внутреннее зрение» (*нэй гуань*);

— концепция движущих сил антропологического космоса — теория динамического взаимодействия сил *инь-ян*, или *цзин-ци*;

— концепция гомоморфизма, или структурного подобия микро- и макрокосма, а также их частей;

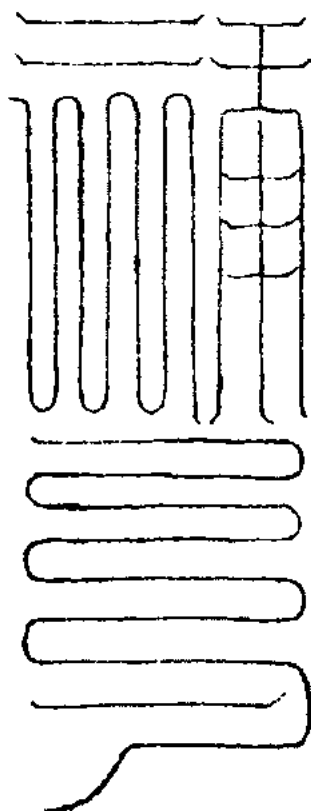
— представление о возвращении духа посредством пестования тела и связанная с ним концепция преодоления смерти;

— идея о связи между физическим здоровьем и обретением статуса *сяня*-небожителя;

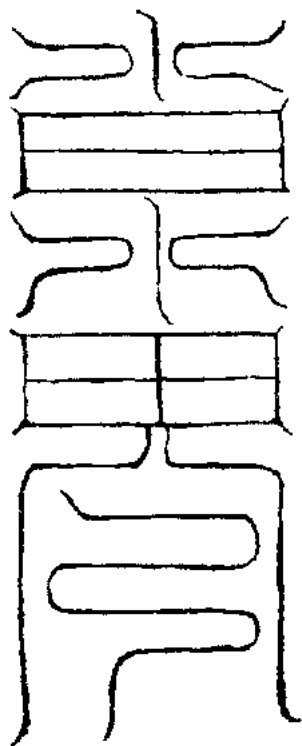
— мотив «странствия» (*ю ы*) как неотъемлемая часть описания даосского подвижничества — посредством «странствия», «путешествия» по «ландшафтам» своего внутреннего космоса даос получает особый онтологический статус, становится *сянем*, который может призывать в свое тело небесных божеств или управлять движущими началами мироздания.

Даосский антропологический космос, впервые системно описанный в «Хуан тин цзине», стал базовой концепцией, лежащей в основе сочинений Шанцинского книжного собрания. Между «Книгой Желтого дворика» и сочинениями Шанциня существует целый ряд существенных отличий. Об этих различиях говорит и тот факт, что «Хуан тин цзин» не входит в ядро Шанцинского книжного собрания, в список так называемых «Книг-основ [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин*). Тем не менее эти различия, по большому счету, не принципиальны, т. к. касаются частных — имен божеств, конкретной терминологии, отдельных частных представлений об объектах микрокосма и т. п.

Принципиальные же составляющие той системы, которую впервые описал «Хуан тин цзин», полностью вошли в шанцинский текст. Сочинения из Шанцинского книжного собрания, так же как и «Книга Желтого дворика», разворачивают свои описания во «внутреннем пространстве» человека. Причем это пространство, как представляется при чтении данных памятников, уже как



Формула-амулет,
возвращающая жизнь
желчному пузырю



Формула-амулет,
возвращающая жизнь печени

будто оговорено, обусловлено, объяснено. Создается впечатление, что шанцинский текст рассчитан как раз на тех, кто уже знает закономерности функционирования, символизм и многомерность этого чудесного мира «внутренних» образов — оживленного и одухотворенного пространства человеческого тела, вмещающего в себя весь космос до самых последних пределов.

Шанцинские сочинения обычно не объясняют ни структуру, ни координаты этого пространства, но, вчитываясь и анализируя их содержание, вдруг обнаруживаешь, что шанцинский текст концептуально повторяет все важнейшие идеи, представления и схемы антропологического космоса, представленные в «Хуан тин цзине». Повторяет не в деталях, а именно в концептуальном виде — в шанцинских сочинениях мы находим все ту же образную природу этого пространства, которая впервые со всей очевидностью была зафиксирована в «Книге Желтого дворика», и многомерность этих меняющихся образов, и полифонию их звучания, и идею круговорота жизненных сил с указанием маркеров их движения, и концепцию их «слияния в смутном и неясном» (хунь хэ 混沌, букв.: 'хаотичное слияние'), и даже те же оси координат, размечающие пространство и время в этом космосе, — все то, о чем говорит «Хуан тин цзин».

В еще большей степени шанцинский текст повторяет образную природу «Хуан тин цзина». Точнее говоря, текст «Книги Желтого дворика» и шанцинских сочинений характеризуется, с нашей точки зрения, единой образной природой и отражает единый мир образов. В этом отношении и «Хуан тин цзин», и шанцинские сочинения действительно принадлежат, как нам представляется, к одному направлению китайской культуры и вместе составляют мегатекст единой традиции.

Антропоцентричность «Хуан тин цзина». Строго говоря, та система представлений, которую мы называем антропологическим космосом «Хуан тин цзина», очень созвучна некоторым базовым мировоззренческим установкам китайской духовной цивилизации. В синологической литературе представления такого рода, отраженные в древнейших памятниках китайской культуры, обычно называют концепцией гомоморфизма человека и космоса. Китайская культура мыслила человека, как это очень рано заметили китайские авторы и очень точно подметили современные исследователи, как микрокосм, который повторял собой мироздание в целом, являя собой слепок и подобие большого мира, макрокосма [Тертицкий, 1994, с. 12—24; Юркевич, 1993]. В этом смысле «Книга Желтого дворика» полностью лежит в парадигме мировоззренческих аксиом древнекитайской культуры.

Что же тогда нового привнесла «Книга Желтого дворика» в эти, по большому счету, общеитайские представления? Ответ на этот вопрос лежит, по

нашему мнению, в двух чрезвычайно важных для даосского мировидения содержательных составляющих. Это, во-первых, досконально разработанная концепция спиритуализации, или одухотворения антропологического космоса, во-вторых — разнообразные тщательно продуманные методики воздействия на антропологический космос, позволяющие, по мысли даосов, использовать его возможности для достижения определенных духовных и терапевтических (как их понимали даосы) целей.

Первый из указанных аспектов — спиритуализация антропологического космоса — представлен в «Хуан тин цзине» очевидно. Он раскрывается в каждом стихе, в каждой главе этого памятника. Второй аспект — методики «воздействия» на этот космос — также отражен практически в каждой главе «Хуан тин цзина», но совсем иначе — как концепция, как возможность или обещание, как награда за выполнение определенных действий. Последовательного же описания этих методик непосредственно в памятнике мы не найдем. «Книга Желтого дворика» лишь указывает на их существование и дает им наименования, а вот их описания становятся текстологическими фактами не в самом «Хуан тин цзине», а в работах, развивающих или разъясняющих его концепции. Например, пояснение этих названий, равно как и изложение этих методик, становится одной из важнейших тем комментариев У Чэн-цзы и Лян Цю-цзы к «Книге Желтого дворика». Кроме того, все указания на способы улучшения или оздоровления объектов антропологического космоса, которые встречаются в «Хуан тин цзине», полностью согласуются с сочинениями Шанцин и терминологически точно им соответствуют. Сочинения из Шанцинского книжного собрания не просто повторяют указания «Хуан тин цзина», но зачастую разъясняют их и подробнейшим образом раскрывают в отношении как теоретического содержания, так и практического использования в ходе подвижничества на стезе Дао. В этом, кстати, проявляется и преемственность между «Хуан тин цзином» и сочинениями из раннего Шанцинского книжного собрания.

Все это позволяет оценивать антропологическую топологию «Хуан тин цзина» как оригинальное явление китайской культуры, появившееся в ходе осмысления и развития традиционных для китайской цивилизации представлений о мире и человеке как повторяющих друг друга (единотелесных) структурах. После «Хуан тин цзина» в китайской культуре начинают во множестве появляться описания «внутреннего ландшафта» человека в различных его вариантах. Эти модели фиксируют прежде всего даосские сочинения. Тем не менее их символика, идеология и образы очень рано входят и в другие пласты китайской культуры и становятся неотъемлемой частью китайской художественной и литературной традиции, о чем свидетельствуют произведения уже литераторов эпохи Тан (VII—X вв.).



Формула-амулет,
рождающая глаза



Нефритовая дева с диким гусем

Проблема истоков учения Желтого дворика. Как было отмечено выше, различные слагаемые антропологической топологии «Хуан тин цзина» фиксируются памятниками китайской культуры, созданными еще до появления организованного даосского движения, что позволяет обозначить проблему генеалогических истоков этих представлений и наметить пути ее решения.

Во-первых, структурные и функциональные составляющие антропологической топологии «Хуан тин цзина» четко следуют за концепциями и положениями древнекитайской науки врачевания, отраженными в старейших, из сохранившихся до нашего времени, сочинениях этой традиции — «Хуан-ди нэй цзин» 黄帝内经 («Книга Желтого императора о внутреннем») и «Ба-ши-и нань цзин» 八十一難經 («Книга, [разъясняющая] 81 трудный вопрос»; краткое название — «Нань цзин»)²².

Во-вторых, базовые принципы функционирования этой системы отражены в трактате ханьской эпохи «Хуайнань-цзы» 淮南子, а концепция взаимодей-

ствия сил *инь-ян* — в «И цзине» 易经 и его комментаторской части. Все это относится и к концепции структурного полиморфизма микро- и макрокосма.

Мотив «путешествия к небожителям», являющийся базовой схемой подавляющего большинства визуальных даосских методов совершенствования, указанных в «Хуан тин цзине» и подробно описанных в сочинениях Шанцин, очень близок — и терминологически и концептуально — традициям, распространенным на китайском юге в древности и зафиксированным, например, в произведениях из литературного собрания «Чу цы» 楚辭 («Чуские строфы»).

Концепция святящихся, лучезарных ипостасей Иного мира (*шэнь мин* 神明, *мин шэнь* 明神, *цзин шэнь* 景神), находящихся внутри человека, также в определенной степени связана, с одной стороны, с опытом рационального описания внутренней анатомии человека, зафиксированным в «Хуан-ди нэй цзин», а с другой — с осмыслением физического тела человека как жилища вышних сил, отраженным в древней части «Тай пин цзина», восходящей к I—II вв.²³

²² О ранних медицинских памятниках китайской культуры и тех темах, которые сближают их с «Хуан тин цзином», подробнее смотри в последних исследованиях китайских специалистов: [Чжан Чао-чжун, 2002; Е Цзинь-чжу, Дай Юн-шэн, 2006].

²³ Представления о божествах человеческого тела, зафиксированные в «Тай пин цзине», специально рассматривал Ван Цзун-юй [Ван Цзун-юй, 1993].

Собственно даосскими составляющими «Хуан тин цзина» следует признать, видимо, лишь концепцию *нэй гуань* ('внутреннее зрение') и *нэй шэнь* ('внутренние духи-божества'). Тем не менее даже такого рода представления в определенном виде фиксируются памятниками китайской культуры, датируемыми эпохой Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.).

Если «Хуан тин цзин» впервые зафиксировал эти представления как целостную систему, то сочинения из Шанцинского книжного собрания придали ей значение базовой концепции и, обобщив ранее накопленный опыт, развили далее, впервые в подробностях изложив методики актуализации антропологического пространства и его объектов. Другая заслуга шанцинского даосизма — в тщательнейшей разработке концепции «внутренних» божеств (*нэй шэнь*), представленной в «Хуан тин цзине» лишь в общем виде.

Даосская антропологическая топология в исторической перспективе. Даосский антропологический космос, впервые представленный в «Книге Желтого дворика» и подробно описанный в шанцинских сочинениях, можно, как нам думается, сравнить с четырехмерной моделью, а последующие даосские практики «внутренней алхимии» — с трехмерной. С Тан и, особенно, с Сун даосизм постепенно отказывается от этой сложной системы индивидуального совершенствования, характерной для организованных даосских школ периода Шести династий. Если в шанцинском даосизме «я» практикующего даоса находилось в центре его антропологического космоса, то в даосских традициях «внутренней алхимии», получивших особенно широкое распространение в Сун (X—XIII вв.), активный центр этих методов — интериоризированный и ставший многомерным субъект визуализации — уходит на второй план.

В сунскую эпоху модель антропологического космоса не исчезает из даосских сочинений, но постепенно упрощается. Происходит переход к более простой, хотя терминологически и более насыщенной структуре антропологической топологии — из нее исчезает многомерность пространства и принцип коммуникации. Даосский последователь начинает «работать» (строго говоря, даосские методы совершенствования в период Шести династий так и называли — *да е* 大業 'великая работа') исключительно со своими внутренними силами. Сам же он становится лишь пространством, из которого выпала центральная для «Хуан тин цзина» и «Шан цин цзина» («Книги-основы Шанцин» или «Канон Шанцин» 上清經) составляющая — зеркальный духовный двойник практикующего даоса, он сам — и как субъект, создающий мир образов, и как объект, который сам же последователь высшего Дао-Пути воспринимает в «культурном пространстве» собственного тела.

На эти упрощения в историческом развитии даосской традиции указывают, например, изменения в практике использования «Хуан тин цзина». Если для последователей школы Шанцин методы совершенствования по «Хуан тин цзину» носили лишь подготовительный характер, а само сочинение воспринималось хотя и очень важным, но — всего лишь! — пропедевтическим, предназначенным для выработки первичных навыков, необходимых для освоения сложных методов совершенствования по «высшим» книгам-основам, то в дальнейшем это сочинение само приобрело статус высшей Книги, а методы совершенствования по ней стали восприниматься высшей ступенью на Дао-Пути.

4.6. Издания «Хуан тин цзина»

«Хуан тин цзин» представлен в целом ряде изданий. Наиболее удобным для работы нам представляется его текст в даосской энциклопедии XI в. «Юнь цзи ци цян». В эту энциклопедию включены тексты «внутреннего» и «внешнего» вариантов «Хуан тин цзина» в полном виде. Оба варианта сопровождаются комментариями, которые принадлежат нескольким составителям и относятся к эпохе Тан и ранее. В отличие от текста «Хуан тин цзина», комментарий к нему сохранился в усеченном виде, но и он представляет собой прекрасный образец истолкования текста, характерный для китайских филологов-даосов. Комментарий включает три составляющие:

- предваряющую часть, которая содержит два предисловия и несколько небольших сочинений, поясняющих весь памятник в целом;
- собственно комментаторские глоссы практически ко всем строкам «Хуан тин цзина»;
- завершающую часть, которая поясняет практические аспекты использования «Хуан тин цзина».

Преимущество данного издания «Хуан тин цзина» определяется не только наличием в нем полезных и разнообразных комментариев, но и относительной доступностью «Юнь цзи ци цян». Эта энциклопедия входит не только в состав «Дао цзана», но имеется и в библиотеке-серии «Сы бу цун кань» (тома 126—130), которая значительно более распространена, чем «Дао цзан».

Текст «Хуан тин цзина» в «Юнь цзи ци цян» не имеет фразовой разметки. Это относится к его изданию как в составе Даосского канона, так и в составе «Сы бу цун кань». Появляющиеся в последнее время в КНР новые публикации «Юнь цзи ци цян», в том числе и электронные, с разметкой и сокращенными формами иероглифов, требуют очень осторожного к себе отношения. При выборочной сверке двух таких изданий с классической публикацией в «Дао цзане» мы фиксировали до пяти ошибок на страницу, причем ошибки были связаны как с неправильным чтением оригинала, так и с ошибочной разметкой, а в некоторых случаях — и с пропусками текста.

«Внутреннему» варианту «Хуан тин цзина» в «Юнь цзи ци цян» предшествует небольшое предисловие Лян Цю-цзы и весьма пространное предисловие У Чэн-цзы. После предисловий помещены два небольших фрагмента комментаторского характера. Один из них разъясняет название «Хуан тин цзина», а другой поясняет метод его рецитации. Далее следует текст «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина». Почти после каждой его строки идут небольшие вставки, разъясняющие данное место, поясняющие смысл всей фразы или отдельных выражений из нее. Иногда комментатор цитирует другие источники или даже отсылает за разъяснениями к другим памятникам с точным указанием их названий. Глоссы выделены графически — они не сливаются с основным текстом «Хуан тин цзина» даже при отсутствии разметки.

Объем комментариев в несколько раз превышает объем основного текста «Книги Желтого дворика». В некоторых случаях на одну строку основного текста приходится до 10—15 строк комментария. Автором комментаторских глосс назван У Чэн-цзы. Тем не менее с 3-й главы эти глоссы включают и/или текст Лян Цю-цзы.

Затем идет текст «внешнего» варианта «Хуан тин цзина», также предваренный небольшим предисловием. Автор предисловия не указан. Основной

текст «внешнего» варианта также сопровождается глоссами. Форма и характер глосс — те же, что и во «внутреннем» варианте «Книги Желтого дворика». Комментатором основного текста назван У Чэн-цзы.

За текстом «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» следует небольшое сочинение, которое мы оцениваем как заключительную часть комментария к «Книге Желтого дворика». Это сочинение снова разъясняет методы рецитации «Хуан тин цзина», однако значительно более подробно, чем это сделано во вводной части.

В структурном отношении текст рассматриваемого памятника, предложенный составителями сунской энциклопедии «Юнь цзи ци цянь», включает несколько частей (или даже сочинений) и может быть представлен в следующем виде (табл. 1):

Таблица 1

**Структура «Книги Желтого дворика» в энциклопедическом своде
«Юнь цзи ци цянь»**

№ п/п	Название	Автор (если указан)	Адрес в ЮЦЦ (цзюань: лист: строка)	Примечания
1	2	3	4	5
«Внутренний» вариант «Хуан тин цзина»				
1	Предисловие (№ 1)	Лян Цю-цзы	11: 1a: 6—11: 1b: 7	
2	Предисловие (№ 2)	У Чэн-цзы	11: 1b: 8—11: 9b: 4	
3	«Объяснение названия», <i>Ши ти 釋題</i>		11: 9b: 5—11: 10a: 2	Восходит к Лян Цю-цзы ²⁴
4	«Наставление по рецитации “Книги Желтого дворика”», <i>Сун “Хуан тин цзин” цзюэ 誦黃庭經訣</i>		11: 10a: 3—11: 10b: 3	Восходит к Тао Хун-цзину ²⁵
5	«Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарно-	с коммент. У Чэн-цзы (Лян	11: 10b: 4—12: 27b: 8	Объем — 73 листа ²⁶

²⁴ Это небольшое сочинение, в «Юнь цзи ци цянь» названное «Объяснение названия», полностью совпадает с фрагментом из предисловия Лян Цю-цзы к «Хуан тин цзину» в даосском своде «Сю чжэнь ши шу» [СЧШШ, цз. 55: 1b: 6—2a: 1].

²⁵ «Наставление по рецитации “Книги Желтого дворика”». — Похоже, что это очень сокращенная выжимка одной из частей работы «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, цз. 3: 1a—5b], составленной Тао Хун-цзином на рубеже V и VI вв. Поскольку в «Дэн чжэнь инь цзюэ» Тао Хун-цзин выступает не как автор, а как комментатор, постольку время появления прототипа данного «Наставления...» должно быть еще древнее, чем «Дэн чжэнь инь цзюэ» в целом. Тао Хун-цзин также указывает на это, называя источником своих сведений жизнеописание Вэй Хуа-цунь [ДЧИЦ, цз. 3: 27a: 10]. С другой стороны, даосская традиция устойчиво связывает самые ранние комментарии к «Хуан тин цзину», которые получила Вэй Хуа-цунь, с Ван Бао [ТПЦ, цз. 58, с. 357]. Если принять эту оценку, тогда придется признать и то, что эта часть комментария к «Хуан тин цзину» включает очень древние фрагменты, датируемые тем же периодом, что и время составления основного корпуса «Книги Желтого дворика».

²⁶ В фототипическом переиздании «Дао цзана» 1923—1926 гг. [ДЦ], который считается базовым для публикации и исследования сочинений из Даосского канона, лист

Окончание табл. 1

1	2	3	4	5
	стей, [по традиции] Высшей чистоты», <i>Шан цин хуан тин нэй цзин цзин</i> 上清黃庭內景經	Цю-цзы)		
«Внешний» вариант «Хуан тин цина»				
6	Предисловие		12: 28a: 1—12: 28b: 4	
7	«Книга Желтого двора и внешних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего», <i>Тай-шан хуан тин вай цзин цзин</i> 太上黃庭外景經,	С коммент. У Чэн-цзы	12: 28b: 5—12: 56b: 10	Объем — 29 листов
Заключительная комментаторская часть				
8.	«Методы практического использования и рецитации “Книги Желтого двора и внутренних Лучезарностей”», <i>Туй сун хуан тин нэй цзин цзин фа</i> 推誦黃庭內景經法		12: 57a: 1—12: 60a: 1	Восходит к Тао Хун-цзину и ранее ²⁷

Другое издание «Хуан тин цина» в Даосском каноне, представляющее несомненный интерес для исследователей, включено в даосскую энциклопедию «Десять книг по возвращению Совершенного» (*Сю чжэнь ши шу* 修真十書). Это издание также включает «внутренний» и «внешний» варианты «Книги Желтого двора» с комментариями. Комментаторская часть частично совпадает с глоссами из «Юнь цзи ци цян», но частично — и в этом особая ценность данного издания — содержит новый материал.

«Внутренний» вариант:

«Нефритовая Книга Желтого двора и внутренних Лучезарностей, с комментариями и предисловием» — *Хуан тин нэй цзин юй цзин чжу бин сюй* 黃庭

имеет два разворота (а и b), каждый из которых предусматривает 10 столбцов текста, полный столбец основного текста должен включать 17 иероглифов. В редких, но достаточно регулярно повторяющихся случаях, связанных с ошибкой переписчика (резчика), объем столбца основного текста доходит до 18 иероглифов. Комментирующая часть обычно вырезается более мелкими иероглифами, что позволяет в одном столбце размещать две вертикальные строки комментаторского текста. Однако в сочинениях из «Дао цзапа» комментарий может выделяться и иначе. Например, в издании «Хуан тин цина» из «Сю чжэнь ши шу» глоссы комментатора записаны иероглифами того же размера, что и основной текст памятника, но столбцы с текстом комментария на один иероглифический знак короче столбцов основного текста сочинения.

²⁷ Данный раздел очень точно следует за работой «Метод вознесения [небесам] „Книги Желтого двора“», включенной Тао Хун-цзином в «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, из. 3: 1a—5b]. О предложенной нами датировке см. сноску № 25 к данной главе.

内景玉經註并序. Адрес: «Сю чжэнь ши шу» 修真十書 [ЯГ 263; ДЦ 122—131], цзюани 55—57. Включает предисловие [СЧШШ, цз. 55: 1а: 4—3а: 5], основной текст памятника сопровождается глоссами комментатора. Автор предисловия и комментариев — Лян Цю-цзы. Объем сочинения — 76 листов.

«Внешний» вариант:

«Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, с комментариями» — *Хуан тин вай цзин юй цзин чжэу*, 黃庭外景玉經註. Адрес — «Сю чжэнь ши шу» 修真十書 [ЯГ 263; ДЦ 122—131], цзюани 58—60. Предисловие отсутствует. Фразы основного текста сопровождаются пояснениями. Автор поясняющего текста — Лян Цю-цзы. Объем сочинения — 29 листов.

Кроме этого, в составе Даосского канона имеются и другие издания «Книги Желтого дворика» (табл. 2):

Таблица 2

Самостоятельные издания «Книги Желтого дворика» в составе «Дао цзана»

Адрес в ДЦ	Китайское название	Перевод названия	Примечания
1	2	3	4
«Внутренний» вариант			
ЯГ 331, ДЦ 167	<i>Тай-шан хуан тин нэй цзин юй цзин</i> 太上黃庭內景玉經	Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего	В 1 цзюани. Без коммент.
ЯГ 401, ДЦ 189	<i>Хуан тин нэй цзин юй цзин чжэу</i> 黃庭內景玉經註	Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, с комментариями	В 1 цзюани. Коммент. — Лю Чусюань 劉處玄 (1147—1203)
ЯГ 402, ДЦ 190	<i>Хуан тин нэй цзин юй цзин чжэу</i> 黃庭內景玉經註	Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, с комментариями	В 3 цзюанях. Коммент. — Лян Цю-цзы (VIII в.)
«Внешний» вариант			
ЯГ 332, ДЦ 167	<i>Тай-шан хуан тин вай цзин юй цзин</i> 太上黃庭外景玉經	Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего	В 1 цзюани. Без коммент.
Объединенное издание			
ЯГ 403, ДЦ 190.	<i>Хуан тин нэй вай юй цзин цзин цзе</i> 黃庭內外玉景經解	Книга Желтого дворика, внутренних и внешних нефритовых Лучезарностей, с разъяснениями ²⁸	В 1 цзюани. Коммент. — Цзян Шэнь-сю 蔣慎修 (период Сун?)

²⁸ В данном издании текст «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика» представлен фрагментарно — лишь несколькими главами.

Тем не менее все перечисленные в таблице издания «Хуан тин цзина» восходят, похоже, к двум наиболее авторитетным его спискам. Первый из них был зафиксирован в энциклопедии «Юнь цзи ци цянь», а второй — в собрании даосских книг «Сю чжэнь ши шу». Далее в нашей работе мы будем ссылаться именно на них. Однако стоит отметить, что и перечисленные в таблице издания «Книги Желтого двора» могут быть интересны, как нам представляется, прежде всего для разработки следующих вопросов:

- исторические изменения в идеологии истолкования данного памятника;
- системный анализ ошибок, которые появлялись при чтении и переписывании данного сочинения.

Глава V

БАЗОВЫЕ ПОНЯТИЯ «КНИГИ ЖЕЛТОГО ДВОРИКА»

5.1. Лучезарности, *цзин*

Постановка проблемы. Как мы уже упоминали, «Хуан тин цзин» существует в двух вариантах, названия которых почти дословно повторяют друг друга. Отличие состоит лишь в том, что в названии первого фигурирует выражение *нэй цзин* 內景 'внутренние Лучезарности', а второго — *вай цзин* 外景 'внешние Лучезарности'. Соответственно, первый вариант этого сочинения полностью звучит так — *Хуан тин нэй цзин юй цзин* 黃庭內景玉經, что можно перевести как «Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей», а второй — *Хуан тин вай цзин юй цзин* 黃庭外景玉經 «Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей».

Что скрывается за понятием *цзин*, которое в данном контексте мы переводим словом «Лучезарности», и как его понимали если не составители, то хотя бы первые читатели и комментаторы «Книги Желтого дворика»? Для решения этой проблемы следует:

- выделить семантическое ядро понятия *цзин*, общепринятое в даосских источниках, относящихся к традиции Желтого дворика;
- выяснить, на основании какого критерия эти «Лучезарности» противопоставлялись;
- определить, какое значение имеет бинарная структура «внутренние Лучезарности» (*нэй цзин*) — «внешние Лучезарности» (*вай цзин*).

Общий анализ. Первое и самое общее значение понятия *цзин* 景 — это 'свет'. Хотя в памятниках даосской религиозной традиции это слово, несомненно, связано со значением «свет», все же в учении Желтого дворика оно создает значительно более широкую и имеющую более специфическое содержание систему соответствий, образов и представлений.

Комментарий У Чэн-цзы на «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» объясняет понятие *цзин* 景 (Лучезарности), через понятие *шэнь* 神 (духи-божества):

Цзины 景 или Лучезарности в «Хуан тин цзине» — это духи-божества (*шэнь* 神). В «Книге Желтого дворика» перечислены 13 божеств. Все они являются «внутренними» *цзинами* 內景, что внутри тела человека находятся, и для всех указаны первые и вторые имена [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 8—9]¹.

¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 8—9: 其景者神也。其經有十三神。皆身中之內景名字。Выражение *ци цзин* из второй фразы буквально значит 'его Книга'. Используемая синтаксическая конструкция становится понятной при учете предыдущего контекста, где кратко



Даосский священнослужитель
в ореоле света

Данный фрагмент свидетельствует, что для У Чэн-цзы *цзин* — это то же самое, что и *шэнь*. Тогда возникает вопрос, а что такое *шэнь* в учении Желтого дворика?

Шэнь 神 — это начало, наделенное животворящей функцией, и в то же время некая сущность, обладающая — как и человек — онтологическим статусом, но исток которой находится в потустороннем (трансцендентном) по отношению к земному бытию человека.

Концепция *шэнь* 神 в даосских сочинениях рассматриваемого периода имеет два содержательных аспекта, которые можно условно обозначить привычными для нас дефинициями как философско-антропологический и религиозный. В первом случае *шэнь* будет обозначать одно из начал человека как объекта рефлексии древнекитайской философской мысли. В этом значении понятие *шэнь* тесно связано с двумя другими терминами того же порядка — *цзин* 精 (жидкостное начало человека) и *ци* 氣 (его эфирное начало). При данном подходе понятие *шэнь*

указывает на сущностный, но нематериальный аспект бытия, в европейских представлениях о человеке во многом сближающийся с понятиями «душа» или «дух» в их абстрактном и нерелигиозном значении, реализуемом, например, в выражениях «душа болит» или «сильные духом».

Во втором же случае мы сталкиваемся с явлением, которое европейская философская мысль обычно трактует как религиозное, увязывая его с представлениями о духах-божествах и с Иным миром. Такой подход дает основания европейской философии располагать понятие *шэнь* 神 в одном ряду с понятиями «дух» или «божество», реализующими свое значение в таких, например, выражениях, как «дух-охранитель», «дух Грома» или даже «Святой дух».

Как следует из комментария У Чэн-цзы, утверждавшего, что в «Хуан тин цзине» слово *цзин* имеет то же значение, что и *шэнь*, понятие *цзин* также должно включать эти две основные семантические составляющие. «Книга Желтого дворика» как будто бы использует слово *цзин* в значениях, основное семантическое ядро которых тяготеет ко второму кругу смыслов понятия

изложена мифологическая история «Хуан тин цзина». В частности, в предшествующем фрагменте говорится, что некогда Чудесный князь Рассветной долины (*Ян-гу шэнь-ван* 陽谷神王) передал «Хуан тин цзин» госпоже Вэй Хуа-цунь. Поскольку притяжательное местоимение *ци* 其 ('его') указывает на кого-то из этих персонажей, а под словом *цзин* 經 ('книга-основа') подразумевается именно «Хуан тин цзин», мы посчитали возможным передать это выражение просто как «Книга Желтого дворика».

шэнь. Цзины «Книги Желтого дворика» — это, как нам представляется, прежде всего духи-божества, связанные со светоносными мировыми началами — светом Солнца (*ян*) или Луны (*инь*)².

Уже на первых страницах предисловия к «Хуан тин цзину» утверждается, что речь в нем пойдет о 13 духах-божествах, обитающих внутри человеческого тела, причем они называются то *шэнями* 神 («духами-божествами»), то *цзинами* 景 («Лучезарностями», «лучезарными божествами») [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 8].

Комментарий все того же У Чэн-цзы к 23-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» подтверждает, что речь идет именно о божествах, населяющих «внутреннее пространство» человека, причем число этих божеств значительно превышает упомянутую выше цифру 13. На их божественную природу указывает и подчиненность их высшему небесному божеству — Тай-и 太一, Великому Единственному:

...владыка Великий Единственный, судьбой человека он управляет! [Еще же] он управляет и 12 тысячами духов-божеств (*шэнь*), что внутри человека пребывают [ЮЦЦЦ, цз. 12: 1б: 4—6]³.

Хотя в данном фрагменте У Чэн-цзы использует понятие *шэнь* 'духи-божества', однако оно с легкостью может быть заменено на *цзин* 景 'лучезарные божества', что подтверждает Лян Цю-цзы, другой танский комментатор «Хуан тин цзина». В своем истолковании того же фрагмента памятника он практически полностью повторяет У Чэн-цзы, но вместо слова *шэнь* использует сочетание, близкое по значению к *цзин*⁴. Иначе говоря, слово *цзин* в процитированных выше фрагментах обозначает духов-божеств и синонимично понятию *шэнь* в его религиозно-философском прочтении, характерном для даосских сочинений рассматриваемого периода.

Таким образом, мы можем утверждать, что комментаторская традиция к «Книге Желтого дворика» понимает слово *цзин*, использованное в названии данного источника, прежде всего как обозначение духов-божеств, или *шэней*,

² В контексте даосского текста III—VI вв. слово *цзин* 景 может реализовывать и основное свое значение, связанное с идеей света, обозначая какие-то конкретные светящиеся объекты мироздания — непосредственно Солнце и Луну, например — в выражении эр *цзин* 二景 'две Лучезарности', репликами которых в человеке являются глаза [令二景與目童合衆相通也, ЧТ, цз. 9: 18а: 7]. В даосском тексте рассматриваемого периода слово *цзин* может указывать и на средство передвижения небесных божеств или высших *сяней*, с помощью которых те пускаются в странствия по небесам [ДДЦЦ, цз. 3: 13а: 3: 太一... 駕景乘龍; УШБЯ, 43:15а: 3: <上仙>... 駕景乘雲].

³ ЮЦЦЦ, цз. 12: 1б: 4-6: ... 太一君。主人之命也。... 主身中萬神二千神也。

⁴ В аналогичном фрагменте Лян Цю-цзы использует бином *цзин гуан* 精光 'чистейший свет', что в принципе качественно не отличается от значения *цзин* 景, но лишь уточняет и конкретизирует его семантическое поле. Еще одно незначительное отличие комментария Лян Цю-цзы к данному фрагменту «Хуан тин цзина» заключается в указании на иное количество «внутренних» божеств. Если У Чэн-цзы указывает 12 000, то Лян Цю-цзы — 13 000 [СЧШШ, цз. 56: 18а: 7—8: ... 主身中萬三千精光], что мы считаем ошибкой переписчика или резчика. Сочинения, прямо или косвенно связанные с учением Желтого дворика, регулярно указывают, что внутри человека могут пребывать 36 000 божеств, причем эти божества могут быть разделены либо на две группы по 18 000 в каждой, либо на три группы по 12 000 в каждой. Группа же в 13 000 божеств, упомянутая Лян Цю-цзы, никак с этими цифрами не согласуется.

одно из специфических свойств которых — способность испускать свет. Зафиксировав это самое общее определение, чтобы идти дальше, все же будем иметь в виду, что оно, во-первых, не является полным, во-вторых — не является и единственным, допускаемым даосским текстом III—VI вв.

Кроме того, *цзинь* — это божества, одухотворенные сущности Иного мира, которых учение Желтого дворика располагает не где-то в далеких горах или в других удивительных уголках мира, а в самом человеке, буквально — внутри его собственного тела. По этой причине они называются «внутренними» (*нэй* 内), а в полном виде обычно обозначаются как «внутренние Лучезарности» (*нэй цзин* 内景) или же просто как «лучезарные божества» (*цзин шэнь* 景神).



Один из элементов созерцательного упражнения

Коннотация, связывающая в единую систему *цзинов* и физическое тело, регулярно фиксируется в даосских источниках. Например, сочинение «Наставления о том, как помыслить [сердцем] духов-божеств» (*Си шэнь цзюэ* 思神訣), вошедшее в «Юнь цзи ци цянь» и развивающее идеи «Хуан тин цзина», определенно указывает на то, что *цзинь* — это лучезарные божества, находящиеся внутри человека, что они связаны с иньским или янским началом мироздания. Кроме того, *цзинь*, или Лучезарности, — это то же самое, утверждает данное сочинение, что и Шэнь-мины 神明, Чудесные-светоносные божества. Янские божества зовутся внешними Лучезарностями, они связаны с Небесами и Солнцем. Иньские же называются внутренними Лучезарностями, они, в свою очередь, связаны с Землей или Луной. В теле же человека они соотносятся с глазами, которые являются для них Пресветлым залом:

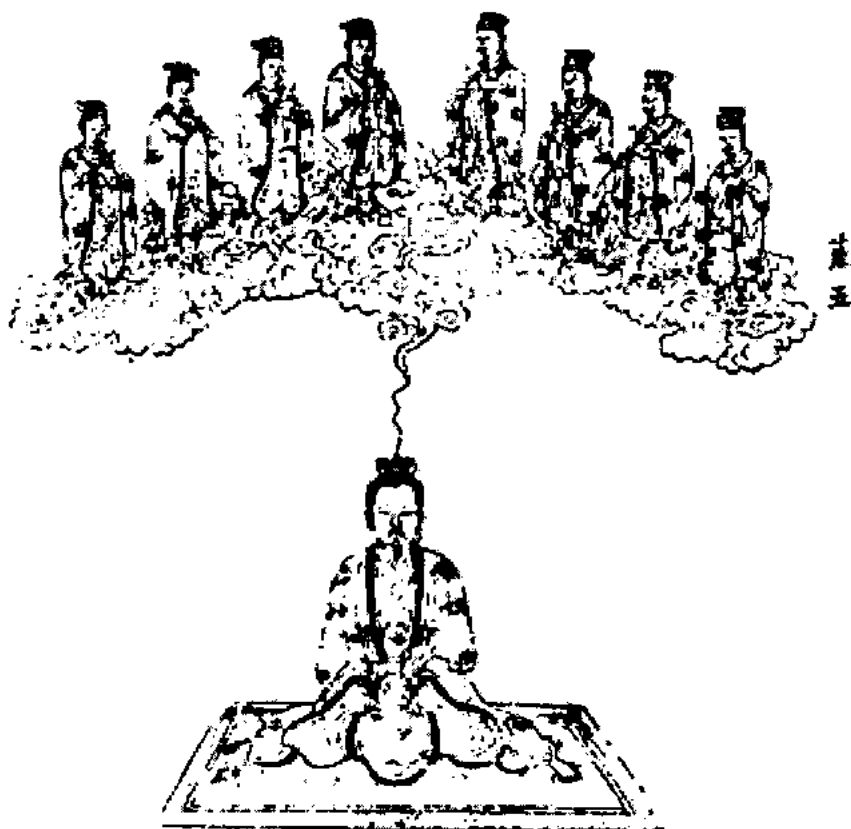
Ведь Небеса — это *ян*, а Земля — *инь*. *Инь* и *ян*, изменяясь и преобразаясь, создают Пять стихий (*у-син*)... На небесах это — Пять светил (*у-син* 五星)... на Земле — Пять пиков (*у-юэ*)... а в Человеке — Пять внутренних органов (*у-*

цзан)... И каждый из них наделен [своими] Шэнь-минами... Небеса благодаря им вращаются, на Земле благодаря им покой воцаряется, а Человек благодаря им в жизнь является. Всему этому они обязаны своим Шэнь-минам... У человека есть Три дворца, Пять божеств, три янские души (*хунь*) и семь иньских душ (*по*). И на Небесах, и на Земле имеются чудесные *сяни* (*шэнь сянь*) — и гражданские чины, и военные, а числа им несть... То, что Солнцем считается, — это янская душа Небес, а то, что Луною величают, — иньская душа Земли, их еще называют Шэнь-минами, Чудесными-светоносными. А вот что до глаз, так они — зала для Шэнь-минов. Вот почему Шэнь-мины опорой для них служат, а сами они помощью у Солнца и Луны получают и себя в иньской и янской стихиях скрывают... Когда [иньские и янские Шэнь-мины] объединяются, тогда их получается 36 000. Из них 18 000 — янские. Янские [Шэнь-мины] — это внешние Лучезарности (*вай цзин*), или внешние духи-божества (*вай шэнь*). Остальные 18 000 — иньские. Иньские [Шэнь-мины] — это внутренние Лучезарности (*нэй цзин*), или внутренние духи-божества (*нэй шэнь*)... Вот почему 18 000 *шэней*, что в теле твоём едином пребывают, зовутся лишь частью исконных твоих божеств... [Другие] 18 000 *шэней* зовутся божествами, сиянье [свое] сокрывшими. Если, положим, нет *ян*, тогда и *инь* не сможет появиться. Если, к примеру, *инь* пропала, тогда и *ян* не сможет родиться. По той причине это происходит, что *инь* создает *ян*, а *ян* порождает *инь*. Точно так же и то, что внутри, сиянием озарено снаружи, а то, что снаружи, чистотой блистает изнутри... Те же, кого именуют Чудесными-светоносными — Шэнь-минами, потому свет испускают, что духами-божествами являются [ЮЦЦЦ, цз. 55: 3а—4б]⁵.

Процитированный источник утверждает единый синонимичный ряд — *цзины*, или Лучезарности, это то же самое, что *шэни*, духи-божества, или Шэнь-мины, Чудесные-светоносные божества. Кроме того, он указывает, что деление этих лучезарных божеств на две группы — внутренних и внешних — обусловлено их качественной природой, их принадлежностью к началу *ян* ('внешние') или *инь* ('внутренние'). Причем, обратим внимание, и те и другие могут пребывать внутри человека, они дополняют друг друга и друг без друга существовать не могут. Источник точно указывает и число данных божеств — по 18 000 в каждой группе, что в сумме дает полный комплект из 36 000 божеств. Цитированное сочинение является довольно поздним, оно создано, по нашим оценкам, не ранее начала Тан, а потому использование данных из него может вызвать ряд вопросов, связанных с адекватностью использования источника танского времени для объяснения концепций «Хуан тин цзина», бытование которого относится к первой половине периода Шести династий. Однако эти сомнения рассеиваются при знакомстве с даосскими сочинениями того времени — в них находим ту же концепцию «внутренних» божеств или ее конституирующие элементы, что и в «Сы шэнь цзюэ»⁶.

⁵ ЮЦЦЦ, цз. 55: 3а—4б: 夫天陽地陰。陰陽變化而成五行... 在天為五星... 在地為五嶽... 在人為五臟... 各有神明... 而天以之動。地以之靜。人以之生。皆賴其神明也... 人有三宮。五神。三魂。七魄也。天地各有神仙吏兵不可稱計... 日者。天之魂。月者。地之魄。謂之神明。人則左目為日。右目為月。目者。神明之堂也。故神明所托。依於日月。隱於陰陽... 其萬八千陽。陽為外景。為外神也。其萬八千陰。陰為內景。為內神也... 所以一身有一萬八千神曰本分神也。一萬八千神曰影照神也。無陽也。陰不能成。無陰也。陽不能生。是以陰以陽成。陽以陰生。亦內由外明。外由內清... 所謂神明者。由神故明也。

⁶ Обращение к сочинению «Сы шэнь цзюэ» из «Юнь цзи цзи цян» [ЮЦЦЦ, цз. 55] обусловлено тем обстоятельством, что в этом источнике в наиболее полном виде пред-



Один из элементов созерцательного упражнения

Эти данные подтверждает, например, и более ранний источник, который мы датируем V в. и выдержку из которого находим в даосской энциклопедии второй половины VI в. «У-шан би яо». Речь идет о сочинении традиции Линбао «Книга-основа заповедей-предписаний, по разделам Трех изначальных» (*Сань юань пинь цзе цзин* 三元品誡經)⁷. Один из его фрагментов гласит:

Внутри каждого человека находятся Три дворца, Шесть амбаров, 120 застав-сочленений и 36 000 *изней*, духов-божеств. Когда человек совершает дурные дела, божества из его тела тут же о них наверх докладывают в Три кашельрии [не-

ставлена концепции «внутренних» лучезарных божеств. Более ранние даосские письменные памятники, материалы из которых мы приводим ниже, также знакомы с ней, но говорят о ней лишь вскользь и, в отличие от «Сы шэнь цзюэ», она не является главным предметом их содержания.

⁷ *Сань юань пинь цзе цзин* 三元品誡經 — сочинение из Линбаоского канона № 18 (список сочинений из Линбаоского канона см. в: [Ofuchi Ninji, 1974, p. 46—55]). Опись раннего Линбаоского книжного собрания была составлена Лу Сю-цзином около 437 г. [Филонов, 2003, 4, с. 65], что и обусловило предложенную нами датировку. О данном сочинении, сохранявшемся до нашего времени в составе «Дао цзана» [ЯГ 456, ДЦ 202], подробнее см.: [Bokenkamp, 1983, p. 483; ДЦТЯ, с. 339; Филонов, 2003, 4, с. 80].



Один из элементов созерцательного упражнения

бесных чиновников]. Когда же человек добрые дела совершает, тогда он в награду получает *сяньское* имя (*сянь мин* 仙名) [УШБЯ, цз. 5: 12a: 10—12b: 2]⁸.

Распространение такого рода представлений в период Шести династий подтверждает и еще более раннее даосское сочинение, фрагменты которого сохранились в «У-шан би яо». Эта работа относится к традиции Дун-шэнь, что является одним из обозначений книжной коллекции школы Трех августейших [Чэнь Го-фу, 1985, с. 2], известной уже в III в. Упоминание в данном фрагменте той же концепции и того же количества божеств свидетельствует, что процитированный выше фрагмент из «Юнь цзи ши цань» зафиксировал представления, которые либо существовали еще до появления «Хуан тин цзина», либо, по меньшей мере, созданы в одно время с «Книгой Желтого дворика»:

...18 000 духов-божеств. Если человек закрепит [их в своем сердце-сознании], тогда они не рассеются. Если же эти 18 000 божеств не рассеются, тогда с Небес спустятся [другие] 18 000 божеств и дополнят тех, что в теле твоём пребывают. Эти божества объединятся и [составят полный набор] в 36 000 бо-

⁸ УШБЯ, цз. 5: 12a: 10—12b: 2: 凡人身中亦有三宮六府一百二十關節三萬六千神。人身行惡。身神亦奏之三官。人身行善。則慶其仙名。

жеств. Все вместе они поднимут тебя и вознесут к Трем небесам, и ты тогда станешь *сянем* чудесным (*шэнь сянь* 神仙) [УШБЯ, цз. 5: 14а: 8—10]⁹.

То же говорит и комментарий к раннему линбаоскому сочинению «Шэн шэнь цзин» («Книга-основа о том, как порождать духов-божеств [в своем теле]»)¹⁰. Из объяснения следует, что существует два вида духов-божеств — яньские и иньские, первые называются «внешними Лучезарностями» (*вай цзин* 外景), вторые — «внутренними Лучезарностями» (*нэй цзин* 內景). Примечательно и то, что автор комментария использует как синонимы понятия *шэнь* 神 (духи-божества) и *цзин* 景 (Лучезарности). И первых и вторых, как следует из комментария, насчитывается по 18 000, если же их объединить, то будет 36 000 божеств [ЯГ 397, ДЦ 187, цз. 1: 38b]¹¹.

Источники, таким образом, подтверждают, что представления, зафиксированные в толкованиях У Чэн-цзы и Лян Цю-цзы к тексту «Книги Желтого дворика», отражают не индивидуальную точку зрения этих комментаторов, а устоявшуюся даосскую концепцию, бытование которой, похоже, предшествовало времени появления «Книги Желтого дворика».

Основной текст «Книги Желтого дворика» также подтверждает предложенную выше реконструкцию понятия *цзин*. Например, во фрагменте из 23-й главы «Внутреннего» варианта этого памятника утверждается соответствие понятий «Лучезарность» (*цзин*) и «дух-божество» (*шэнь*), а также содержится довольно ясная аллюзия на идею дополняемости и взаимозависимости «внутренних» и «внешних» духов-божеств:

Дао-Путь, что жизнь к гармонии приводит,
никакой не терпит суесть.
Лишь когда ты Дун-сюань¹² постигнешь

⁹ УШБЯ, цз. 5: 14а: 8—10: 右一十條。領一萬八千神。人存之則一萬八千神不散。不散者天降一萬八千神附身中。合三萬六千。俱舉一身。上昇三天。則成神仙。

¹⁰ *Шэн шэнь цзин* 生神經 — «Книга-основа о том, как порождать духов-божеств [в своем теле]». Это краткое название сочинения из Линбаоского канона № 5 [Филонов, 2003, 4, с. 73—74, 79]. Сочинение сохранилось в «Дао цзане» в нескольких вариантах с разными комментариями. В данном случае мы обращаемся к сочинению [ЯГ 397; ДЦ 187], полное название которого — «Дун сюань лин бао цзы жань цзю тянь шэн шэнь юй чжан цзин цзе» 洞玄靈寶自然九天生神玉章經解.

¹¹ *Шэн шэнь цзин* 生神經, [ЯГ 397, ДЦ 187: цз. 1: 38b]: 陽神一萬八千。為外景… 陰神一萬八千。為內神。合而為三萬六千…

¹² *Дун-сюань* («Сокровенное из Пещеры» 洞玄). — В даосской традиции выражение *Дун-сюань* обычно указывает на книжное собрание школы Линбао [Чэнь Го-фу, 1985, с. 2; Филонов, 2003, 4, с. 65]. Это соответствие подтверждают и источники периода Шести династий, см., например: [УШБЯ, цз. 24: 1а: 7]. Кроме того, в полуполюгендарной истории Линбаоского книжного собрания понятие *Дун-сюань* указывает на книжное наследие Гэ Сюаня (164—244), появившееся якобы задолго до исторического линбаоского движения. Причем известно, что часть книг, приписываемых Гэ Сюаню, действительно имели хождение в III в., о чем свидетельствует Гэ Хун (ок. 283—363) [БШ, цз. 12, с. 229, цз. 19, с. 333; Торчинов, 1999, 1, с. 197, 301]. В рассматриваемом фрагменте выражение «Сокровенное из Пещеры» указывает, несомненно, на «Книгу-основу о Сокровенном из Пещеры», *Дун сюань цзин* 洞玄經. Глосса У Чэн-цзы уточняет, что это — другое название «Хуан тин цзина» [ЮЦЦ, цз. 12: 1а: 10]. Это неверное утверждение. В даосских источниках и книжных описях дотанского времени определение *Дун-сюань* могло входить в обозначение очень многих сочинений, но мы не на-

и то, что на дщицах из нефрита начертано¹³,
и по истинным путям направишь Восемь *цзинов* —
божеств лучезарных¹⁴, что в теле твоём пребывают,
Вот тогда двадцать четыре Совершенных¹⁵
выйдут [к тебе] с вышних Небес¹⁶.

[ЮЦЦЦ, цз. 12: 1а: 7, 9; 1б: 1, 7]¹⁷

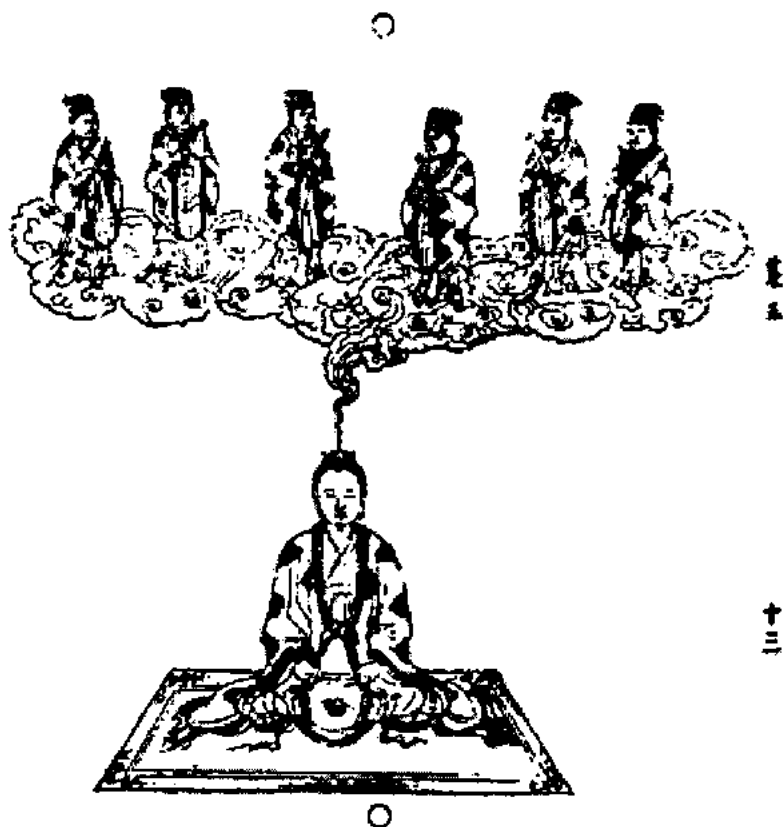
шли ни одного случая его использования для обозначения «Книги Желтого дворика». В данном фрагменте, по нашему мнению, выражение Дун-сюань указывает на какое-то даосское сочинение, синхронное «Хуан тин цзишу», известное еще до появления Шандинской книжной коллекции и считавшееся авторитетным в той же социальной группе, в которой почитали «Книгу Желтого дворика». Мы не исключаем, что в данном случае речь идет о «Су лин цзине» 素靈經 [ЯГ 1303; СТ 1314; ДЦ 1026], который во второй половине IV в. стал популярным в движении Шанцин. «Су лин цзин» в период Шести династий мог называться «Книгой-основой о Сокровенном из Пещеры» (Дун сюань... цзин) [УШБЯ, цз. 43: 6б: 8; цз. 43: 12б: 10; цз. 95: 8а: 4; цз. 95: 9а: 5; СЦМК, цз. 1: 16а: 2; цз. 3: 3а: 5]. В пользу нашей гипотезы говорит и сочинение конца IV в. «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» («Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света»), где понятие Дун-сюань связано с методами, подробное описание которых содержит сохранившийся до нашего времени «Су лин цзин» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 9а: 5—6]. Такое предположение подтверждает и фрагмент из УШБЯ, где объем «Дун сюань... цзина» указан в выражении *юй пянь* имеет и другие значения.

¹³ «[Книга] на дщицах из нефрита» (Юй пянь 玉篇) — регулярное обозначение «Книги Желтого дворика» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2б: 10; цз. 11: 3а: 2; цз. 11: 9а: 1 и далее]. В данном случае мы полностью согласны с комментатором, глосса которого уточняет, что выражение «Юй пянь» указывает на «Хуан тин цзин». При этом, однако, заметим, что в источниках рассматриваемого периода, входящих в иные «внутридаосские» книжные собрания, выражение *юй пянь* имеет и другие значения.

¹⁴ Восемь божеств лучезарных (ба цзин иэнь 八景神). — В шанцинской традиции закрепляется представление о том, что человек представляет собой подобие мироздания и состоит из трех частей, в каждой же части имеется по восемь главных Лучезарных божеств, которые контролируют важнейшие органы и области «подведомственной» им территории антропологического космоса. Всего таких Лучезарных божеств насчитывается в человеке 24. Эта концепция в деталях представлена во многих сочинениях из Шандинского книжного собрания, например в «Ба су чжэнь цзин» 八素真經 [ЯГ 426; ДЦ 194], о котором см.: [Robinet, 1984, vol. 2, p. 51—57].

¹⁵ Двадцать четыре Совершенных (эр-ши-сы чжэнь 二十四真) — небесная реплика двадцати четырех Лучезарных божеств из «внутреннего пространства» человека. Эти 24 Совершенных — божества центральной небесной области Тай-вэй [СЛЦ, с. 28а: 4—7]. Спустившись с небес внутрь даоса, они соединяются с его «внутренними» Лучезарностями, что согласуется с изложенной выше концепцией «внутренних» (иьских) и «внешних» (янских) Лучезарных божеств, единение которых дарует человеку *сяньское* имя (*сянь мин* 仙名).

¹⁶ «...выйдут [к тебе] с вышних Небес» (чу цзы-жань 出自然). — В оригинале буквально сказано «выйдут из цзы-жаня». Выражение *цзы-жань* в сочинениях китайской философии обычно передают словом «естественность». В данном случае, однако, двуслог *цзы-жань* используется как дополнение со значением места, что весьма затруднительно передать на русский язык. Предложенный нами вариант основан на контекстном анализе концепции 24 Совершенных. Известно, что они рождаются на небесах Тай-вэй и спускаются вниз на облачной дымке, созданной дыханием-ци Небес [СЛЦ, с. 27б: 1—2].



Один из элементов созерцательного упражнения

Бинарная структура «внутренние» — «внешние» Лучезарности. Проведенный выше анализ подводит нас к следующему выводу — понятие *вай цзин* 外景 — внешние Лучезарности — указывает на божеств, которые связаны с началом *ян*, а *нэй цзин* 内景 — внутренние Лучезарности — на божеств, воплощающих собой противоположное, иньское начало мироздания. Замечательно в приведенных выше цитатах то, что понятие *нэй* 内, которое в контексте китайского философского текста стало чуть ли не нормой передавать словом «эзотерический», в данном случае обозначает совсем иное — сущностную характеристику объекта, его связь с мировым началом *инь*, и только!

Обращает на себя внимание и еще одно следствие, вытекающее из рассмотренных источников, — слово *нэй*, по крайней мере при использовании с понятием *цзин*, отнюдь не указывает на нечто внутреннее. Строго говоря, коннотацию с чем-то внутренним оно имеет, но, корреспондируя понятие *вай*, противопоставляется ему совсем в другом отношении — не в пространственном, а в качественном. Как мы могли убедиться выше, в учении Желтого дворика Лучезарности, называемые «внешними» (*вай*), в той же степени, что и

¹⁷ ЮЦЦЦ, цз. 12: 1а: 7, 9; 1b: 1, 7: 治生之道了不煩。但修洞玄與玉篇。兼行形中八景神。二十四真出自然。



Один из элементов созерцательного упражнения

«внутренние» (*нэй*), могут обозначать божеств, находящихся «внутри» человека. В учении «Хуан тин цзина» *вай* и *нэй* противопоставляются не как «внешнее — внутреннее», а как «янское — иньское».

С другой стороны, понятие *цзин* (Лучезарности) в учении Желтого дворика воспринимается и как явная метафора, причем его метафорическая природа была осознана довольно рано и закреплена комментаторской традицией. Например, Лян Цю-цзы, танский комментатор «Хуан тин цзина», объясняет понятие *цзин* именно как емкую метафору, используя для этого терминологический аппарат ицзинистики. Он указывает, что *цзины* — это всего лишь образы (*сян* 象), те самые образы, которые составляют основу глубинного пласта «Книги Перемен» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 11: 9b: 景者。象也]¹⁸.

¹⁸ В издании «Книги Желтого дворика» из «Юнь цзи цзи цян» основному тексту памятника предшествует небольшое предисловие Лян Цю-цзы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 1a: 6—11: 1b: 7] и довольно пространное предисловие У Чэн-цзы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 1b: 8—11: 9b: 4], после которого идет небольшая комментаторская часть, имеющая собственное заглавие, — «Объяснение названия» (Ши ти 釋題) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 9b: 5—10a: 2]. Цитированный фрагмент взят из этого раздела, автор которого нигде не указан. Его ав-



Элемент созерцательного ритуала
в честь Великого Единственного

Образы *сян*, которые мы встречаем в «И цзине», — это своеобразные символы-картинки, метафоры истинных смыслов, указывающие на великие силы мироздания или их функции. В каждой конкретной системе координат эти образы являют определенные смыслы, которые еще надо найти и истолковать, но которые — всегда и непременно — указывают на конкретную ситуацию или феномен реального бытия. Например, непрерывная черта в «И цзине» — это образ *ян*, т. е. солнечной стороны холма или вообще Солнца, в то время как прерывистая линия — образ сумеречной стороны холма или Луны. Точно так же, указывает Лян Цю-цзы, понятие *цзин* используется и в учении Желтого дворика. При этом Лян Цю-цзы перечисляет те самые реальные феномены бытия, на которые может указывать эта метафора, — «вовне это образы Солнца, Луны, звезд и небесной дымки, внутри — образы крови, плоти, связок-сухожилий, [важнейших Пяти] хранилищ¹⁹ и [дополняющих их Шести] амбаров²⁰» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 11: 9b: 9—10a: 1]²¹.

тором мы считаем Лян Цю-цзы по той причине, что раздел «Объяснение названия» полностью соответствует (с незначительными лексическими вариантами) предисловию Лян Цю-цзы к «внутреннему» варианту «Книги Желтого дворика» из издания в «Сю чжэнь ши шу» [СЧШШ, цз. 55: 1b].

¹⁹ [Пять] хранилищ (*цзан* 藏) — устойчивый частотный термин даосских сочинений III—VI вв. Используется как в полном виде — Пять хранилищ (*у-цзан*), так и в сокращенном, как в нашем случае. Указывает на важнейшие, с точки зрения традиционной китайской медицины, внутренние органы человека — легкие, сердце, печень, почки и селезенку. Понятие пришло в даосские сочинения из классических медицинских трактатов, известных, по меньшей мере, уже в годы правления империи Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.). С эпохи Тан (VII—X вв.) в даосских источниках постепенно заменяется на другой вариант написания — с ключом «мясо» 腑.

²⁰ [Дополняющие Шесть] амбаров (*фу* 府). — В даосских сочинениях рассматриваемого периода этот термин встречается так же часто, как и *цзан* 藏. В паре с *цзан* указывает на Шесть амбаров (*лю-фу* 六府), шесть внутренних органов человека — желчный пузырь, желудок, толстый и тонкий кишечник, мочевой пузырь, Сань-цзяо. С эпохи Тан в даосских сочинениях обычно используется в графическом варианте с ключом «мясо» — 六腑, что мы передаем как Шесть внутренностей.

²¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 9b: 9—10a: 1: 景者象也。外象論即日月星辰雲霞之象。內象論即血肉筋骨藏府之象也。

Казалось бы, создается противоречие, поскольку получается, что Лучезарности — это, с одной стороны, духи-божества, *шэни*, а с другой — образы, *сян*. Тем не менее это противоречие — лишь кажущееся. Далее тот же Лян Цю-цзы объясняет, что *вай цзин* — это образы внешнего мира, в то время как *нэй цзин* — образы внутреннего мира. Здесь стоит вспомнить: классические обозначения янского начала в памятниках китайской культуры — это «то, что находится вовне», а иньского — «то, что находится внутри». Таким образом, Лян Цю-цзы нисколько не отходит от того, что фиксирует комментатор к «Шэн шэнь чжан цзин», и еще раз подтверждает устойчивый ассоциативный ряд понятий *вай цзин* и *нэй цзин*:

— «внешние» Лучезарности, или *вай цзин*, коррелируют с мировым началом *ян* и являются образным указанием на формы внешнего мира в том их виде, в каком они открываются даосу, углубившемуся в постижение тайных основ бытия;

— «внутренние» Лучезарности, или *нэй цзин*, связаны с мировым началом *инь* и являются образным указанием на символы мира внутреннего, того «ландшафта», который видит в своем теле даосский последователь, «обративший свой взгляд внутрь себя» (*нэй гуань* 內觀).

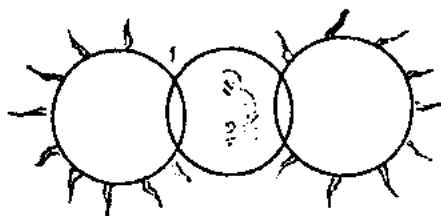
И те и другие имеют свойство испускать свет, сиять, освещая друг друга и окружающий их «ландшафт».

Соответственно, «внешние» Лучезарности — это, при буквальном прочтении, образы «внешнего» света, т. е. исходящего снаружи; символы или ипостаси видимых небесных светил, испускающих такой свет. Соответственно, если даос «помыслит» Солнце и Луну, они, похоже, тоже будут называться внешними Лучезарностями. А вот «внутренние» Лучезарности — это, соответственно, образы внутреннего света, исходящего «изнутри», равно как и метафоры тех светоносных объектов, которые лучатся и искрятся, направляя свои лучи не вовне от себя, а вовнутрь, озаряя, например, «внутренний ландшафт» человека.

В любом случае, именно «внутренние» Лучезарности указывают на светящиеся элементы человеческого организма, т. е. ту же его анатомию, которая в большей части своих названий или совпадает, или очень близка к современной научно-медицинской топологии человека, — Пять внутренних органов (*у-цзан*), Шесть внутренностей (*лю-фу*), кровь, секреты организма, мышцы, кости и т. п. Но именно этот свет указывает, что перед нами нечто иное, нечто отличное от современных медицинских представлений о человеке, хотя и использующее тот же или очень близкий понятийный аппарат.

Иначе говоря, понятие *цзин* отражает специфику даосских представлений о мироздании в целом и человеке как его части. Она подразумевает целый ряд концепций, на одни из которых «Книга Желтого дворика» указывает очень ясно, а на другие — достаточно прозрачно намекает.

Если наличие способности испускать свет не порождает вопросов, когда речь идет о Солнце, то это же качество, приписываемое объектам из области



Даос создает визуальный образ единения
Солнца и Луны

анатомии, по меньшей мере, вызывает удивление и требует объяснения. Такое объяснение мы находим как в самом «Хуан тин цзине», так и в сочинениях из Шанцинского книжного собрания, воспринявших многие концепции этого памятника. Тема сияния «внутреннего ландшафта» человека является регулярной для данных источников, она подразумевает, что «внутреннее пространство» человека сияет потому, что в нем пребывают духи-божества. Например, одно из ранних шанцинских сочинений — «Книга-основа о Трех схемах Небесных застав» (*Тянь гуань сань ту цзин* 天關三圖經) разъясняет метод, с помощью которого даос может заставить сиять все свои внутренние органы. Причем указана и его цель — сияющие внутренние органы помогут небесным божествам спуститься и занять «положенные» им места внутри человека [ЯГ 1355; СТ 1366; ДЦ 1040, с. 22а; Robinet, 1993, p. 60]. Существуют и другие способы заставить свое тело испускать свет изнутри. Изабель Робине, например, указывала, что для этих целей даосы принимали чудодейственные травы, которые, как считалось, освещают пространство внутри живота. В райских местах, как указывают даосские сочинения, растут деревья жизни, дающие чудесные плоды, — съешь один, и внутренние органы станут прозрачными. Еще большее число даосских упражнений, ведущих к той же цели, имели медитативный характер. Одно из даосских сочинений, например, говорит о том, что надо «помыслить сердцем» нефритовую деву на Солнце, которая предложит даосу волшебный напиток, и этот напиток заставит все его внутренние органы «сиять словно нефрит» [Robinet, 1993, p. 61].

В концепции Желтого дворика лучезарные божества выполняют ту же самую функцию — находясь внутри человеческого тела, они озаряют, наполняют светом его «внутреннее пространство», заставляя светиться и те области его организма, в которых они пребывают.

Следовательно, внутренние Лучезарности, о которых упоминают все ранние комментаторы «Хуан тин цзина», — это божества из «внутреннего пространства» человеческого организма, которые сияют иньским, потаенным, обращенным вовнутрь светом. Если мы посмотрим на знаменитую схему Великого предела, изображенного в виде двух сплетенных «рыб», каждая из которых содержит часть другой, то заметим, что *инь* — это то, что находится внутри *ян*. Похоже, что и «внутренние» Лучезарности «Хуан тин цзина» в некоторых контекстно обусловленных фрагментах — это именно те ипостаси Иного мира, которые находятся внутри янского пространства.

5.2. Концепция лучезарных божеств и методика анализа даосского текста

Подводя итог, мы можем сказать, что концепция Лучезарностей, реконструируемая по широкому контексту сочинений, развивающих учение Желтого дворика, выражается двумя рядами коррелирующих терминов-понятий. Каждый из этих терминов-понятий дополняет все другие из того же ряда и отражает ту или иную конкретную грань системы представлений о лучезарных божествах.

Представления о «внешних» Лучезарностях выражаются такими понятиями, как: «мировое начало *ян*», «„внешние“ духи-божества» (*вай шэнь*), «Солнце», «Небеса», «янские души человека» (*хунь*), «янская душа Небес», «левый глаз».

Представления о «внутренних» Лучезарностях отражает другой ряд понятий: «мировое начало *инь*», «„внутренние“ духи-божества» (*нэй шэнь*), «Луна», «Земля», «иньские души человека» (*по*), «иньская душа Земли», «правый глаз».

Все составляющие данной концепции, выраженные перечисленными выше понятиями, мы находим в «Книге Желтого дворика», что верифицирует предложенную нами реконструкцию системы представлений о лучезарных божествах.

Во-первых, учение Желтого дворика точно так же, как и «Сы шэнь цзюэ», соотносит глаза человека с образами Солнца и Луны:

— «глаза уподобляются Солнцу и Луне» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 21а: 9: 目論日月];

— «ты должен закрепить в сердце образ вот какой — зрачки [твои] подобны свету Солнца и Луны» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 20а: 2: 當存目童如日月之明也].

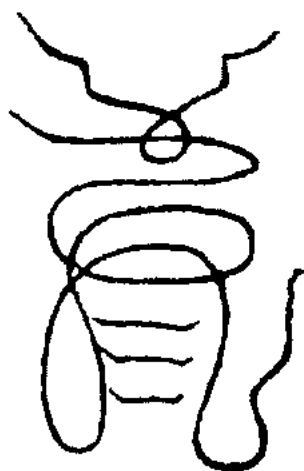
Во-вторых, учение Желтого дворика утверждает, что у даоса, который зрит самого себя во время визуальных упражнений, именно левый глаз уподобляется Солнцу, а правый — Луне:

— «левый глаз становится Солнцем, а правый — Луною» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 19а: 5: 左目爲日。右目爲月];

— «представь себе, что из левого глаза выходит Солнце, а из правого — Луна» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 13а: 3: 存左目出日。右目出月].

В-третьих, учение «Хуан тин цзина» использует и даже расширяет корреляционный ряд терминов, связанных с метафорой «внутреннего» и «внешнего». Левый глаз в «Хуан тин цзине» соотносится также и с началом *ян*, и с Солнцем, и даже с образом мужа, мужчины, в то время как правый, соответственно, с образами *инь*ской силы, Луны и девы, женщины: «Солнце — это *ян*, Луна — это *инь*. Солнце — мужчина, а Луна — женщина» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 23а: 3: 日陽月陰。日男月女].

В-четвертых, «Хуан тин цзин» утверждает и представления об особом, «сокрытом» сиянии внутренних лучезарных божеств. Их свет обращен вовнутрь и освещает не внешний мир, а «внутренний ландшафт» человека: «Каждый раз представляй себе, что Солнце и Луна в твоих глазах пребывают. И сделай так, чтобы сиянье [их] слилось с тобою (букв.: «с твоим телом». — С. Ф.)... Заставь Солнце и Луну все тело твое ярким светом осветить, чтобы этот свет внутри тебя вошел и до [дворца] Ни-вань²² прошел, чтобы он вниз



Янская формула-амулет для вызова нефритовых дев

²² Дворец Ни-вань 泥丸 <宮> («дворец Глиняного шарика», вариант перевода — «дворец Грязевой облатки») — один из самых частотных терминов даосских сочинений III—VI вв. Указывает на центральную область головного мозга, иначе на-

опустился и осветил ярко Пять хранилищ [твоих] и всё внутри кишок и желудка» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 13а: 1—5]²³.

В-пятых, учение Желтого дворика однозначно соотносит души *хунь* с мировым началом *ян*, а души *по* — с началом *инь*:

— «*хунь* — это *ян*, *по* — это *инь*» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 40а: 4]²⁴;

— «*хунь* — это янские души, а *по* — иньские души» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 46а: 10]²⁵.

В шестых, учение Желтого дворика не только повторяет те же представления о «душе Небес» и «душе Земли», которые связаны с концепцией «внешних» и «внутренних» Лучезарностей, но и конкретизирует эти представления:

— «янской душой Солнца зовутся Пять повелителей, что в центре Солнца находятся. По второму имени называют их Жемчужными Лучезарностями — Душой Солнца» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 5b: 5; цз. 12: 7b: 1—2]²⁶;

— «янской душой Луны зовутся Пять жен, что в центре Луны находятся. По второму имени их называют Дремучей зарослью полыни — Душой Луны» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 7b: 6—7]²⁷.

Анализ учения Желтого дворика верифицирует предложенную реконструкцию концепции «внутренних» и «внешних» Лучезарностей и позволяет перенести полученные выше выводы на конкретику рассматриваемого источника.

Противопоставление «внутренних» и «внешних» *цзинов*, которое мы встречаем в названии двух вариантов памятника, отнюдь не указывает на божеств внутри и вне человека. Действительно, для «внутренних» Лучезарностей наиболее характерно нахождение внутри человека, но это совсем не означает, что они не могут пребывать вне его. «Внешние» Лучезарности также могут находиться как внутри, так и вне человека, хотя для них более характерно второе местоположение. Противопоставление «внутренних» и «внешних» светоносных божеств обусловлено не их пространственным нахождением. И для «внешних», и для «внутренних» оно может быть единым — «внутренним ландшафтом» человека. Противопоставление этих понятий, зафиксированное в названиях двух вариантов «Книги Желтого дворика», определяется природой этих божеств — их сущностными качествами.

Природой же «внутренних» Лучезарностей является мировое начало *инь*, природой «внешних» — *ян*. Такой подход объясняет ошибочность утверждения, будто во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» речь идет о пространстве внутри человека и божествах, пребывающих в этом пространстве, а во «внешнем» — о мироздании и его силах. Нет, оба варианта «Хуан тин цзина» имеют дело, как нам представляется, прежде всего с внутренней топографией человека.

Если же исходить из названий, то «внутренний» вариант этого памятника должен иметь дело с иньскими объектами, а «внешний» — с янскими. В человеческом теле присутствуют реплики обоих этих начал, а потому такое пред-

зываемую в даосских сочинениях верхним Киноварным полем (*шан Дань-тянь* 上丹田). Иногда неправильно переводится как «дворец Нирваны».

²³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 13а: 1—5: 常存日月於兩目。使光與身合...令日月使照一身。內徹泥丸。下照五藏。腸胃之中。

²⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 40а: 4: 魂陽魄陰。

²⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 46а: 10: 魂爲陽神。魄爲陰神。

²⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 5b: 5; цз. 12: 7b: 1—2: 日魂名日中五帝。字曰。日魂珠景。

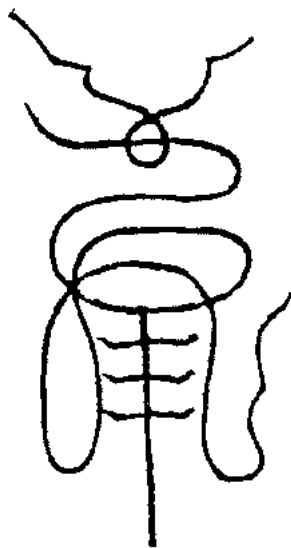
²⁷ ЮЦЦЦ, цз. 12: 7b: 6—7: 月魂名月中五夫人。字曰。月魂曖蕭。

положение если, по существу, и не объясняет особенности двух вариантов «Хуан тин цзина», то, по меньшей мере, не противоречит их пониманию в даосской традиции, отраженному в комментариях У Чэн-цзы и Лян Цю-цзы, и указывает возможный путь дальнейшего исследования данной проблемы. Очень похоже, что в концепции Желтого дворика «внутренние», или иньские, *цзин* — это прежде всего образы духов-божеств из тела человека, а «внешние» — образы сил мироздания, актуализированные, «обыгнанные» (*цунь* 存) внутри человеческого микрокосма.

Если такая оценка верна, мы вправе ожидать, что во «внутреннем» варианте «Книги Желтого дворика» сможем найти описание анимистической, населенной живыми сущностями внутренней топографии человека, а во «внешнем» варианте этого же памятника человеческий организм должен предстать прежде всего ареной действия безличностных, не имеющих антропоморфного облика начал мироздания. Соответственно, первый источник должен быть близок даосским религиозным памятникам, тогда как второй — сочинениям, которые намного ближе к терапевтическим и философским традициям древнего и раннеимператорского Китая, к тем книгам, которые в библиографических классификациях обычно подпадают под рубрику *ян шэн* 養生 — ‘учение о вскармливании жизни’²⁸. Заметим, что и И. Робине очень осторожно подошла к тому же выводу, указав, что формулировки «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» намного ближе к традициям *ян шэн*, чем к учению, изложенному в даосских сочинениях традиции Шанцин [Robinet, 1984, vol. 2, p. 255].

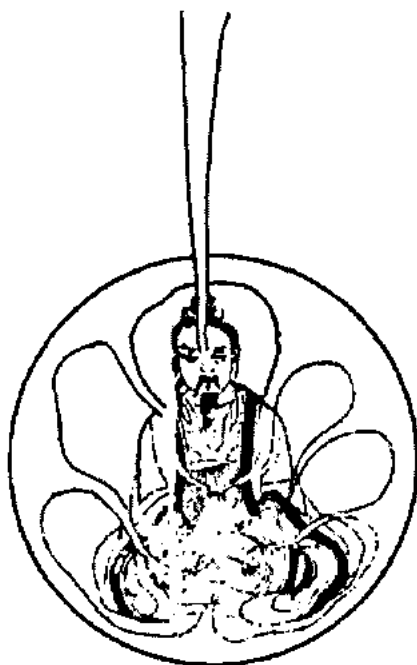
Подчеркнем, что проблема содержательного отличия «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» от «внутреннего» до сих пор не решена и вопрос не исследован, а наши выводы носят характер гипотезы, которая лишь указывает возможный путь для поиска ее решения.

Сочинения по искусству «вскармливания жизни» соединяют в себе как базовую натурфилософию Древнего Китая, так и традиции древних китайских врачей-лечителей. Кроме того, сочинения направления *ян шэн* действительно лишены, как правило, развернутых описаний божеств «внутреннего» космоса и в основном оперируют понятиями *инь-ян*, *ци*, *цзин* и т. п., что очень близко и «внешнему» варианту «Хуан тин цзина». Нельзя сказать, что во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» все это отсутствует, однако несомненно, что куда большее значение для него имеют именно образы духов-божеств из физического тела. «Внутренний» вариант уделяет внимание прежде всего описанию



Формула-амулет для вызова нефритовых дев в иньские дни

²⁸ С учением *ян шэн* можно познакомиться по работам на русском языке, см.: [Милянок, 1993; 1998].



Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)»

этих духов-божеств, населяющих «культурное пространство» человеческого организма, разъясняет их вид, местонахождение и пути их движения, а также указывает на приемы, способные укрепить, оздоровить и наполнить жизнью, в буквальном смысле этого слова, те области внутренней анатомии человека, с которыми соотносятся данные божества.

Несомненно, что и здесь мы встречаем устойчивые аллюзии на медицинские представления древнего Китая, со всей выразительностью зафиксированные, например, в «Книге Желтого императора о внутреннем» (*Хуан-ди нэй цзин*). Не исключает «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» и философско-антропологического прочтения слова *шэнь* и, соответственно, использования понятия «Лучезарность», в контексте этого памятника являющегося синонимом слову *шэнь*, в качестве указания на какие-то высшие духовные начала человека, никак не связанные с антропоморфными божествами. Тем не менее

характер «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика», язык описания и концепции, этим языком выраженные, в значительно большей степени сближаются с даосскими религиозными сочинениями периода Шести династий, а не с медицинскими сочинениями или трактатами по искусству «вскармливания жизни».

В цели нашей работы не входит сравнительная характеристика обоих вариантов «Хуан тин цзина» и анализ различий между ними. Это — комплексная и сложная проблема, которая требует отдельного и самостоятельного исследования. Здесь мы лишь фиксируем нашу гипотезу, которая, разумеется, указанную проблему не решает, но частные вопросы, связанные с анализом концепции Желтого дворика, объяснять нам помогает. Текст «Хуан тин цзина», точнее, уровень его изучения не позволяет считать данное умозаключение окончательным. Тем не менее оно достаточно адекватно, как нам представляется, объясняет ряд частных проблем «Хуан тин цзина» и логично, не противореча содержанию «Книги Желтого дворика», истолковывает наличие двух его вариантов.

5.3. Концепция Лучезарностей в замысле «Хуан тин цзина» и в идеологии его истолкования

В завершение разговора о «внутренних» и «внешних» Лучезарностях «Хуан тин цзина» обратим внимание еще на один аспект этой проблемы, который, насколько нам известно, исследователи данного памятника еще не затрагивали.

Реконструировав концепцию «внутренних» и «внешних» Лучезарностей, характерную для учения Желтого дворика, мы должны признать, что она является не частью теории «Хуан тин цзина», а частью идейно-теоретического наследия, доставшегося нам от комментаторской традиции к этому памятнику. Концепция двух видов Лучезарностей в самом памятнике, по нашим оценкам, не играет никакой принципиальной роли и совершенно не имеет того значения, какое ей пытаются дать комментаторы — и У Чэн-цзы, и, особенно, Лян Цю-цзы. Несомненно, что «Хуан тин цзин» ее знает, — но не более. В конституирующую структуру идеологии этого памятника бинарная структура «*вай цзин* — *нэй цзин*» не входит. Куда более важными для его текста являются представления иного рода и концепции другого характера.

Основные составляющие концепции двух видов Лучезарностей, равно как и ее лексическое выражение, — те самые ряды коррелирующих терминов, которые были реконструированы выше, — все это представлено не в основном тексте «Хуан тин цзина», а в комментариях, сопровождающих этот текст. Непосредственно «Хуан тин цзин» вообще ничего не говорит ни о «внутренних» Лучезарностях, ни тем более о «внешних»²⁹ — такие сочетания просто отсутствуют в его словаре. Более того, само понятие *цзин* также является крайне редким для этого памятника и не играет в нем принципиальной роли. Например, во «внешнем» варианте «Хуан тин цзина» мы ни разу его не встречаем (!). Во «внутреннем» варианте «Книги Желтого дворика» оно встречается трижды, но в одном случае указывает на небесные светила, которые, видимо, следует «обытийствовать» внутри антропологического космоса [ЮЦЦЦ, цз. 11: 39а: 3], во втором — на чудесное средство передвижения, посредством которого возносятся в вышние райские места [ЮЦЦЦ, цз. 11: 51а: 1], и лишь в третьем случае слово *цзин* обозначает духов-божеств — группу из Восьми лучезарных божеств 八景神, которых необходимо актуализировать в своем собственном теле [ЮЦЦЦ, цз. 12: 1b: 1]. Группа из Восьми лучезарных божеств нам хорошо известна из сочинений Шанцин, поэтому мы можем однозначно утверждать, что никакого противопоставления «внешних» и «внутренних» Лучезарностей она не только не предполагает, но даже и не допускает.

При указании на духов-божеств, находящихся в теле человека, «Хуан тин цзин» использует понятие *шэнь* 神 или его хорошо знакомый ранним религиозным сочинениям вариант Шэнь-мин 神明 — Чудесные-светоносные.

Таким образом, у нас имеются все основания заключить, что концепция «внутренних» и «внешних» Лучезарностей характеризует не замысел «Хуан тин цзина», не его собственную идеологию, а всего лишь его прочтение. Она является ядром не идейного содержания «Хуан тин цзина», а учения Желтого дворика, являющегося по отношению к его основному тексту вторичным. То, что мы называем учением Желтого дворика, появляется на этапе освоения содержания «Хуан тин цзина» и представляет собой истолкование данного памятника. Иначе говоря, учение Желтого дворика — это закрепившаяся в ком-

²⁹ Понятие *вай цзин* 外景 'внешние Лучезарности' является вообще крайне редким для даосских сочинений вплоть до начала XI в. Если оно и используется в данных источниках, то почти исключительно при упоминании названия «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» — и только! В каких-либо теоретических построениях, тем более в качестве концептообразующего понятия, оно не встречается в просмотренных нами даосских источниках, созданных до начала XI в.



Божество-охранитель Сюань-чжэнь

ментариях традиция прочтения данного источника, далеко не всегда однозначная (т. е. неодинаковая у разных комментаторов) и не всегда соответствующая действительному содержанию «Хуан тин цзина».

На позднейший и вторичный характер концепции «внешних» и «внутренних» *цзинов* для самого памятника указывает и отсутствие в ранних названиях этого сочинения выражений *нэй цзин* и *вай цзин*. Они появились лишь на каком-то этапе бытования сочинения, будучи внесены его читателями, пытавшимися истолковать смысл этой книги. История текста «Хуан тин цзина» подтверждает данный факт. Еще в конце V—начале VI в. Тао Хун-цзин использует двойное обозначение этого сочинения — называет его то «Хуан тин цзином» [ЧГ, цз. 1: 4а: 8; цз. 18: 4а: 1; ДЧИЦ, цз. 3: 1а: 2; цз. 3: 1b: 10], то «Книгой о внутренних Лучезарностях» (*Нэй цзин цзин* 內景經) [ЧГ, цз. 14: 2а: 5; цз. 18: 9а: 9; ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6]. Это означает, что в начале VI в. концепция «внутренних» и «внешних» Лучезарностей еще не была связана с данным сочинением и, соответственно, в учение Желтого дворика не входила. Поскольку мы находим ее в работах Лян Цю-цзы и У Чэн-цзы, появившихся примерно в VIII в., то можно утверждать, что концепция «внутренних» и «внешних» Лучезарностей в учении Желтого дворика концептуально формируется в период с VI по VIII в.

и закрепляется в работах раннетанских комментаторов «Хуан тин цзина».

Закрепившись, это истолкование стало неотъемлемым аспектом прочтения «Хуан тин цзина». Тем не менее этот аспект, несмотря на многовековой авторитет комментариев, его разъясняющих, с реальным идейно-теоретическим содержанием «Книги Желтого дворика» напрямую не связан, а потому характеризует не «Хуан тин цзин», а идейные пристрастия его читателей. Истоки такого прочтения нам тоже несложно предположить — именно к началу Тан в даосское организованное движение входят философские концепции, зародившиеся в рамках «учения о Сокровенном» (*сюань сюэ*) и его раннетанской интерпретации — учения о «двойном Сокровенном» (*чун сюань*)³⁰. Мощная ме-

³⁰ Учение *сюань сюэ*, связанное с именем Ван Би, отражено в исследовании А. А. Петрова [Петров, 1936], этой же проблеме посвящена одна из глав во 2-м, исправленном,

тафизическая составляющая этих идеологических течений, их тяготение к ицзинистике и устойчивое использование в своих теоретических построениях бинарных структур (типа *инь-ян*) дают нам основание предположить, что именно это философское направление, проникшее в организованный даосизм в конце периода Шести династий—начале Тан, и породило данную интерпретацию «Хуан тин цзина».

В связи с этим обратим внимание на практический аспект данной теоретической проблемы. Дело в том, что и сегодня специалисты порою спорят, что же такое «внешние» Лучезарности в «Хуан тин цзине», чем же они отличаются от «внутренних». Другие утверждают, что в действительности в названии «Хуан тин цзина» понятие *цзин* указывает не на лучезарных божеств, а на «интерьер» и «экстерьер» строения, под которым подразумевается человеческий организм. Похоже, что эти споры не имеют под собой реального основания — для «Хуан тин цзина» такой проблемы просто не существует, т. к. понятий *нэй цзин* и *вай цзин* он не знает, как не знает и их противопоставления.

Правда, мы можем спорить, что понимал под этими понятиями, например, комментатор Лян Цю-цзы и в чем его истолкование противоречит У Чэн-цзы. В этом смысле мы, например, совершенно не отрицаем возможности перевода понятия *цзин* в том числе и как «ландшафт» или «интерьер» — истолкование Лян Цю-цзы дает на то основание. Но, заметим, в этом случае мы ведем речь уже не о «Хуан тин цзине», а о взглядах Лян Цю-цзы на этот памятник.

Что касается самой «Книги Желтого дворика», то ее специфику и идеологию отражают совсем другие концептуальные понятия, и одно из них — Желтый дворик. Именно понятие «Желтый дворик» характеризует, по нашему мнению, идейный замысел составителей этого сочинения, отражает очень древнюю традицию, лежащую в его основе, и концентрированно выражает наиболее характерный аспект содержания данного памятника.

5.4. Желтый дворик

Важность и специфичность выражения «Желтый дворик» (*хуан тин* 黃庭) в концепции «Хуан тин цзина» подчеркивает тот факт, что оно часто используется как краткое название всего сочинения, причем как «внешнего» его варианта, так и «внутреннего». Более того, на раннем этапе истории этого текста выражение «Желтый дворик» являлось, как совершенно справедливо подчеркивал Ван Мин, единственным его названием, причем полным и самостоятельным, не имеющим никаких определений или уточнений [Ван Мин, 1984, с. 328—329].

Что же такое Желтый дворик? Как и многие другие понятия из даосских сочинений III—VI вв., выражение «Желтый дворик» является поливалентным и может указывать на различные области или даже явления, относящиеся как к мирозданию в целом (макрокосму), так и к космическому ракурсу бытия чело-

издании монографии Е. А. Торчинова «Даосизм: опыт историко-религиоведческого анализа». Вышедшая в Санкт-Петербурге (издательство «Лань») в конце 90-х гг., она, к сожалению, изобилует таким количеством опечаток, что мы не посчитали возможным включить ее в список литературы. Комплексный анализ учения о «двойном Сокровенном» представлен в трудах китайских исследователей: [Тан И-цзе, 2002; Ли Ган, 2002; Лю Чжун-юй, 1994; Лу Го-лун, 1997; Дун Энь-линь, 2002; Ли Ян-чжэн, 1994].

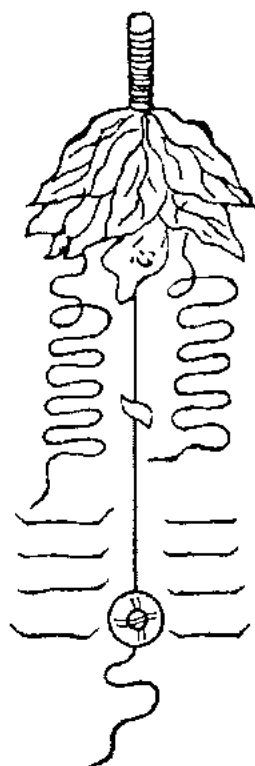


Схема
человеческого организма

века — к микрокосму. Это подтверждает как текст памятника, так и ранние комментарии к нему. При этом, однако, стоит отметить, что выражение «Желтый дворик» в концепции «Хуан тин цзина», допуская космографическую коннотацию, тяготеет все же к микрокосму и обычно указывает на «внутреннее пространство» человека.

В самом общем виде понятие «Желтый дворик» обозначает некое центральное место, или, точнее, используется как образ центра. На свойства центра указывают и входящие в состав данного выражения корнеслоги. Первый из них — хуан 黃, его буквальное значение — 'желтый цвет', в памятниках китайской культуры он традиционно используется для обозначения центра. Желтая земля в восприятии древних носителей этой культуры — центр мира, важнейшая и самая просвещенная часть ойкумены. В теории Пяти стихий (*у-син*) желтому цвету соответствует стихия Земля. Пятичастная пространственная рубрикация мира, хорошо известная в Древнем Китае задолго до появления первых организованных школ даосизма, также закрепляет за желтым цветом позицию центра. «Хуан тин цзин» эксплицитно указывает, что идея центра является неотъемлемой семантической составляющей понятия «Желтый дворик» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 9b: 7; цз. 12: 21a: 2; цз. 12: 53b: 9]. При-

чем такую коннотацию находим не только в комментаторской части данного сочинения, как это было с концепцией двух видов Лучезарностей, а непосредственно в основном тексте памятника.

Кроме того, следует обратить внимание на еще один семантический нюанс, включенный в понятие «желтый», — его коннотацию с иерархической вершиной какого-либо терминологического ряда. Тот, кто является носителем или обладателем качества хуан, является самым главным, важнейшим, в полном смысле слова — центральным и высшим или же самым первым и древним элементом данной иерархической структуры. При этом совершенно безразлично, какие элементы включает данная структура и какое содержание в ней заключено. Заметим, что в данном случае мы также ведем речь вовсе не о даосской традиции — данная коннотация была сформулирована в китайской культуре задолго до появления организованного даосизма, что дает нам основания назвать ее частью общекитайского культурного наследия.

Желтый предок или Желтый император — это, несомненно, самый первый в ряду легендарных правителей древности, положивший начало «культурному просвещению» народа Желтой земли (т. е. Китая). Желтая земля — это, безусловно, не только географический центр мира, но и самая главная и просвещенная часть ойкумены, призванная распространять свое цивилизующее начало на отсталых и диких варваров остальных четырех сторон света.

Этот иерархический и аксиологический нюанс, закрепленный в семантике слова *хуан*, реализуется и в даосских сочинениях периода Шести династий. Корнеслог *хуан* в выражении «Желтый дворик» указывает не только на географический или, шире, физический центр, но также и на область, точку, место, обладающее безусловным аксиологическим приоритетом по отношению ко всем остальным частям системы, в которую входит. Иначе говоря, Желтый дворик — это не только центр, но и область, наделенная, во-первых, особой цивилизующей (или, если учесть специфику даосского текста, лучше сказать — жизнеутверждающей) силой, во-вторых — управляющей функцией. Текст «Хуан тин цзина» верифицирует данные утверждения [ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 6; цз. 11: 34b: 10]. Из них же следуют два вывода, имеющие принципиальное значение для учения Желтого дворика:

1) надлежащее обустройство области, именуемой Желтый дворик, приведение её к гармонии и процветанию априори ведет к гармоничному функционированию и всей системы, к ее здоровому и нормальному (в смысле — «соответствующему предопределенным для нее нормам») состоянию; такого рода коннотации понятия *хуан тин* логически подводят и к практическому выводу — если обустроишь Желтый дворик, то и все вокруг придет в гармонию;

2) именно в этой области сосредоточены основные механизмы и рычаги управления всей окружающей системой; надлежащее использование этих механизмов ведет к устранению дисбаланса и нарушений внутри системы; практическое следствие также закономерно — когда что-то не в порядке, воздействуй на него из Желтого дворика.

Второй корнеслог, входящий в китайское выражение «Желтый дворик» — *тин* 庭, буквально значит '[внутренний] двор [усадьбы]'. По мнению последователей даосской традиции, понятие *тин* также соотносится с центром, поскольку указывает на центральную и закрытую часть китайской усадьбы [ЮЦЦЦ, цз. 12: 28a: 4—5; цз. 11: 9b: 7].

Таким образом, понятие *хуан тин* в учении Желтого дворика указывает на некий закрытый центр, наделенный управляющей функцией. Остается определить, центром чего является этот таинственный и столь важный для даосов Желтый дворик, в какой системе он занимает почетное место управляющего центра, где он находится и чем, собственного говоря, управляет.

Самое удивительное, что, пытаясь найти ответы на эти в общем-то достаточно простые и очевидные вопросы, мы сталкиваемся с рядом парадоксов, которые, строго говоря, для даосского текста периода Шести династий в действительности парадоксами и не являются. Даосские сочинения последовательно утверждают несколько непривычное для нас понимание центра — не столько физическое, сколько функциональное: во-первых, центр, как следует из даосских сочинений рассматриваемого периода, это то, что соединяет части в целое; при этом он вовсе не обязательно должен находиться именно в пространственном центре системы; во-вторых, центр может редублироваться и находиться в виде ряда реплик на различных уровнях системы; в-третьих, даже в пределах одного и того же уровня центр — это не постоянная и неизменная точка, это, скорее, область, центром которой может быть то один, то другой локальный участок, что опять же зависит от конкретных задач, решаемых даосом в данный конкретный момент.

Как же понимает этот центр «Хуан тин цзин»? Прежде всего как область, которая соединяет части целого. Китайское мировидение предполагает, что



Ин-эр («Дитя») выходит
из воды

мир в своей структуре троичен. Три слагаемых мироздания в глазах носителей культуры традиционного Китая — это Небо, Человек и Земля. Центр, соответственно, это та область, в которой сходятся Три начала (*сань юань* 三元).

Где же расположено начало начал или, если пользоваться языком традиционной китайской идеологии, — изначальное начало? Эта проблема эксплицитно не представлена в «Книге Желтого дворика», хотя за рамками традиционной китайской философии она не остается. Тех, кто составлял «Хуан тин цзин», волновал совсем не этот, в общем-то, абстрактный и метафизический вопрос. Для идеологии «Хуан тин цзина» куда более важное значение имела иная его постановка — где я должен найти Желтый дворик, если хочу добиться того-то и того-то.

Кстати, заметим, что философия даосизма начнет испытывать интерес к метафизическому аспекту данной проблемы чуть позже — к концу периода Шести династий, и особенно с начала эпохи Тан, когда в даосскую религиозную доктрину войдет бытовавшее до этого относительно независимо от нее учение о «двойном Сокровенном» (*чун сюань* 重玄), ставшее логическим продолжением популярного с III в. философского направления *сюань сюэ* 玄學 — учения о Сокровенном, также развивавшегося вне рамок организованного даосского религиозного движения³¹. Включение в парадигму даосской религии этих философских направлений и их проблемного поля значительно стимулировало раз-

витие метафизической составляющей в даосском учении. Но все это будет чуть позже — через несколько веков после появления «Книги Желтого дворика». Для даосской же книги III—IV вв. философская проблематика, с нашей точки зрения, лежала в иной плоскости — в вопросах не столько метафизических, сколько антропологических, обусловленных практикой совершенствования на Дао-Пути.

«Книга Желтого дворика» говорит не о метафизическом центре мироздания. Управляющий центр, являющийся объектом пристального внимания «Хуан тин цзина», — это центр антропологического космоса или человека, взятого в его космическом измерении. В этом смысле центральное содержательное ядро «Хуан тин цзина» можно квалифицировать как спиритуалистическую антропологию или антропологическую топологию. Главный же вектор, задающий тон, содержание, целевые установки и структурирование материала в

³¹ Влияние учения о «двойном Сокровенном» на письменные памятники, созданные в шанцзинском религиозном сообществе в эпоху Тан, квалифицированно показано в исследовании Чжан Чун-фу [2004, с. 29—37].

этом памятнике, мы определяем как космизм или космоцизацию, т. е. рассмотрение внутренней топографии человека в его космическом измерении.

Хорошо известно, что мироздание мыслилось в Китае трехчастным, как пространство единения великой триады — Неба, Человека и Земли. Кроме того, из китайских источников, а также из исследований и отечественных специалистов (отметим прежде всего блестящие работы А. С. Мартынова, Е. А. Торчинова, К. М. Тертицкого, А. И. Кобзева), и зарубежных ученых³² стало ясно, что в китайской картине мира микрокосм и макрокосм представляют собой гомоморфные структуры — т. е. системы, конструкция которых повторяет друг друга. Трехчастность же мироздания означает, что Человек, если его рассматривать в космическом измерении, — также представляет собой великое единство все той же триады, повторяя собою конструкцию мироздания.

В даосской антропологической топологии эти три части Человека обычно называют *сань бу* 三部 'три отдела'. В физическом измерении человека они соответствуют трем частям его тела, следующим друг за другом по вертикальной оси.

Вот здесь мы и сталкиваемся с парадоксом — парадоксом для нашей линейной логики, но обычной закономерностью для логики китайской культуры вообще и даосских сочинений периода Шести династий в частности. Парадокс этот в том, что центров в антропологическом космосе оказывается несколько.

Прежде всего, Желтый дворик — это центр, в котором сходятся три составляющие части микрокосма, символически повторяющие все ту же триаду — Небо, Человека и Землю. Заметим, что эти три части — не физически и натуралистически воспринимаемые части человеческого организма. Это — антропологические реплики структурных классификаций мироздания. Они являются лишь образами, указывающими на пространство экспликации высших сил мироздания. Голова — образ Неба в антропологическом космосе, т. е. пространство, где обитываются и куда эксплицируются небесные силы — небесные души *лин*, ясное начало Солнца, высшие небеса даосского рая и т. п. Нижняя часть живота и конечности — это пространство для разворачивания стихии Земли. Грудь же и область внутренних органов — это средняя часть, образ самого Человека, соединяющего «верх» и «низ», вышнее и земное. Эта троичная структура — тоже мироздание, целостное и самодостаточное, но описанное в терминах символической антропологии. И у этого мироздания, разумеется, есть свой центр.

С другой стороны, Желтый дворик — это еще и центральная область каждой из перечисленных трех частей человека. При этом вспомним, что Желтый дворик считается центральной областью не столько в физическом или топографическом смысле, сколько в функциональном — это управляющий центр соответствующей части тела, и именно в этом заключается его «центральность». В топографической же перспективе он отнюдь не всегда локализуется именно в центре соответствующей части организма.

³² В длинном ряду зарубежных работ, посвященных анализу китайской картины мира, выделяются прежде всего труд М. Гране, который по прошествии более чем полувека со своего первого издания наконец-то стал доступен и русскоязычной научной общественности, чем в немалой степени мы обязаны кропотливой работе И. И. Семененко и В. Б. Иорданского [Гране, 2004].



Ин-эр («Дитя») выходит
из огня

«Хуан тин цзин» называет центральной частью тела селезенку, имея в виду центральную область человека как слепок всего мироздания. Именно это разъясняют комментарии У Чэн-цзы, а текст «Книги Желтого дворика» подтверждает правомочность данного истолкования, уделяя именно селезенке самое пристальное внимание [ЮЩЦ, цз. 11: 34b; 10; цз. 12: 21a; 2].

С другой стороны, поскольку Небо, Земля и Человек имеют свои центры, постольку и в человеке как микрокосме, гомоморфном макрокосму, также выделяются три управляющих центра. Вот почему Желтый дворик в антропологическом космосе — это не только селезенка, но еще и головной мозг, и сердце. Эти три органа являются управляющими центрами трех структурных частей организма [ЮЩЦ, цз. 11: 9b; СЧШШ, цз. 55: 1b]. Таким образом, «культурное пространство» человеческого тела, как его изображает «Хуан тин цзин», повторяет структуру мироздания в целом и включает не только три структурные части, но и три управляющих центра — по одному для каждой из этих частей.

Но и это еще не все. Центр — это еще и точка схождения полярных сил мироздания, область, в которой, как справедливо отмечала И. Робине, сходятся противоположные начала [Robinet, 1993, p. 57]. В связи с этим область, находящаяся точно посередине между парными

органами человека, которые эти противоположные начала символизируют, также считается центром. Например, в некоторых конкретных обстоятельствах Желтый дворик может определяться как точка, лежащая между глаз [ЮЩЦ, цз. 12: 29a; 5]. Объяснение этому достаточно очевидное. Глаза, как считали даосы, являют собой образы противоположных мировых начал *инь* и *ян*, это Солнце и Луна антропологического космоса, а потому центр и будет той областью, которая располагается точно посередине между ними — именно там сходятся Луна и Солнце, именно там происходит великое таинство «хаотичного слияния» (*хунь хэ*) двух начал мироздания и воссоздание единства, изначально присущего миру.

В такой локализации Желтого дворика, демонстрируемой многими даосскими источниками [ДЧИЦ, цз. 2: 9a: 5—6; УШБЯ, цз. 52: 1b: 5; цз. 97: 9b: 5; ЧГ, цз. 9: 18a: 7], мы видим существенное влияние на даосизм древнекитайских традиций врачевания. Именно в китайских медицинских трактатах, появившихся задолго до сочинений Шанцин, закрепились представления о том, что правый глаз — это образ (*сян* 象) иньского начала в человеке, а левый — янского. В учении Шанцин эта интерпретация была расширена. Правый глаз как образ мировой силы *инь* стал соотноситься с божеством по имени Матушка Дао-Пути (*дао му* 道母), а левый — с божеством, имя которого Батюшка

Дао-Пути (*дао фу* 道父). Точка же между ними — это то место, где Батюшка и Матушка сходятся и вместе пестуют Дитя [УШБЯ, цз. 28: 6б: 10]. «Дитя» (*Ин-эр* 嬰兒) — частотный образ в даосских сочинениях периода Шести династий. Мы встречаем его и в учении Желтого дворика, где он также сопровождает описание центральных областей антропологического космоса или же таинственных метаморфоз «внутренних» божеств человека [ЮЦЦЦ, цз. 12: 59а: 1; цз. 11: 8а: 3].

По той же причине Желтый дворик может располагаться и в особой потаенной области человеческого тела, называемой Дун-фан 洞房 — Комната-пещера [Robinet, 1993, p. 57]. «Хуан тин цзин» упоминает Дун-фан часто, но никогда не объясняет его местоположение. Из данного сочинения мы можем лишь узнать, что Дун-фан, во-первых, является важнейшей областью антропологического космоса, выполняющей функцию центра [ЮЦЦЦ, цз. 11: 21а: 6; цз. 11: 41а: 6; цз. 12: 6б: 5], во-вторых, что именно в этой «комнате» сходятся полярные силы мироздания, творящие чудесные метаморфозы [ЮЦЦЦ, цз. 12: 6б: 8; цз. 11: 35б: 6; цз. 11: 49б: 2; цз. 12: 40б: 5]. И хотя «Хуан тин цзин» не дает подробных описаний Дун-фана, однако мы достаточно хорошо можем представить, образ чего скрывается под этим понятием, поскольку ранние шанцинские сочинения, которые стали распространяться лишь ненамного позже «Хуан тин цзина», дают подробные описания этой потаенной «комнаты», уточняя и ее функции, и ее объемную спецификацию, и имена тех духов-божеств, которые в ней могут пребывать.

В ранних шанцинских сочинениях наиболее частотное значение понятия Дун-фан связано с центральной областью головного мозга (хотя встречаются и другие его значения). Впрочем, различные местоположения дворца Дун-фан (обычно именно так его описывают шанцинские сочинения) легко объяснимо. По нашему мнению, первоначально в древней даосской религиозной традиции выражение *дун-фан* имело значение родового понятия и указывало вообще на управляющий центр антропологического космоса. Кроме того, оно обозначало те потаенные места, где совершалось подвижничество даоса и где он мог найти ответы на самые главные для себя вопросы. Если в географическом пространстве эти места обозначаются словом *дун* 'пещера', указывая реальные пещеры в горах, то в визуальных «странствиях» по антропологическому космосу такие «пещеры», где он встречается с высшими божествами, получает от них Книги или же претерпевает превращения, первоначально назывались *дун-фан*, хотя нередко для их обозначения использовался и один корнеслог *дун* 'пещера'.

Эта терминология, концептуально оформившаяся в каких-то регионах Южного Китая еще до появления шанцинского даосизма, прочно вошла в шанцинский текст, став одним из краеугольных камней его терминологического те-



Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)»

зауруса. Именно такое понимание даосского термина Дун-фан фиксирует, например, известный уже в конце IV в. нарративный источник из Шанцинского книжного собрания — «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань*)³³. Очень похоже, что в том же значении эти понятия мы встречаем и в «Хуан тин цзине», по меньшей мере именно эти значения слов *дун* и *дун-фан* реализуются во фрагментах, разъясняющих особенности методов «Книги Желтого дворика».

Вот почему в практических упражнениях, связанных с созданием зримых образов божеств в области сердца, даосские источники могут называть Дун-фаном именно сердце. В упражнениях же, связанных с созданием образов божеств в области головного мозга, местоположением Дун-фана становился один из отделов верхнего Киноварного поля, локализуемого в голове. Второй случай наиболее характерен для сочинений из Шанцинского книжного собрания. И. Робине считает, что для «Хуан тин цзина» характерен первый вариант — локализация Дун-фана внутри сердца [Robinet, 1993, p. 57]. Данные из «Хуан тин цзина», подтверждающие этот вывод, нам найти не удалось. Однако и опровергать его мы не будем, поскольку наше понимание термина *дун-фан* вполне допускает такую интерпретацию, а даосские источники рассматриваемого периода на нее указывают.

По нашему мнению, в древней даосской традиции Дун-фан, по большому счету, это просто обозначение управляющего центра человеческого организма, потаенного места великих тайнств — и не более. Какой-либо конкретной локализации эта область первоначально не предполагала. Лишь позже, уже с концептуализацией учения Шанцин во второй половине IV в. и появлением Шанцинского книжного собрания понятие Дун-фан, или Комната-пещера, утрачивает свое абстрактное значение — вообще потаенная комната внутри человеческого организма (что можно передать как «Комната-в-пещере») и начинает использоваться в более узком значении, обозначая главным образом один из «дворцов» головного мозга — Дун-фан-гун.

В шанцинских сочинениях Дун-фан считается одним из Девяти дворцов (*цзю гун* 九宮) верхнего Киноварного поля, располагаемого даосскими источниками в центре головного мозга. Для шанцинских сочинений эта область че-

³³ «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань* 紫陽真人內傳). — Нарративный источник из раннего Шанцинского книжного собрания, посвящен деяниям шанцинского подвижника Чжоу Цзы-яна, жизненный путь которого хронологически соотнесен с эпохой Хань. Один из немногих точно датированных шанцинских памятников — он был создан не позднее 399 г. [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14b: 3—4]. В данном сочинении мы и встречаем несколько больших фрагментов, которые объясняют принципиальное для шанцинского учения понятие *дун* 洞 и его вариант *дун-фан* 洞房: «Совершенный говорил: „Пустота в небесах зовется воздушным пространством, пустота в горах зовется пещерой (*дун* 洞), пустота в человеке зовется „комнатой“ (*фан* 房). Пустое пространство в утробе горы — это Дун-тин, Дворик-в-пещере. Пустое пространство в голове человека — это Дун-фан, Комната-пещера. Вот почему Совершенные, поселяясь в небесах, в горах и внутри человека, уходят в [эти] пространства, пустоту объявляющие. И все потому, что и зернышко проса или риса заключает в себе и гору Пэнлай, и [дворец] Шести гармоний“» 真人曰。天無謂之空。山無謂之洞。人無謂之房。山腹中空虛是為洞庭。人頭中空虛是為洞房。是以真人處天處山處人入無間。以 { 禾米 } 米容蓬萊山。包括六合 [ЦЯЧЖ, цз. 1: 12b: 1—7].

ловеческого тела была крайне важна, с ней связан ряд сложных комплексов упражнений визуального характера, при выполнении которых даос, углубляясь в «думанье сердцем», создавал образы духов-божеств либо даже самого себя, входящего в эту таинственную комнату во время визуальных странствий по просторам собственного тела, вместившего все мироздание.

Наконец, еще одно место даосской антропологической топологии, которое поддается прочтению как Желтый дворик, — это область, находящаяся между почек, на что указывали исследователи и раньше [Robinet, 1993, p. 57]. Почки, точно так же как и глаза, являются парным органом и очень легко могут быть представлены как образы двух полярных сил мироздания. Кроме того, почки лежат в той таинственной области человеческого организма, которая отвечает за создание новой жизни — именно в промежутке между ними находятся репродуктивные органы человека. Эта особенность почек была очень рано подмечена древнекитайскими врачевателями, которые стали соотносить правую почку с иньским началом, а левую — с янским, повторяя ту же оценку, которая была дана глазам, а также наделять этот орган функциями, характерными для репродуктивных органов. Учение Желтого дворика, воспринявшее идею о связи почек с креативными началами мира, заострило внимание прежде всего на пространстве между ними, хотя, повторим, важность этой области организма отмечали и врачеватели Древнего Китая. Точка, условно выделяемая между почками в горизонтальной плоскости, стала считаться местом единения бинарных начал. Дальнейший алгоритм такого представления нам уже знаком по предыдущему описанию — единение двух противоположных начал порождает новую жизнь, а новая жизнь требует, чтобы ее «пестовали» (*бао* 保) и чтобы был некто, кто охранит и защитит (*шоу* 守) Дитя (*Ин-эр* 嬰兒). Вот почему в точке, лежащей между почками, пребывает, как говорят некоторые даосские источники, владыка Желтого дворика — он «пестует» и «охраняет» того, кто рождается здесь через слияние *инь* и *ян* [ЮЦПЦ, цз. 11: 31а: 6; цз. 11: 16а: 4—5].



Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (*Ди-и*)»

5.5. Понятие «Желтый дворик» и проблема истолкования даосского текста III—VI вв.

Таким образом в «Хуан тин цзине» Желтый дворик — это, во-первых, центр всего тела — селезенка; во-вторых, центры трех частей человека, рассматриваемого в его космическом измерении, — головной мозг, сердце и опять же селезенка; в-третьих, пространство между парными анатомическими органами; в-четвертых, точка схождения полярных сил мироздания.



Даосский метод «хаотичного слияния
с Владыкой Единственным (Ди-и)»

Разумеется, в учении Желтого дворика все эти интерпретации используются не в равной мере. Для основного текста «Хуан тин цзина» особое значение имеет селезенка как Желтый дворик всего микрокосма. Тем не менее и все остальные интерпретации Желтого дворика этот текст допускает или предполагает. Примеры, подтверждающие этот вывод, находим как в намеках и указаниях, следующих из текста памятника, так и, в еще большей степени, в комментариях к нему, равно как и в даосских сочинениях из Шандинского книжного собрания, развивающих его идеи.

После рассмотрения столь широкого круга возможных мест локализации управляющего центра в антропологическом космосе возникает обоснован-

ный вопрос: «Как же объяснить эту разногласию толкований и какую из интерпретаций следует признать верной?»

Вопрос оправданный с точки зрения дискурсивной логики, но совершенно абсурдный, если исходить из логики даосского текста рассматриваемого периода. Абсурдность его в том, что все указанные места локализации Желтого дворика (а мы ведь указали даже не все) верны. Кроме того, среди них нет ни главного, ни второстепенного. Они все в равной степени соответствуют духу и содержанию даосской антропологической топологии, впервые зафиксированной в источниках III—VI вв. и продолжавшей бытовать и позже в тех даосских и близких к даосизму сочинениях, которые унаследовали эту традицию.

Здесь мы подходим к очень важному выводу, связанному с адекватным пониманием даосского текста периода Шести династий (это не значит, что он неактуален для позднейших даосских источников, но именно для даосских сочинений, появившихся до эпохи Тан, он имеет определяющее значение). Источники однозначно и безусловно указывают, что даосские технические термины, описывающие топологию человеческого организма, являются поливалентными. Поливалентность термина обуславливает возможность его соотнесения с целым набором очень разных областей внутри как антропологического космоса, так и пространственно-временного континуума мироздания. Другими словами, поливалентность даосской технической терминологии связана с широкой вариативностью конкретно-номинативных корреляций, включенных в семантическое поле конкретного термина.

Это значит, что один и тот же термин может подразумевать различные области локализации. Как мы видели на примере понятия «Желтый дворик», это может быть и точка между глазами, и селезенка, и область между почками и т. п.

Заметим, что поливалентность, вообще свойственная словам-номинантам из даосских сочинений периода Шести династий, особенно характерна именно для терминов из области даосской антропологической топологии и «потаенной» космографии.

При этом стоит отметить, что эти слова, несмотря на свою поливалентность, по-прежнему остаются терминами, т. е. имеют конкретное и в общем-то однозначное прочтение. Как это ни парадоксально звучит, но они всегда и во всех контекстах сохраняют одно и то же смысловозначительное значение. Причин этому, по меньшей мере, две:

1) терминами они остаются потому, что регулярно и однозначно указывают на одну и ту же функцию, характеризующую объект номинации;

2) они реализуют свои значения не в описаниях нормальной анатомии или практической космологии, а при описании мира образов, который если и соотносится с топологией человека, окружающего мира или звездного неба, то лишь опосредованно.

Даосская техническая терминология по своей сути функциональна и требует именно функционального понимания. В первую очередь это касается номинаций из области даосской потаенной топографии (крипто топографии) — и человека, и земного пространства, и даже космоса. Это не значит, что даоса не интересует конкретное место расположения того или иного объекта. Отнюдь нет, но местоположение является вторичной характеристикой данного термина, причем характеристикой, которую мы называем ограниченно-вариативной. Под ограниченной вариативностью мы понимаем обязательное существование вариантов локализации такого «топонима», но, с другой стороны, количество этих вариантов обязательно ограничено. Например, понятие Дун-фан может быть локализовано в голове, или в сердце, или же на небесах Нефритовой чистоты, но никогда — в области легких или на Северном пределе (полюсе).

Называя объект, даосский термин прежде всего называет его качество, обозначает функцию, которую выполняет конкретный орган, область или точка. Как справедливо заметила И. Робине, даосская «техническая терминология более указывает на функцию, чем на местоположение» [Robinet, 1993, p. 82]. Первичной спецификацией даосского терминологического аппарата служит именно функция. Хотя мы и указали выше, что в «Хуан тин цзине» Желтый дворик — это чаще всего селезенка, однако такой констатацией мы выражаем отнюдь не идейное содержание памятника, а идеологию его интерпретации. Для самого «Хуан тин цзина», похоже, Желтый дворик — это всегда и во всех случаях центр, в котором сходятся великие силы мироздания. Это могут быть либо безличные силы мира, являющие себя как таковые или в антропоморфном облике, что ближе «Хуан тин цзину», либо олицетворяющие их духи-божества, как чаще всего бывает в сочинениях из Шацзинского книжного собрания. Поскольку упражнения, которые подразумевает «Хуан тин цзин», предполагают, что эти божества собираются в селезенке, постольку для этой группы упражнений она и становится Желтым двориком. При этом, однако,

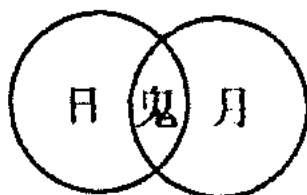
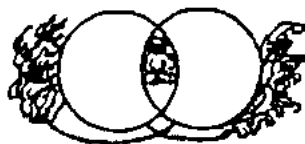


Схема созерцательного упражнения «Рождение янской души»



Даосский метод «хаотичного слияния
с Владыкой Единственным (Ци-и)»

всегда существуют и другие практические упражнения (причем часто — в той же самой даосской традиции), предполагающие визуальное восприятие этих же божеств в другом месте антропологического космоса, например, в потаенных палатах верхнего Киноварного поля. В последнем случае Желтым двориком уже будет одна из центральных областей головного мозга.

Вторая причина поливалентности даосской технической терминологии связана с тем, что даос и даосский текст периода Шести династий описывают мир образов, далеко не всегда соответствующий земному миру и тем образам, в которых воспринимает мир и себя в нем современный человек.

«Внутреннее пространство» собственного тела, которое видит даос силой своего сердца-сознания, совсем не то, что известно хирургу, держащему в руках скальпель. Заметим, что и древнекитайские врачеватели также видели тело человека иначе, чем видит его современный врач в операционной. И если врач оперирует скальпелем, то для врачевателей Древнего Китая таким орудием, типологически сходным, становятся иглы и свечи для акупунктуры и прижигания. Для даоса же роль скальпеля выполняет его сердце-сознание и «взгляд, обращенный внутрь самого себя» (*нэй гуань* 內觀, *нэй ши* 內視), с их помощью даос и направляет в нужное русло жизненные силы своего бытия. Похоже, что «инструмент» очень тесно связан с топологией, причем не топология указывает, каким «инструментом» необходимо воспользоваться, а характер «инструмента» (его острота, глубина проникновения, способ воздействия и т. п.) формирует язык описания топологии объекта исследования.

Даосский мир образов подвижен и вариативен постольку, поскольку повторяет в целом мир, который является живым и динамичным организмом, не знающим остановки в своем движении (точнее, остановку предполагающим, но такая остановка будет означать конец и смерть). Этот мир находится в постоянном движении, а ритм этих движений подчинен закону циклических перемен. Вот почему то, что на рассвете было центром, на закате становится просто востоком, а роль центра уже выполняет запад. Почему так происходит? Прежде всего потому, что при определенной системе отсчета мы можем, и даосские источники это подтверждают, считать центром скопление силы *ян*, а сила *ян* — это прежде всего Солнце. Вот почему в данной системе центр будет определяться положением солнца и в течение дня постоянно менять свое местоположение.

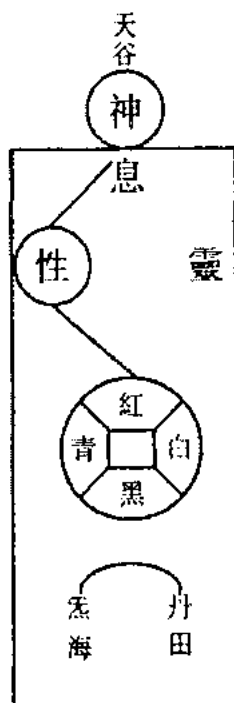
В связи с этим совершенно неразумно искать в реальной анатомии человека однозначную и «единственно правильную» аналогию даосским понятиям «Желтый дворик» или, например, «Врата судьбы» (*Мин-мэнь* 命門). Конечно, их можно соотнести с той или иной областью человеческого организма, но локализация будет различаться в зависимости от того, в какого рода упражнениях

совершенствуется даос и даже — в какое время года, суток или в какой сезон он это делает, какую цель преследует и какой конкретный результат хочет получить. Если же подобную вариативность мы не наблюдаем, значит, очень вероятно, перед нами не даосское сочинение, по крайней мере не источник, который отражает учение ранних школ организованного даосизма.

Как справедливо и очень точно заметила Изабель Робине, в шанцинских сочинениях периода Шести династий «любой технический термин имеет целую систему значений и принимает частное значение только в рамках конкретных контекстов» [Robinet, 1993, p. 82].

Говоря о функционализме даосской технической терминологии, следует иметь в виду еще одно обстоятельство, указанное И. Робине. Функции конкретных областей и внутренних органов человека, которые даос видит своим внутренним взором, далеко не всегда совпадают с пониманием этих функций европейской медициной. Например, и в китайской традиции врачевания, и в даосизме рассматриваемого периода обычно «почки считаются источником как детородного семени, так и живительного дыхания-ци. Видимые (современному хирургу. — С. Ф.) органы, связанные с выработкой семени и организацией процесса дыхания (половые органы и легкие) таковыми вряд ли могут восприниматься даосами. Это константа даосизма — ценить только сокрытое начало. Так, например, именно день зимнего солнцестояния объявляет о возрождении, а отнюдь не первый день весны» [Robinet, 1993, p. 82]. Это наблюдение И. Робине, вместе с нашим собственным опытом прочтения «Хуан тин цзина», позволяет сформировать еще один вывод практического характера: при анализе даосских терминов и выражений, описывающих «внутреннее пространство» человека, безоговорочное использование терминологического тезауруса реальной анатомии или современной физиологии далеко не всегда приводит к выводам, адекватным содержанию китайского оригинала.

內觀圖



Схематическое описание методики «внутреннего зренья»

5.6. Шэнь-мины, Чудесные-светоносные

В комментарии на «внешний» вариант «Книги Желтого дворика» есть примечательная фраза: «И Пять хранилищ, и Шесть амбаров — правители Шэнь-минов, духов-божеств Светоносных» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 8]³⁴. Здесь мы сталкиваемся с очень характерным понятием — Шэнь-мин, Чудесные-светоносные, которое передано в нашем переводе выражением «Светоносные ду-

³⁴ ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 8: 五藏六府。神明之主。

хи-божества». Это понятие очень характерно для даосских письменных памятников периода Шести династий, мы встречаем его как в учении Желтого дворика, так и в сочинениях традиции Шанцин.

Выражение Шэнь-мин 神明 буквально значит 'душа сияет'. В даосском тексте III—VI вв. в номинативной функции его можно условно перевести как Чудесные-светоносные. Это понятие является центральным в учении Желтого дворика и указывает на «внутренних» божеств человека. В теле каждого пребывают божества, обозначаемые в даосском тексте понятием *шэнь* 神. Одна из целей, преследуемых даосами, практически постигавшими учение Желтого дворика, — сделать эти души светящимися, тогда их свет наполнит человека изнутри. Это, во-первых, даст возможность обозревать свои Пять внутренних органов; во-вторых, их удивительный свет, изливаясь вовне, достигнет небес и вызовет ответный отклик Высших сил, который, в конечном счете, и приведет к обретению даосским подвижником долгой жизни и чудесных качеств. «Книга-основа о внутреннем зрении, [по традиции] Высочайшего Старого владыки» (*Тай-шан Лао-цзюнь нэй гуань цзин* 太上老君內觀經), созданная значительно позже «Хуан тин цзина», но в определенных аспектах близкая к его идеологии, указывает: «Что касается Дао... когда оно пребывает в теле человека, тогда превращается в Шэнь-мина; это то, что зовется сердцем» [ЮЦЦЦ, цз. 17: 4а: 2]³⁵. И далее тот же источник говорит: «Если Дао придет и поселится в тебе, тогда Шэнь-мины будут хранить [твое] тело. Если же Шэнь-мины будут хранить [твое] тело, тогда ты будешь жить и не умрешь» [ЮЦЦЦ, цз. 17: 5а: 1]³⁶.

Шэнь-мины постоянно не пребывают в человеческом теле, поэтому существует целая серия созерцательных упражнений, направленных на то, чтобы «поселить» и «закрепить» этих светоносных божеств в своем «внутреннем пространстве». Вот почему, например, в одном из заклинаний, которое направляет небесам даосский подвижник, он просит у высшего небесного божества: «Сделай так, чтобы мои Шэнь-мины постоянно существовали вместе с телом [моим]» [ЧГ, цз. 10: 21а: 7]³⁷.

Шэнь-мины связаны как с Пятью внутренними органами (*у-цзан*), так и с глазами. Например, в даосском сочинении «Пять заповедей-предписаний, которые разъяснял Лао-цзюнь» (*Лао-цзюнь шо у-цзе*), читаем:

Пятерица — [с ее помощью] надежно контролируют все дурное. На Небе, например, есть пять эссенций (*цзин*), с их помощью [Небо] управляет всеми душами небесными. На [земле] есть Пять стихий (*у-син*), с их помощью земля управляет всеми живыми существами. В человеке есть Пять внутренних органов (*у-цзан*), с их помощью [человек] управляет Шэнь-минами [ЮЦЦЦ, цз. 39: 14b: 7—8]³⁸.

В даосском «Наставлении о том, как помыслить [сердцем] духов-божеств» (*Си шэнь цзюэ* 思神訣) читаем:

Солнце — это янская душа Небес. Луна же — это иньская душа Земли. Называют их Шэнь-минами, Чудесными-светоносными. Что до человека, то в нем

³⁵ ЮЦЦЦ, цз. 17: 4а: 2: 道者...在人之身。則爲神明。所謂心也。

³⁶ ЮЦЦЦ, цз. 17: 5а: 1: 道自來居。則神明存身。神明存身。則生不亡也。

³⁷ ЧГ, цз. 10: 21а: 7: 令我神明。與形常存。

³⁸ ЮЦЦЦ, цз. 39: 14b: 7—8: 五者攝一切惡。猶天有五精。以攝萬靈。地有五行。以攝群生。人有五藏以攝神明。

левый глаз является Солнцем, а правый — Луной. Глаза человека — это зала для Шэнь-минов [ЮЦЦЦ, цз. 55: 2b: 7—8]³⁹.

Шэнь-мины — важнейшие божества, от которых зависят жизнь, состояние и развитие как микрокосма, так и всего мироздания в целом:

Во всем есть [свои] Шэнь-мины. Небо и Земля с их помощью выполняют свое предназначение, Небо с их помощью движется [надлежащим образом], Земля с их помощью пребывает в [должном] покое, а Человек благодаря им получает жизнь. Все — [и Небо, и Земля, и Человек] — опираются на своих Шэнь-минов [ЮЦЦЦ, цз. 55: 2a: 7—8]⁴⁰.

Кроме того, что касается человека, то в нем Шэнь-мины живут везде, хотя и связаны в первую очередь с Пятью внутренними органами и глазами: «Все важнейшие места-сочленения в теле человека, все четыре его конечности — это покои, в которых живут Шэнь-мины» [ЮЦЦЦ, цз. 93: 6b: 5]⁴¹.

Зависят же Шэнь-мины в первую очередь от космической силы Дао или изначального *ци*, которое создает мир. «Когда живое Дао входит в живот, тогда все Шэнь-мины будут [в тебе] сохранены» [УШБЯ, цз. 37: 3a: 5]⁴².

5.7. Внутреннее зрение

Основной способ освоения собственного «внутреннего пространства», равно как и актуализации жизненных сил антропологического космоса, о котором говорит «Хуан тин цзин», это *нэй гуань* 內觀 или *нэй ши* 內視 'внутреннее зрение'⁴³. На важность для учения Желтого дворика «внутреннего зрения»

³⁹ ЮЦЦЦ, цз. 55: 2b: 7—8: 日者天之魂。月者地之魄。謂之神明。人則左目為日。右目為月。目者神明之堂也。

⁴⁰ ЮЦЦЦ, цз. 55: 2a: 7—8: 各有神明。即天地之至用也。而天以之動。地以之靜。人以之生。皆賴其神明也。

⁴¹ ЮЦЦЦ, цз. 93: 6b: 5: 百關四肢。皆神明所居。

⁴² УШБЯ, цз. 37: 3a: 5: 生道人腹。神明皆存。

⁴³ Основной текст «Хуан тин цзина» использует лишь выражение *нэй ши*, однако комментаторская традиция, равно как и другие даосские источники вплоть до Тан включительно, в равной мере прибегают к понятиям то *нэй гуань* 內觀, то *нэй ши* 內視, причем, по нашим оценкам, используют их в одних и тех же контекстах и в очень близком значении. Отсутствие же выражения *нэй гуан* в основном корпусе памятника отнюдь не указывает на отсутствие в нем концепции «внутреннего зрения». Эта концепция выражается в «Хуан тин цзине» иными лексическими единицами, которые, впрочем, абсолютно точно передают значение *нэй гуань* (букв.: 'обратить взор внутрь [самого себя]'). Например, в 22-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» это значение передается выражением *дун дэ ши цзянь...* 洞得視見 'в пещерах [тела своего] ты сможешь обозреть и увидеть...' [ЮЦЦЦ, цз. 11: 52a: 9], а в 35-й главе — с помощью глагола «видеть», *цзянь* («Если повинись в [обители] Великого мрака, то [сможешь] увидеть собственное тело» 伏於太陰見我形 [ЮЦЦЦ, цз. 12: 23b: 8]). Лексические единицы, которые используются в процитированных фрагментах, в даосских сочинениях III—VI вв. устойчиво соотносятся с антропологическим космосом: *дун* 洞 указывает на потаенные «пещеры» внутри человека, а *син* 形 — на то, что сокрыто у человека внутри, но не скелет, а скорее внутренние органы в целом, «все то, что внутри живота находится» (*фу-нэй* 腹內).

芝精月



Чудесные грибы
«Лунная эссенция»

- указывает, например, предисловие к данному памятнику, датированное эпохой Тан. В предисловии сказано, что рецитация «Книги Желтого дворика» как раз и ведет к появлению у даосского последователя способности к «внутреннему зрению» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 3b: 6]. Эта же особенность «Хуан тин цзина» подчеркнута и далее [ЮЦЦЦ, цз. 12: 3a: 1; цз. 12: 24b: 2].

Тема «внутреннего зрения» представляется нам одной из главных в «Хуан тин цзине», по меньшей мере — в его «внутреннем» варианте. Как думается, в этом источнике потому так подробно описаны важнейшие внутренние органы человека (Пять хранилищ и желчный пузырь), что именно их должен был в первую очередь научиться видеть даос. И именно этому — технике созерцания самого себя — посвящена, по большому счету, «Книга Желтого дворика».

Помимо указанных шести внутренних органов, образному изображению которых «Хуан тин цзин» уделяет особое внимание, в памятнике мы также находим описания 13 «внутренних» божеств. Шесть из них соотносятся с внутренними органами — Пятью хранилищами и желчным пузырем, а остальные семь — с лицом.

Пожоже, что это и есть тот путь, который должен был пройти своим взором даос, приступающий к визуальному освоению собственного «внутреннего ландшафта». Через рецитацию «Хуан тин цзина» и выполнение соответствующих упражнений он вырабатывал у себя способность к «внутреннему зрению».

Как указывает «Хуан тин цзин», такое «зрение» приносит несомненную пользу. Если должным образом (т. е. правильно) увидеть свои внутренние органы и духов-божеств, их населяющих, если их «обыгнать» (*цунь чэн*) и «собрать вместе» (*цзюй хуэй* 聚會), то можно стать чудесным *сянем*, что неоднократно подчеркивает текст этого памятника и на чем заостряют внимание позднейшие даосские сочинения, развивающие или разъясняющие его идеи.

Способность к «внутреннему зрению» обусловлена несколькими обстоятельствами. Первое, что должен сделать даос для обретения такого умения, это заставить свои внутренние органы испускать свет, сиять. Именно так объясняет способность к «внутреннему зрению» предисловие к «Хуан тин цзину». Если же внутренние органы озарены сиянием, тогда, во-первых, можно заглянуть внутрь себя и увидеть свой «внутренний ландшафт»; во-вторых, только в сияющие внутренние органы поселяются божества.

Для того чтобы внутри человека все было озарено светом, существует ряд вспомогательных упражнений. Есть много методов, ведущих к «сиянию» «внутреннего ландшафта» человека. Во-первых, это методы фармакологического и диетологического характера. Во-вторых, это особые дыхательные упражнения, сопровождаемые созданием конкретных визуальных образов.

Что касается первой группы методов, то среди них можно упомянуть прием особых трав и корней, «заставляющих» светиться внутренние органы.

Этой же цели служит и прием особой пищи, заключающей в себе сокрытый свет. По законам симпатической магии пища, излучающая свет, заставляет сиять и те органы, в которые она попадает или с которыми она соприкасается. Видимо, по этой причине мы довольно часто можем встретить рассказы о даосах, «принимающих в пищу» (*фу* 服) солнечные лучи (*жи гуан* 日光), лунную эссенцию (*юэ цзин* 月精), лунный свет (*юэ гуан* 月光) или даже, как указывает И. Робине, мороз и звездные испарения [Robinet, 1993, p. 60].

Райские уголки, в которые даосы совершают свои странствия, также богаты чудодейственной пищей. Плоды деревьев в этих местах способны озарить сиянием внутренние органы. Теми же свойствами обладает и волшебная вода из источников под этими деревьями. Другие даосские упражнения предполагают визуальное восприятие божеств, спускающихся с небес и дарующих даосу волшебный нефритовый напиток (*юй цзян* 玉漿), даже один глоток которого заставляет человеческий организм засиять изнутри [Robinet, 1993, p. 61].

Эти примеры, за исключением последнего, И. Робине приводит, анализируя старый памятник китайской культуры — «Ле-сянь чжуань» 列仙傳 («Жизнеописание *сяней* — небожителей») ⁴⁴. Включая очень характерные для даосизма понятия и сюжеты, это сочинение все же отражает не столько даосское мировидение, сколько представления о даосах, сложившиеся и закрепившиеся в китайском обществе того времени. В даосском организованном движении III—VI вв. основной путь к освоению способности к «внутреннему зрению» был иным. Диетология или фармакология не вели к обретению ранга *сяня*, для этого нужно было прежде всего научиться «обращать свой взор внутрь себя» (*нэй гуань*, *нэй ши*), занимаясь созерцательными упражнениями. Именно этому и учил «Хуан тин цзин». Шандинские же сочинения, во многом впитавшие идеи «Книги Желтого дворика», были предназначены для тех, кто уже обрел способность к «внутреннему зрению» и мог всецело посвятить себя восхождению на высшие ступени Дао-Пути.

Именно «внутреннее зрение» становится в организованном даосизме периода Шести династий важнейшим путем совершенствования на стезе Дао, методологической основой тех упражнений, которые содержат сочинения из Шанцинского книжного собрания.

В даосском организованном движении III—IV вв. «Хуан тин цзин» был, похоже, первым учебником для тех, кто хотел стать *сянем*. Эта книга научала даосского последователя практическим навыкам в создании устойчивых визуальных образов собственного «внутреннего ландшафта», а эти навыки являлись основой дальнейшего духовного совершенствования на стезе высшего Дао-Пути.

⁴⁴ Исследованием и переводом сочинения «Ле-сянь чжуань» плодотворно занимался М. Кальтенмарк [Kaltenmark, 1987].

Глава VI

ДАОССКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КОСМОСА

6.1. Базовая структура антропологического космоса в «Хуан тин цзине»

Одна из главных структур антропологического космоса, выделяемая «Хуан тин цзином», — это система внутренних органов. Последние представлены во многих фрагментах «Хуан тин цзина», в одних его главах они упоминаются лишь вскользь, в других — являются главным предметом описания. Например, 7-я и 8-я главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» посвящены важнейшей для этого памятника группе из 13 «внутренних» божеств человека, связанных с его организмом. В 7-й главе представлены семь божеств, соотносящихся с лицом, а в 8-й главе — шесть божеств, соотносящихся с группой внутренних органов, называемой Пять хранилищ (*у-цзан*), к ним добавлен еще и дух-божество желчного пузыря. Все они имеют антропоморфный облик и выглядят, как периодически указывает «Хуан тин цзин», «словно юные отроки», которые «лицом подобны младенцам». Обычно они носят царские одеяния из парчи, цветного шелка или легкого газа. «Хуан тин цзин» нередко называет и их чудесные атрибуты, свидетельствующие об избранности и высоком положении в мире *сяней*-небожителей, — колокольчики из расплавленного золота (*лю цзинь чжи лин* 流金之鈴), формулы-амулеты с изображением тигра (*ху фу* 虎符) и т. п.

В структурном виде фрагменты, посвященные внутренним органам, распределяются во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» следующим образом (табл. 3):

Таблица 3

Внутренние органы в «Книге Желтого дворика»

№ п/п	Внутренний орган	Номер главы «внутреннего» варианта	
		основная глава	другие главы
1	Легкие 肺 (<i>фэй</i>)	9	34
2	Сердце 心 (<i>синь</i>)	10	31
3	Печень 肝 (<i>гань</i>)	11	33
4	Почки 腎 (<i>шэнь</i>)	12	32
5	Селезенка 脾 (<i>пи</i>)	13	15
6	Желчный пузырь 膽 (<i>дань</i>)	14	

В предыдущих разделах мы уже говорили, что «Хуан тин цзин» глубоко развивает те идеи и представления, которые впервые в концептуальном виде появились задолго до организованных даосских школ периода Шести династий. Истоки представлений о внутренних органах, которые мы находим в «Книге Желтого дворика», также тесно связаны с предшествующим этапом развития китайской культуры. Прежде всего они близки концепциям древних врачей Китая, отраженным в медицинском трактате ханьской эпохи «Книга Желтого императора о внутреннем» (*Хуан-ди нэй цзин*), а также в философском сочинении энциклопедического характера, созданном в тот же период, — «Хуайнань-цзы». Другой этап развития этих представлений отражает одно из самых ранних известных даосскому религиозному движению сочинений — «Тай пин цзин», а также комментарий Хэшан-гуна на «Дао дэ цзин». Кроме того, некоторые специфические представления о внутренних органах, характерные для «Книги Желтого дворика», отражены и в памятнике, созданном представителями светской культуры, но по своему идейному содержанию очень близком к терминологии даосского текста — «Лянь чжуань».

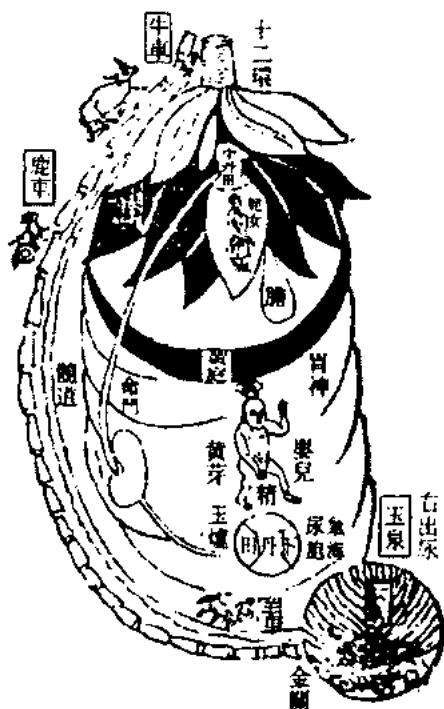


Внутренние органы: вид слева

6.2. Связь «Хуан тин цзина» с сочинениями врачей Древнего Китая

Важнейшее место в антропологической топологии «Хуан тин цзина» занимают пять внутренних органов человеческого организма — сердце, легкие, почки, селезенка и печень. Эти пять органов памятники китайской культуры обозначают понятием *у-цзан*. Примечательно, что в даосских сочинениях периода Шести династий иероглиф *цзан* писали без ключа «мясо», и он буквально означал «хранилище». Похоже, что выражение *у-цзан*, используемое для обозначения внутренних органов человека, действительно понималось как обозначение важнейших хранилищ, кладовых человека. Опираясь на традицию, мы также будем передавать китайское выражение *у-цзан* как Пять хранилищ¹.

¹ В даосских сочинениях последующего времени, равно как и в источниках медицинского характера, иероглиф *цзан* 藏 записывается уже с ключом «мясо» 臟 и означает «внутренний орган» [БКСР, т. 4, с. 268].



Внутренние органы: вид справа

тонкий кишечник, мочевой пузырь и специфический орган под названием Сань-цзяо («три соединительные трубки», «Три обогревателя»), европейской медицине неизвестный. Органы, составляющие группу Шесть амбаров, считались янскими, воплощающими (опять же в статике, т. е. в качестве теоретической модели) мировую силу *ян*.

Эта концепция является базовой, конституирующей для «Книги Желтого императора о внутреннем» (*Хуан-ди нэй цзин*), древнейшего из дошедших до нашего времени памятников древнекитайской медицины. Один из фрагментов «Хуан-ди нэй цзин» так излагает эту концепцию:

Ведь если речь идет о силах *инь* и *ян* в человеке, тогда «то, что снаружи» — это *ян*, «то, что внутри» — это *инь*. Если говорить о *инь* и *ян* применительно к телу человека, тогда янской будет считаться [сторона] спины, а иньской — [сторона] живота. Если же говорить о силах *инь* и *ян* во внутренних органах, которые в теле человека находятся и именуются «хранилищами» и «амбарами», тогда хранилища (*цзан*) — это органы *инь*, а амбары (*фу*) — это органы *ян*. Пять хранилищ (*у-цзан*) — печень, сердце, селезенка, легкие и почки — это *инь*. Шесть амбаров (*лю-фу*) — желчный пузырь, желудок, толстый кишечник, тонкий кишечник, мочевой пузырь и Сань-цзяо — это *ян* [ХДНЦ, Су вэнь, гл. 4]².

² ХДНЦ, Су вэнь, гл. 4, «Истинные разъяснения из Золотого ларца»: 金匱真言論篇第四: 夫言人之陰陽, 則外為陽, 內為陰。言人身之陰陽, 則背為陽, 腹為陰。言人身之臟腑中陰陽, 則臟者為陰, 腑者為陽。肝心脾肺腎五臟皆為陰, 膽胃大腸小腸膀胱三焦六腑皆為陽。

Эту же систему находим и в «Хуан тин цзине». В данном памятнике она также относится к категории основополагающих, поскольку является базовой для описаний внутренней топографии человека, на ней же основываются специфические для учения Желтого дворика представления о внутренних органах, их характере и функциях, а также о методах их «пестования», т. е. о практических способах приведения их в гармоничное, сбалансированное состояние. Примечательно, что «Хуан тин цзин» повторяет эту систему древнекитайских врачевателей эксплицитно и в очень точной терминологии, что, по нашему мнению, свидетельствует в пользу его генетического родства с китайской наукой врачевания. «Книга Желтого дворика» использует те же понятия «Пять хранилищ» и «Шесть амбаров», а контекст, равно как и комментаторская традиция, не дает оснований усомниться в их сходности с концептуальным содержанием «Хуан-ди нэй цзина». Например, в 8-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» читаем:

Шесть амбаров и Пять хранилищ —
наичистейшее и для тела [всего], и для духов [его].
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 7]³

В 12-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», посвященной почкам, также находим указание на ту же систему представлений:

Дворцы, что управую почек зовутся, —
округлость башен в сокровенно-глубоком.
Отрок там пребывает —
глубинный Верхний сокровенный.
И Шестью амбарами он правит,
и ключом у Девяти ручьев.
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 30а: 8, 30b: 1, 30b: 4]⁴

В других фрагментах «Хуан тин цзин» (главы 31 и 35 «внутреннего» варианта) также указывает на эту основополагающую топографическую схему человеческого организма при разъяснении специфических даосских представлений:

Сердце — телу всему образец
и Пяти хранилищам царь.
[ЮЦЦЦ, цз. 12:14b: 6]

Закрой, завали Врата судьбы
и град Нефритовый стереги.
Когда божества, окружив [тебя], награду вручат,
тогда и долгая жизнь еще дольше станет.
Значит же это вот что —
Селезенка воздвигла Срединный дворец
и в нем поселилась,

³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 7: 六腑五藏神體精。

⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 30а: 8, 30b: 1, 30b: 4: 腎部之宮玄闕圓。中有童子冥上玄。主諸六府九液源。В последнем фрагменте предложенного перевода автор этих строк не смог удержаться от того, чтобы не отойти от точного прочтения текста и вместо выражения «девять соков» (цзю е 九液), фигурирующего в источнике, использовал в переводе «Девять ручьев».

а в Пяти хранилищах и в Шести амбарах

Чудесные-светоносные правят.

[ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 8, 22a: 2, 4, 6]⁵

В еще большей степени на сходность концепции внутренних органов «Хуан тин цзина» с «Хуан-ди нэй цзином» указывает комментаторская традиция Желтого дворика. При разьяснении 12-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» У Чэн-цзы, например, связывает Пять хранилищ и Шесть амбаров не только с «соками» (е 液) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 5], т. е. с жидкостными секретами организма, но и со «ста кровеносными каналами» (бай май 百脈) и «девятью отверстиями» (цзю цяо 九竅) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 6]. Все перечисленные выражения входят в терминологический тезаурус «Книги Желтого императора о внутреннем»⁶.

В комментариях к 8-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы встречаем объяснение понятий у-цзан (Пять хранилищ) и лю-фу (Шесть амбаров) как производных от мировых начал инь и ян, Неба и Земли также с использованием очень характерных концепций древнекитайской натурфилософии, активно применяемых в терапевтической теории — «следовать законам образов» (фа сянь 法象), «вместе с Небом и Землей следовать за инь и ян» (тун тянь ди шунь инь ян 同天地順陰陽) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25a: 1—2]⁷.

⁵ ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 8; 22a: 2, 4, 6: 閉塞命門保玉都。萬神方昨壽有餘。是謂脾建在中宮。五藏六腑神明主。 При переводе вторая фраза допускает ряд вариантов, связанных со словом цзо 昨, основное значение которого — 'жертвенное мясо'. Производный от него вариант, фиксируемый как китайскими словарями [Цзяньмин гу хань-юй цзыдянь, с. 982], так и источниками (например: Цзо чжуань, Инь-гун 隱公, 8-й год [СШУЦ]), — глагол «даровать», «давать в качестве награды». У Чэн-цзы толкует слово цзо через бао — 'ответное благодеяние', 'благодарственная отплата' 昨報也 [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22a: 3]. Лян Цю-цзы объясняет его похожим образом — через выражение «все небесные божества счастье ниспосылают» 众灵降福 [СЧШЦ, цз. 57: 15b: 8]. Это дало нам основание для перевода его глаголом 'наградить в ответ'. Используемое во фразе слово фан 方 (здесь: 'сторона света') мы воспринимаем в контексте стандартного для памятников Шанцин упражнения, связанного с визуализацией божеств пяти пространственных направлений. Перед тем как приступить к основному упражнению, даос должен был представить божеств-охранителей и расположить их вокруг себя — тем самым он «создавал» вокруг особое пространство, закрытое от дурного влияния. Это предварительное упражнение, характерное для сочинений Шанцин и во многих аспектах близкое учению Желтого дворика, и объясняет наше понимание слова фан как 'сторона света' в контексте данной фразы — духи-божества «располагаются по всем сторонам света». Отметим также, что слово цзо 昨 можно понять и в смысле 'тронное место', 'престол', что также фиксируют источники (например, «Сюнь-цзы», глава «Ай-гун» 哀公: [ЦЦЦЧ, Сюнь-цзы, Ай-гун, с. 0356]).

Особого внимания заслуживает третья фраза данного фрагмента — прежде всего тем, что ее ритмическая характеристика, структура и, видимо, рифма несколько отличаются от текста «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина». По стилистике она напоминает скорее глоссу комментатора, но, тем не менее, входит в основной текст памятника. То же можно сказать и о некоторых других фрагментах 35-й главы «Хуан тин цзина», что позволяет выдвинуть предположение о ее более позднем происхождении или, по меньшей мере, требует особого ее исследования на предмет интерполяции.

⁶ См., например: [ХДНЦ, Лин шу, гл. 36, 五癰津液別; гл. 1, 九鍼; гл. 10, 經脈; гл. 71, 邪客].

⁷ Эта же концепция является, похоже, основополагающей и для «Хуан-ди нэй цзина», указания на нее мы встречаем в тексте трактата постоянно, см., например: [ХДНЦ, Лин шу, гл. 40, 陰陽清濁; гл. 5, 根結; гл. 28, 口問; гл. 29, 師傳].

В комментарии к 10-й главе «Хуан тин цзина» соки Пяти хранилищ (*у-цзан чжи е* 五藏之液) соотносятся со «вкусами» (*вэй* 味) Пяти стихий (*у-син чжи вэй* 五行之味) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 2]. Это — также одна из специфических тем и китайской классической философии, и древнекитайской науки врачевания, в которой Пять стихий, создавая устойчивые ассоциативные ряды, соотносятся не только с пространственными направлениями, чудесными животными или конкретным цветом, но также и с определенным «вкусом» (*вэй*), что мы встречаем в «Хуан-ди нэй цзин» постоянно⁸. Это представление стало весьма значимым в теоретических построениях «Книги Желтого императора о внутреннем». В «Хуан-ди нэй цзин» «вкус» (*вэй*) превращается в устойчивый термин, с помощью которого объясняются принципы функционирования организма, а также диагностируется его состояние — нормальное или болезненное. На включенность «вкуса» (*вэй*) в ассоциативный ряд Пяти стихий указывает и «Хуайнань-цзы» [Хуайнань-цзы, 2004, гл. 4, с. 82].

Ряд глосс Лян Цю-цзы к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзина» вполне можно принять, если не знать источник цитирования, за комментарий к классическим памятникам китайской науки врачевания. Например, в комментарии к уже упомянутой фразе из 8-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 7] читаем:

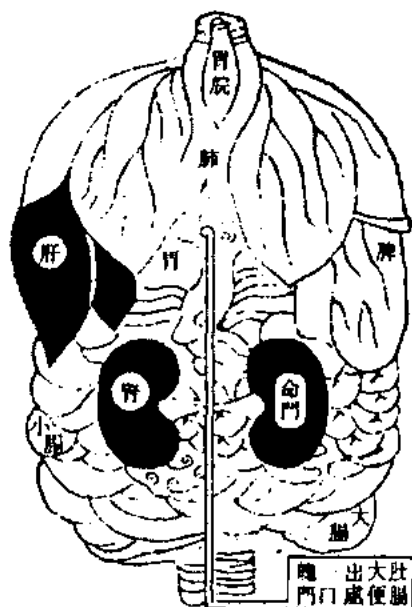
Что касается человека всего в целостности взятого, то единство его разрушать никак нельзя. Вот почему [«Хуан тин цзин»] говорит: «...наичистейшее и для тела, и для духа». Сердце, печень, легкие, почки и селезенка — это Пять хранилищ (*у-цзан*). Желчный пузырь, желудок, толстый и тонкий кишечник, мочевой пузырь и Сань-цзяо — это Шесть амбаров (*лю-фу*). То, что в *Хуан тин цзине* называется [словом] *фу-амбар* — это то же, что в выражении «город и его казенные склады» (*фу и*) обозначается как «казенные склады», его значение — то [место], куда препровождаются для хранения ценные вещи. Вот почему [«Хуан тин цзин»] и говорит [про них] — амбары.

Что касается хранилищ *цзан*, то каждое из них отличается своей природой-свойствами. Все вместе они хранят [эти свойства] в человеке, а потому их и называют Хранилищами.



Внутренние органы: вид спереди

⁸ «Хуан-ди нэй цзин» включает ряд глав, посвященных проблеме соответствия одного из «вкусов» Пяти стихий и состоянию внутренних органов. Введение в эту теорию, похоже, представлено в 11-й главе памятника [ХДНЦ, Лин шу, гл. 11, 經別], а системное описание — в главе 78 [ХДНЦ, Лин шу, гл. 78, 九鍼].



Внутренние органы: вид сзади

Что до объяснений органа Сань-цзяо, то их слишком много... Видимо, Сань-цзяо — это то, что находится в соединительных протоках (букв.: «трубках») и лежит над тремя хранилищами — сердцем, печенью и легкими. В «Книге [из] Срединного желтого» сказано: «В начале легких (букв.: „в голове легких“) лежит Сань-цзяо». Эта книга, должно быть, и указывает на то место, которое занимает этот орган [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 8—24b: 3]⁹.

Обратим внимание, что перед нами текст не медика, а комментатора-даоса. Тем не менее, объясняя учение Желтого двора, автор очень легко переходит к языку, терминологии и образам, которые характерны прежде всего для китайской науки врачевания. Далее в своих объяснениях Лян Цю-цзы также регулярно обращается к терминологии и стилистике, которые характерны для классических памятников китайской

медицины. Это сходство можно объяснить двояким образом:

— либо даосские сочинения и памятники китайской традиционной медицины имеют единый исток и, соответственно, представляют собой два русла единой традиции;

— либо, если это все же две разные традиции, в какой-то период своей истории они испытали очень сильное взаимное влияние.

Утвердительно ответить ни на первый, ни на второй вопрос мы не можем, потому что эта проблема не только не исследована, но, пожалуй, и не была поставлена из-за очень слабого знания как медицинских сочинений, так и работ, созданных в ранних даосских организованных школах. Традиционная полемика об истоках даосизма вплоть до недавнего времени велась исключительно через призму оценок «Дао дэ цзина», что значительно обедняло полученные результаты. Как нам представляется, влияние «Дао дэ цзина» на идейное содержание «Книги Желтого двора», равно как и на идеологию сочинений из Шанцинского книжного собрания, не идет ни в какое сравнение с влиянием идей и представлений из медицинских трактатов или литературного собрания «Чу цы» («Чуские строфы»). Приведенные данные позволяют заключить, что между учением Желтого двора и идейно-теоретическим содержанием ранних источников медицинского характера существует немало точек соприкосновения. Данный вывод подтверждает дальнейший анализ «Книги Желтого двора».

⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 8—24b: 3: 資係一身。廢一不可。故曰神體精。心肝肺腎脾爲五藏。膽胃大腸小腸膀胱三焦爲六府。所言府者。猶府邑之府。取中受物之義。故曰府也。藏者各是一質。共藏於身。謂之藏也。言三焦者多矣... 蓋心肝肺三藏之上。係管之中爲三焦。中黃經云。肺首爲三焦。當指其所也。

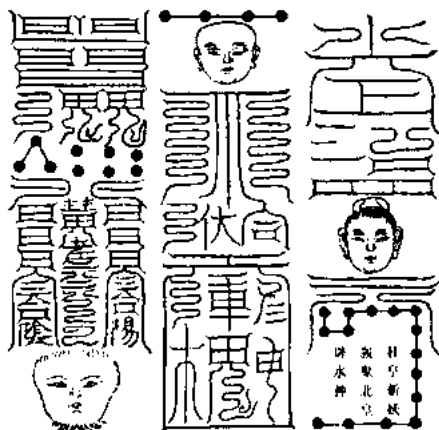
Например, в комментарии к 21-й главе «Хуан тин цзина» классическая концепция Пяти хранилищ и Шести амбаров используется уже при объяснении характерной терминологии «Хуан тин цзина» — понятий *чан гу* 長谷 'Длинная долина' и *сюань сян* 玄鄉 'Сокровенная волость' [ЮЦЦЦ, цз. 11: 49b: 5]¹⁰. Отметим, что эти выражения хотя и не встречаются в трактате «Хуан-ди нэй цзин», однако тем или иным образом с ним соотносятся. Например, понятие *гу* 'долина' является для «Хуан-ди нэй цзина» довольно регулярным, так же как и выражение «дыхание-ци из долины» (*гу ци* 谷氣)¹¹. Отметим, что «Хуан-ди нэй цзин» знает и понятие «Большая долина» (*да гу* 大谷)¹².

Таким образом, мы имеем право заключить, что и для текста «Книги Желтого двора», и для комментаторов этого сочинения концепция Пяти хранилищ и Шести амбаров, впервые концептуально сформулированная в работах древнекитайских врачей, была важнейшей субстратной схемой, на которой они строили свои теоретические выводы и практические методы.

Помимо контекстов, сближающих «Хуан тин цзин» с наукой врачевания, мы не менее часто встречаем и пассажи, которые несут на себе явную печать специфического даосского мировидения. Оценивая их, мы не можем не признать, что учение Желтого двора имеет и существенные отличия от концепций древнекитайских врачей. Например, концепция Пяти хранилищ регулярно используется в «Хуан тин цзине» при описании даосских методов, основанных на технике визуального восприятия своего «внутреннего ландшафта», о чем, кажется, китайские классические трактаты по медицине ничего не говорят. Рассмотрим, например, указанный фрагмент из предисловия У Чэн-цзы:

Следует совершить очистительный ритуал в течение 90 дней и прочесть нараспев [Хуан тин цзин] десять тысяч раз.

Здесь говорится о том, что прежде всего совершают девяностодневный очистительный ритуал, а уж затем переходят к речитации Книги. К тому же это не означает, что очищение в течение 90 дней приведет к тому, что ты тут же смо-



Формулы-амулета,
останавливающие чуму и мор

¹⁰ В концепции Желтого двора образное выражение «Длинная долина» обозначает нос, а «Сокровенная волость» — почки: 長谷鼻也。玄鄉腎也 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 49b: 5].

¹¹ Гу ци 谷氣 'дыхание-ци из долины'. — Это выражение встречается в «Книге Желтого императора о внутреннем» неоднократно, см., например: 黃帝曰。願聞谷氣有五味 [ХДНЦ, Лин шу, гл. 56, 五味]; 真氣者。所受於天。與谷氣并而充身也 [ХДНЦ, Лин шу, гл. 75, 刺節真邪]. Правда, в выражениях такого рода знак *гу* 谷 'долина' нередко используется вместо омонимичного иероглифа *гу* 穀 'хлеба', 'злаки'.

¹² Да гу 'Большая долина'. — Это выражение встречается в главе, посвященной Пяти внутренним органам: 人有六谷十二分。小溪三百五十四名 [ХДНЦ, Су вэнь, гл. 10, 五藏生成].



Даос созерцает двух божеств желудка

исполнишь десять тысяч [чтений], тогда и случится само собой, что в пещерах таинственных наблюдать ты будешь *гуев* и *изней*, [что тело твоё наполняют]. Взгляд в себя обратив, осмотришь кишки и желудок и сможешь увидеть Пять внутренних органов главных. И в тот же час явятся — непременно — и Совершенные Желтого дворика¹³, и девы нефритовые из Дун-хуа, и обучат они тебя

жешь прочесть [эту Книгу] десять тысяч раз. Срок, в течение которого исполняют рецитации, строго не регламентирован. Например, если сосредоточился только на этом одном методе, тогда за сутки можешь прочесть и двадцать раз. Если же одновременно упражняешься и в других практических методах, тогда, час свободный улучив, будет сообразно прочесть [ее] раза четыре или пять — и довольно! Когда же количество рецитаций достигнет десяти, тогда можно будет совершить ритуал [поклонения божествам] согласно методу [«Хуан тин цзина»]. Если же должное количество рецитаций уже сделал, но так и не смог прийти к нужным ощущениям, в таком случае вновь, самые чистые мысли собрав воедино, возноси эту Книгу и тогда уж не останавливайся по прихоти своей!

Это приведет к согласию и к гармонии три [твои] души *хунь*, к должному порядку и совершенству семь [твоих] душ *ло*, к изгнанию прочь [из тела твоего] Трех губительных *ши*, к спокойствию и гармонии в Шести амбарах. Пять же [твоих] внутренних органов расцветут, жизнью наполнившись. Цвет [твоего] лица вновь вернется к тому, что у отроков или детшек малых бывает. И ни одна из болезней не сможет тебя поразить. И ни беды великие, ни несчастья малые тебя не коснутся. Когда же

¹³ «Дэн чжэнь инь цзюэ» подтверждает, что усердная рецитация «Книги Желтого дворика» вызовет ответный отклик высших сил и встречу именно с Совершенным из Желтого дворика: «Некогда Мэн-гуан возносил [небесам] „[Книгу] Желтого дворика“. После того как он совершенствовался в этом Дао-Пути 18 лет, к нему спустился Совершенный Желтого дворика» [ДЧИЦ, из. 3: 5а: 4: 昔孟光誦黃庭。修此道十八年。黃庭真人降之]。Далее, в комментарии к 13-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» уточняется, что Совершенный из Желтого дворика — это божество, которое символизирует селезенку 脾主中黃。讀黃庭真人 [ЮЦЦЦ, из. 11: 32b: 8]. В концепции Желтого дворика селезенка считается одним из центров физического тела, центральное место этого органа свидетельствует о центральном месте и божества, этот орган символизирующего, что подтверждают и другие источники. Например, комментарий к 4-й главе памятки указывает, что Совершенный из Желтого дворика — это одно из высших божеств физического тела, связанное с мировым пачалом *ян*, о чем свидетельствует другое его имя — Дао-фу, Батюшка Дао-Пути. В этой своей ипостаси он составляет пару с женским божеством физического тела по имени Дао-му, Матушка Дао-Пути, которое символизирует, соответственно, начало *инь* 黃庭內人謂道母。黃庭真人謂道父 [ЮЦЦЦ, из. 11: 16а: 5].

[искусству] чудесных *сяней* в том месте потаенном. Это и есть Дао-Путь, что от смерти отвращает!

Если вовне глядеть на то, что пред глазами твоими, тогда [можно увидеть] внешнюю форму *гуев* и *шэней*. Если же руки сложить [в позе для ритуального созерцания]¹⁴ и взгляд внутрь [себя] обратить, тогда [можно увидеть] и хранилища-*цзан* [своих органов внутренних], и амбары-*фу* [своих внутренностей], и пещеры — все по отдельности. Тем самым ты откроешь то, что внутри [тебя сокрыто], и преград не останется [для взора твоего]. [Тем самым] ты [в теле своем] приют даешь Совершенным и спуститься заставишь [в себя] небесные души (*лин*). После того как сделаешь все это, в награду примешь науку о Сокровенном и в упражнениях пойдешь по истинным путям глубочайше-потаенных наставлений. Когда говорят, что «[это — Дао-Путь], от смерти отвращающий», это значит, что жизнь станет долгой такой же, как у Неба и Земли. Что же еще тогда искать? [ЮЦЦЦ, цз. 11: 3а: 7—4а: 2]¹⁵.



Элемент созерцательного ритуала в честь Изначального батюшки и Сокровенной матушки

¹⁴ «Сложить руки [в позе для ритуального созерцания]» (*цзе шоу* 接手). — Комментарий к «Ду жэнь цзин» объясняет: «Сложить руки — это значит, что обе руки лежат скрещенными на коленях» 接手者兩手沓於膝上 [ДЖЦ, цз. 1: 31а: 10]. В даосских религиозных сочинениях выражение «сложить руки» указывает на позу, которую принимает последователь высшего Дао-Пути в начале своих созерцательных упражнений. Такое положение предполагает выполнение упражнений сидя. В жизнеописании Чжоу Цзы-яна, например, читаем: «Чинно сесть и сложить руки. Закрепляя [сердцем] помыслить предельный Дао-Путь» 危坐接手。存念至道 [ЦЯЧЖ, цз. 1: 7а: 5]. Ранее шанциньское сочинение — «Срединная книга-основа [от] Девяти Совершенных» (*Цзю чжэнь чжун цзин* 九真中經) — указывает: «В час *цзы* сесть, выпрямив спину, сложить руки на коленях, остановить дыхание и полуоткрыть-полужакрыть глаза, в созерцанье погружаясь. Обратитъ взгляд внутрь [себя] и помыслить владыку Бесцветного, У-ина, [представить себе], что он восседает в комнате-пещере, которая внутри [дворца] Мин-тан находится...» 子時平坐。接手於兩膝上。閉氣瞑目。內視存无英君。坐在明堂之內洞房之中... [ЮЦЦЦ, цз. 30: 9а: 8—9]. Примеры можно продолжить.

¹⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 3а: 7—4а: 2: 當清齋九十日。誦之萬遍。(此謂先齋九十日。乃就誦之。非九十日齋令誦得萬遍也。誦日數無定限。若專此一法。日夜自可二十遍。若兼以餘事者。乘閑正可四五遍耳。計得十遍。亦可依法禮拜。若徧限既畢。未能通感者。但更精心誦之。勿便止也)使調和三魂。制鍊七魄。除去三尸。安和六府。五藏生華。色反孩童。百病不能傷。災禍不得干。萬過既畢。自然洞觀鬼神。內視腸胃。得見五藏。其時當有黃庭真人中華玉女。教子神仙焉。此不死之道也。(臨目外觀。則鬼神裸形。接手內視。則藏腑洞別。乃得表裏隔。棲真降靈。然後稟受玄教。施行妙訣也。既曰不死。則天地長存。復何索乎)。

生血符



Формула-амулет, рожающая кровь

В комментарии к 4-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» концепция пяти основных внутренних органов и шести дополнительных используется во фрагменте, который косвенно указывает на шанцинский метод «развязывания узлов» (*цзе цзе* 解結), предполагающий создание зримых образов Сокровенной матушки (*Сюань-му*) и Изначального батюшки (*Юань-фу*). Эти ипостаси двух начал мироздания — *инь* и *ян* — сливаются вместе, что ведет к обретению даосом самоощущения единства со всем миром и цельности бытия. В результате такого единения, переживаемого даосом, он, как указывают источники, освобождается от символов смерти в своем организме — так называемых «фродовых узлов» (*бао цзе* 胞結), получаемых с первых мгновений проявления его жизни¹⁶.

При объяснении одного из фрагментов 8-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25а: 1—7] комментатор также считает, что источник указывает на один из да-

осских методов совершенствования, хорошо известный последователям шанцинского учения. Данный метод связан с созданием визуального образа Пяти внутренних органов в виде чудесных существ, символизирующих пространственные направления мироздания. В ходе этого упражнения даос должен был помыслить дыхание-*ци* пяти своих внутренних органов, но не внутри, а снаружи себя. В этой дымке, накрывавшей все его тело, сначала должны были появиться Солнце и Луна, а затем существа, олицетворяющие основные стороны (или «пределы») мира, — Зеленый дракон, который должен быть размещен по левую руку даоса, Белый тигр — по правую, Красная птица — спереди и чере-

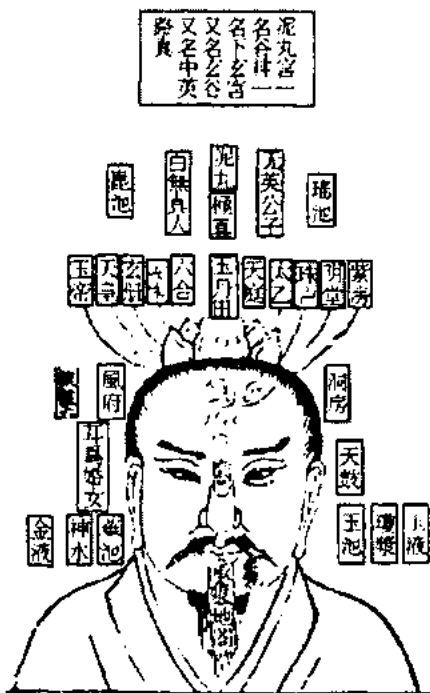
¹⁶ В данном случае речь идет о фрагменте из комментария к 4-й главе [ЮЦЦЦ, цз. 11: 16а: 5—6]. Хотя он очень краток, однако восстановить концепцию, которую скрывает лексика, использованная комментатором, не вызывает труда. Ту же концепцию помогает реконструировать и более пространственный фрагмент из комментария к 15-й главе, особенно заключительные его фразы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35b: 10—36а: 2]. Хотя в нашем источнике названы Матушка Дао-Пути (*Дао-му*) и Батюшка Дао-Пути (*Дао-фу*), но это лишь варианты имен Сокровенной матушки (*Сюань-му*) и Изначального батюшки (*Юань-фу*), на что указывают синхронные даосские сочинения, например, сохранившиеся в «Юнь цзи ци цян»: [ЮЦЦЦ, цз. 18: 6b: 4]. В сочинениях, развивающих учение Желтого дворика, с той же концепцией регулярно соотносится и Великий Единственный — высшее небесное божество Тай-и 太一, давно известное китайской культуре. Концепция «развязывания смертоносных узлов» представлена в раннем шанцинском сочинении «Тай дань инь шу» 太丹隱書 («Потаенная книга Великой киноари») [ЯГ 1319, СТ 1330, ДЦ 1030].

пахо-змея (Сюань-у) — сзади. Как указывает комментатор, это — Дао-Путь, который дарует долгую жизнь [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25а: 4—5]¹⁷.

В 33-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 1—3] представлен, как считает танский комментатор, еще один практический даосский метод, о котором много говорится в сочинениях из Шандинского книжного собрания. Речь идет о визуализации животворного дыхания-ци, которое наполняет весь организм даоса и ярко освещает и Пять хранилищ, и Шесть амбаров. Во время исполнения данного упражнения внутренние органы должны уподобиться сияющим Солнцу, Луне и звездам.

6.3. «Хуан тин цзин» и комментарий Хэшан-гуна к тексту «Дао дэ цзина»

Представление о том, что пять основных органов человека являются хранилищами жизненной силы, фиксирует и комментарий Хэшан-гуна к «Дао дэ цзину». Он сохранился в Даосском каноне (*Дао цзане*) под названием «Комментарии к совершенной Книге о Дао и дэ» (*Дао дэ чжэнь цзин чжу* 道德真經註) [ЯГ 682; ДЦ 363]. Это довольно темный письменный памятник без точной датировки. До сих пор не вполне понятен и тот культурный контекст, который его породил. Специалисты уже давно ведут полемику об авторе и времени создания данного сочинения и до сих пор не пришли к единому мнению. Краткая, но очень квалифицированная справка о существующих оценках этого сочинения представлена в работе Ливии Кон [Кон, 1992, р. 64—65]. Общие сведения о памятнике, основанные на последних исследованиях, приводят ученые Китая и Кореи [ДЦТЯ, с. 487—488; У Сян-у, 1999] и молодой американский исследователь Кан Сы-ци [Kotmjathy, 2003, р. 26]. Последние монографические исследования этого письменного памятника принадлежат Алану Чаню и Ван Цин-сяну [Chan, 1991; Ван Цин-сян, 1994]. Имеется и перевод данного сочинения на английский язык,



Даосская схема
верхнего Киноварного поля

¹⁷ Методы такого рода широко представлены в сочинениях из Шандинского книжного собрания. Краткое, но яркое описание одного из них находим в «Юнь цзи цинь» — «Метод обитывания духов-божеств собственного тела» (*Цунь шэнь фа* 存身神法) [ЮЦЦЦ, цз. 55]. Анализ данного упражнения имеется в: [Robinet, 1993, р. 74].

右
虛
無
之
室

Даосское специальное помещение
для ритуалов

выполненный более 50 лет назад Э. Эркесом [Ho-shang Kung's Commentary]. Одна из наиболее авторитетных работ на китайском языке, посвященных комментарию Хэшан-гуна, принадлежит Ван Мину [Ван Мин, 1984, с. 293—323]. Подходы Ван Мина развили и уточнили Чжэн Цань-шань [Чжэн Цань-шань, 2000].

Если верить работе «Шэнь сянь чжуань» 神仙傳, приписываемой Гэ Хуну, таинственный Старец с берегов Реки, так условно можно перевести имя Хэшан-гуна, жил во II в. до н. э. Эти сведения, однако, носят легендарный характер, на что указывали и традиционная китайская филология, и современные исследователи памятника. Дошедший до нашего времени памятник никакого отношения, похоже, к Хэшан-гуну не имеет. Ряд современных исследователей, прежде всего японских [Кобаяси Масаёси, 1985; Ку-

суяма Харуки, 1979], вообще считают, что в законченном виде эта работа стала известна лишь в V—VI вв. [Konh, 1992, p. 63]. Тем не менее уже китайские филологи эпохи Цин отмечали, что данный памятник относится к ханьской эпохе, хотя некоторые ученые ошибочно соотносят его с более ранним временем [Си ку цзун му, цз. 146, с. 1242]. Современные исследования Изабель Робине, Ёсиока Ёситоё и Ван Мина подтверждают, что ранний его слой действительно может относиться ко второй половине эпохи Хань [Robinet, 1977, p. 30; Konh, 1992, p. 65; Чжэн Цань-шань, 2000, с. 86]. Как подытожил современный этап исследования этого памятника Чжэн Цань-шань, с большой степенью вероятности можно заключить, что ранний вариант этого сочинения появился в среде магов *фан-ши* в I—III вв. н. э. [Чжэн Цань-шань, 2000, с. 90]. Тем не менее дошедшая до нас редакция этого памятника носит явный отпечаток периода Шести династий, и в целом ее можно признать порождением того же исторического периода, который вызвал к жизни Шанцинское книжное собрание.

Между тем, хотя в дошедшем до нас виде «Комментарий Хэшан-гуна» является памятником, синхронным шанцинским сочинениям, однако он отражает иную культурную среду и другую традицию, нежели источники из Шанцинского книжного собрания. Особенность комментария Хэшан-гуна состоит в том, что он, как очень точно сформулировала Ливия Кон, занимает промежуточное положение между сочинениями даосской религии и памятниками, созданными последователями «школы Дао» (*дао цзя* 道家). Комментарий Хэшан-гуна соединяет идеи «Дао дэ цзина» с концепциями древних врачей-лечителей Китая и космогоническими построениями, характерными для философов эпохи Хань [Konh, 1992, p. 65].

Это, с одной стороны, уже не размышления абстрактно-метафизического характера или сентенции по поводу социально-политических проблем — в па-

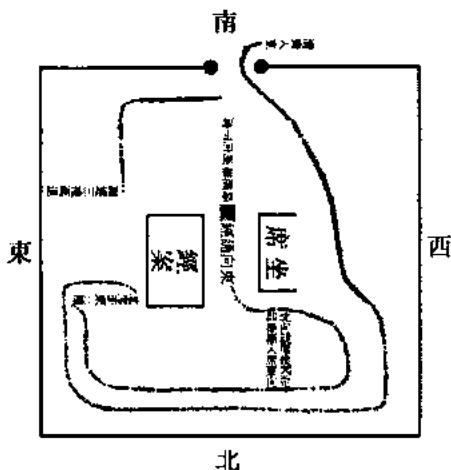
мятнике присутствует описание практических методов совершенствования. Однако это, с другой стороны, еще не те методы, которые считались главными в сочинениях организованного даосизма III—VI вв. Наш собственный опыт анализа некоторых фрагментов данного сочинения позволяет предположить, что комментарий Хэшан-гуна испытал заметное влияние учения Шан-цзин и, соответственно, мы вправе говорить о позднем происхождении многих его частей. Кроме того, похоже, что довольно существенную роль для авторов этого сочинения играло даосское учение Небесных наставников. Помимо этого, в тексте сочинения достаточно очевидно просматриваются идеи, характерные для философских исканий III в. (Ван Би, «учение о Сокровенном», *сюань сюэ* 玄學).

Кроме того, следует подчеркнуть, что комментарий Хэшан-гуна не принадлежит к «внутренним» даосским сочинениям. Данный памятник фиксируется описаниями государственных императорских книгохранилищ, а не собственно даосской библиографией. Последнее обстоятельство указывает, что данная работа была создана не в рамках организованных даосских религиозных движений. Комментарий Хэшан-гуна отражает традицию, которая, похоже, близка учению *ян изэн*, «вскармливания жизни», что сближает ее с учением древних врачей-лечителей Китая.

Поскольку комментарий Хэшан-гуна является неоднородным по своему составу и времени появления разных своих пластов, то и использовать его для верификации даты появления каких-то идей и концепций «Хуан тин цзина» крайне сложно. До сих пор не выработан критерий, который бы позволил аргументированно отделить более ранний его слой от более позднего. Вместе с тем текст комментария Хэшан-гуна дает интересный и богатый материал для оценки распространения тех или иных представлений, характерных для «Хуан тин цзина».

Комментарий Хэшан-гун закрепляет за пятью внутренними органами функцию «хранилищ». В комментарии на 6-ю главу «Дао дэ цзина» Хэшан-гун указывает, что эти органы хранят самые важные жизненные силы человека, обозначая их традиционными для китайской культуры понятиями:

Духами-божествами зовутся *шэни* 神 Пяти внутренних органов¹⁸. Печень хранит янские души *хунь*. Легкие хранят иньские души *по*. Сердце хранит [глав-



План специального даосского помещения для ритуалов

¹⁸ Шэни Пяти внутренних органов. — В данном конкретном фрагменте слово *шэнь* 神, по нашему мнению, допускает и, похоже, даже включает двойное, не контрадикторное прочтение, предполагая содержание как религиозное («дух-божество»), так и философско-антропологическое («жизненная сила», «духовная составляющая человека», «душа»). Найти данному чтению соответствующий эквивалент в русском языке мы пока не смогли, поэтому и передали его в нашем переводе в транскрипции.

ную] душу [человека] *шэнь*. Почки хранят эссенцию *цзин*. Селезенка хранит волю *чжи* [ХШГЧ, цз. 1: 3а: 10]¹⁹.

В данном фрагменте комментарий Хэшан-гуна очень близок «Книге Желтого императора о внутреннем», почти дословно повторяя ее концепции²⁰. С другой стороны, взятое в более широком контексте, представление о Пяти хранилищах у Хэшан-гуна во многом совпадает с идеями «Хуан тин цзина». Недаром танский комментатор «Хуан тин цзина», объясняя один из фрагментов 32-й главы, цитирует вышеприведенное высказывание Хэшан-гуна [ЮЦЦ, цз. 12: 15b: 8].

Обратим внимание, что комментарий Хэшан-гуна — это памятник, который был создан в ином культурно-историческом пространстве, нежели «Хуан тин цзин». Указание на функции внутренних органов как «хранилищ», столь созвучное «Хуан тин цзину», свидетельствует, как нам представляется, в пользу каких-то общих истоков этих двух памятников — может быть, это «светские» традиции «вскармливания жизни» (*ян шэнь*), близкие древнекитайским врачевателям, а возможно — и общий для них субстрат.

В связи с этим стоит отметить две особенности, которые у Хэшан-гуна явно присутствуют в понимании Пяти внутренних органов и которые, похоже, перешли и в «Хуан тин цзин». Во-первых, выражение «Пять хранилищ» (*у-цзин*) становится для Хэшан-гуна практически синонимом выражению *У-шэнь*, ‘пять духов-божеств’. Во-вторых, выражение *У-шэнь* лишь с определенной долей условности передается на русский язык как «пять духов-божеств». В контексте комментария Хэшан-гуна оно указывает не только, а может — и не столько на некие ипостаси Иного мира, сколько вообще на жизненные силы человека, выраженные традиционными для китайской культуры понятиями. В любом случае, выражение *У-шэнь* допускает не религиозное, а философско-антропологическое прочтение, причем, как нам представляется, не просто допускает, но и подразумевает на каком-то плане своего семантического поля.

Помимо функции «хранения», Хэшан-гун наделяет внутренние органы и другим свойством, которое закрепляет за ними и учение Желтого дворика, и учение Шанцин. Речь идет о представлении, согласно которому тело человека воспринималось сосудом, хранящим его жизненную силу. Этот аспект, столь явно выраженный в процитированном выше фрагменте из Хэшан-гуна, получает в памятнике логическое развитие. Если этот сосуд находится в порядке и чистоте, тогда жизненные силы используют его как свой дом. Если же этот сосуд поврежден или в нем появляется нечто, противное порядку и норме, тогда хранящиеся в нем силы или духи-божества его покидают. Далее в том же фрагменте Хэшан-гун предупреждает: «Когда внутренние органы сильно повреждены, тогда пять духов-божеств (*У-шэнь*) покидают [их]» [ХШГЧ, цз. 1: 3а: 11]²¹. В комментарии к 5-й главе «Дао дэ цзина» Хэшан-гун указывает

¹⁹ ХШГЧ, цз. 1: 3а: 10: 神謂五藏之神也。肝藏魂。肺藏魄。心藏神。腎藏精。脾藏志。

²⁰ Точно о том же говорит и «Хуан-ди нэй цзин», см., например: «То, что хранят Пять хранилищ: сердце хранит [главную] душу *шэнь*, легкие хранят иньские души *по*, печень хранит янские души *хунь*, селезенка хранит мысли, почки хранят волю *чжи*» (五臟所藏：心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、腎藏志。是謂五臟所藏) [ХДНЦ, Су взнь, гл. 23]. То же встречаем и в другом фрагменте «Хуан-ди нэй цзина» [ХДНЦ, Лин шу, гл. 78].

²¹ ХШГЧ, цз. 1: 3а: 11: 五藏盡傷。則五神去矣。

также на связь между «чистотой» внутренних органов как сосудов и населяющими их ипостасями высших сил мироздания:

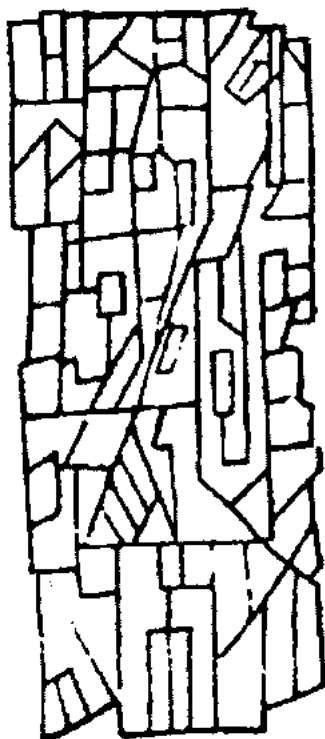
Пространство между Небом и Землей — пустота... поэтому все вещи сами собой [в нем] рождаются. Человек [тоже] может изгнать [из себя] страсти и желания... и очистить [свои] Пять внутренних органов. Вот тогда и Чудесные-светоносные поселятся в нем [XIII ГЧ, цз. 1: 3а: 5]²².

Учение Желтого дворика также постоянно воспроизводит идею чистоты внутренних органов. В различных контекстах и выражениях «Хуан тин цзин» указывает на необходимость сохранения их целостности. Об этом же говорит и небольшое сочинение, ставшее частью учения Желтого дворика и разъясняющее методы рецитации «Хуан тин цзина». После совершения предварительного ритуала даос должен вознести молитву, в которой встречаем следующий пассаж:

Ныне я, ничтожный, должен войти в [чистый] покой²³, чтобы прощсть, [небесам] вознести нефритовую Книгу, чтобы выбелить-вычистить духов-божеств [своих] и взлелеять — словно детей малых — [свои] внутренние органы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 10а: 6—7; цз. 12: 57а: 10]²⁴.

Процитированный фрагмент входит в комментаторскую традицию Желтого дворика [ЮЦЦЦ, цз. 11: 10а: 3—10b: 3; цз. 12: 7а: 1—12: 60а: 1], однако его

生腦符



Формула-амулет,
рождающая головной мозг

²² XIII ГЧ, цз. 1: 3а: 5: 天地之間空虛... 故萬物自生。人能除情欲... 清五藏。則神明居之也。

²³ Чистый покой представляет собой специальную комнату, в которой даос предается совершенно визуальных упражнений. Выполнение этих упражнений сопровождается особым вступительным и заключительным ритуалом. Само визуальное упражнение также требует выполнения определенных действий, имеющих ритуальное значение. Все это дает основание квалифицировать визуальные упражнения, распространенные среди последователей организованных школ даосизма в IV—VI вв., как особый вид религиозного ритуала. В сочинениях из Шандинского книжного собрания понятие «чистый покой» регулярно встречается в сокращенном виде — как *шн шэ* (букв.: «комната»). В других даосских письменных памятниках регулярно встречается в различных двусложных вариантах, например, как *цзин шн* 靖室, 靜室.

²⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 10а: 6—7: 臣今當入室誦詠玉經。鍊神保藏; тот же текст повторяется и далее: [ЮЦЦЦ, цз. 12: 57а: 10].

исток почти так же глубоки, как и у самого «Хуан тин цзина». Сочинение, из которого мы его взяли, было зафиксировано на рубеже V и VI вв. Тао Хун-цзином, однако с автографа первых шанцинских патриархов, что позволяет датировать его появление тем же периодом, когда получают хождение самые первые шанцинские сочинения — никак не позже второй половины IV в. Это, в свою очередь, позволяет оценивать его как памятник, синхронный комментарию Хэшан-гуна. Наличие сходных идей в разных источниках, относящихся примерно к одному историческому периоду, но бытовавших в различных социально-культурных контекстах, свидетельствует, с нашей точки зрения, о широком распространении представлений такого рода в первой половине периода Шести династий и еще раз косвенно указывает на какой-то общий исток учения Желтого дворика и некоторых концепций из комментария Хэшан-гуна.

6.4. Образы внутренних органов в раннем даосском тексте

Очень похоже, что представления о внутренних органах как хранилищах жизненных сил и как «сосудах», цельное и сообразное состояние которых обуславливает присутствие в них божеств, были сформулированы отнюдь не в комментарии Хэшан-гуна и даже не в «Хуан тин цзине». Авторы этих сочинений, как думается, лишь отразили уже имевшие широкое хождение представления, на что указывает, например, и французская исследовательница И. Робине, относя бытования этих представлений в эпоху Хань [Robinet, 1993, p. 61].

В пользу такой гипотезы свидетельствует, например, сочинение П в. до н. э. «Хуайнань-цзы»²⁵. В этой работе также подчеркивается особое значение внутренних органов для человека, причем эта акцентуация сделана явно в контексте более общей концепции гомоморфизма микро- и макрокосма, являющейся важнейшей и для «Хуан тин цзина»:

У неба есть четыре времени года, пять первоэлементов, девять выходов, триста шестьдесят шесть дней. У человека тоже есть четыре конечности, пять внутренних органов, девять отверстий, триста шестьдесят шесть суставов. Природе известны ветер и дождь, холод и жар. Человек также способен брать и отдавать, радоваться и гневаться. Желчный пузырь — это облака, легкие — эфир, печень — ветер, почки — дождь, селезенка — гром. Таким образом, человек есть часть троичы — небо, земля, человек. А сердце всему господин. Уши и глаза — это Солнце и Луна, кровь и эфир — ветер и дождь ([Хуайнань-цзы, 2004, с. 118]; пер. Л. Е. Померанцевой).

Эти старые и хорошо известные китайской культуре уже в эпоху Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.) представления о внутренних органах воспринял, продолжил и развил даосизм — и традицию Желтого дворика, и учение Шанцин. В даосских сочинениях периода Шести династий и эпохи Тан мы постоянно встречаем фрагменты, подчеркивающие значение внутренних органов

²⁵ Значительная часть трактата «Хуайнань-цзы» имеется на русском языке в переводе Л. Е. Померанцевой с обстоятельной вступительной статьей [Хуайнань-цзы, 2004]. «Хуайнань-цзы» — философский трактат энциклопедического содержания, появившийся во II в. до н. э. в результате дискуссий ученых при дворе хуайнаньского правителя Лю Аня [Там же, с. 5].

человека и очень точно повторяющие представления «Книги Желтого дворика». Темы, так или иначе связанные с метафорическим восприятием внутренних органов, становятся одними из самых характерных для даосского текста периода Шести династий. Причем раскрытие данных тем дается все в той же парадигме, что и в «Книге Желтого дворика».

Например, сочинения, развивающие учение Желтого дворика, указывают: «Пять внутренних органов — это управы пяти духов-божеств» [ЮЦЦЦ, цз. 14: 3b: 9]²⁶; «Ведь Пять внутренних органов хранят пять *иней*. Янские души *хунь* находятся в печени, иньские души *по* — в легких, воля — в селезенке...» [ЮЦЦЦ, цз. 17: 2a: 2]²⁷. В источниках, развивающих учение Шандин, Пять внутренних органов и пять духов-божеств становятся лейтмотивом буквально всех теоретических концепций и описаний практического характера: «Вскорми пять моих духов-божеств, на истинный путь направь мои души янские, [сделай так, чтобы] Пять внутренних органов моих сами собой возродились, а я — долгую жизнь обрел и *сянем* летающим стал» [ЮЦЦЦ, цз. 49: 15a: 2—3]²⁸; «Когда Пять внутренних органов в сокровенном возрождаются, пять духов-божеств в них поселяются» (букв.: «управляют в них») [УШБЯ, цз. 5: 3a: 6]²⁹.

Сочинения, развивающие терапевтические традиции даосизма на основе соединения шандинской доктрины и концепций Желтого дворика, обращаются к той же теме: «Взлелей и храни духов-божеств Пяти внутренних органов. Когда пять духов-божеств в чистоте пребывают, тогда и все [твой] сочленения духом Небес полнятся» [ЮЦЦЦ, цз. 83: 2a: 3—4]³⁰.

Источник линбаоской традиции, развивая спиритуалистическую концепцию внутренних органов «Хуан тин цзина», очень точно повторяет идеи, зафиксированные еще в письменных памятниках эпохи Хань:

Когда Пять повелителей находятся на небесах, они управляют и командуют летающими *сянями*. Пребывая на Земле, они поселяются на Пяти пиках, где управляют и командуют [всеми] *гуями* и *шянями*. Находясь в человеке, они управляют Пятью внутренними органами, а также управляют и командуют пятью духами-божествами. Печень хранит янские души *хунь*, легкие — иньские

解結符



Формула-амулет, развязывающая смертоносные узлы в организме человека

²⁶ ЮЦЦЦ, цз. 14: 3b: 9: 五臟者。是五神之府。

²⁷ ЮЦЦЦ, цз. 17: 2a: 2: 五藏藏五神也。魂在肝。魄在肺。精在腎。志在脾。

²⁸ ЮЦЦЦ, цз. 49: 15a: 2—3: 養我五神。正我三魂。五藏自生。長生飛仙。

²⁹ УШБЯ, цз. 5: 3a: 6: 五藏玄生。五神主焉。

³⁰ ЮЦЦЦ, цз. 83: 2a: 3—4: 保護五藏神。五神清。則百節靈。

души по, сердце — дыхание-ци, почки — кровь, а селезенка пребывает в Среднем дворце... Вот почему человек следует законам Земли, Земля следует законам Небес, а Небеса следуют законам Дао-Пути. Дао-Путь же делает своим законом естественность [ДЖЦ, цз. 2: 63а: 6—10]³¹; Вымой, выбели-вычисти пять духов-божеств своих и войди в Красный дворец³² [ДЖЦ, цз. 4:21а: 8]³³.

Другой частотный образ внутренних органов, ставший регулярным в учении Желтого дворика, — это образ цветка, что было подмечено еще И. Робине [Робине, 1993, с. 63]. Появившись в «Хуан тин цзине» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 13b: 10], он перешел и в шанцинские сочинения, став одним из неперенных элементов описания «внутреннего ландшафта» человека. Если выражение «Пять цветков» (у-хуа 五華) в «Хуан тин цзине» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 1; цз. 12: 20а: 1] подразумевает не столько пять основных внутренних органов, сколько их жизненные силы («эссенцию цзин Пяти хранилищ», «соки Пяти хранилищ» и т. п.), то выражение «породить цветы» (шэн хуа 生華) уже однозначно указывает именно на Пять внутренних органов антропологического космоса. Причем появление этих «цветов» подразумевает обретение даосом особого онтологического статуса, свидетельствует о преобразении его в сяня.

«Когда Пять внутренних органов породят цветы, ликом вновь как юный отрок станешь, и ни одна из болезней вреда тебе не принесет», — указывает танский комментатор «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 3b: 5]³⁴. Шанцинское сочинение повторяет эту идею почти дословно: «Когда Пять внутренних органов цветами возрождаются, тогда и старику лик отрока возвращается» [ЮЦЦЦ, цз. 31: 6b: 1]³⁵. Это же выражение входит и в тексты молитв, с которыми последователи учения Шанцин обращались к высшим божествам мироздания: «Сделай же так, чтобы [мой] Пять органов цветами расцвели...» [ДЧИЦ, цз. 3: 8а: 3]³⁶.

Примечательна и другая грань этого образа, обычная прежде всего для сочинений Шанцин, — когда «внутренние органы в цвету», это указывает, что даос получит чудесный подарок из Иного мира. Таким подарком в источниках Шанцин часто становится потаенная книга из небесных книгохранилищ, изла-

³¹ ДЖЦ, цз. 2: 63а: 6—10; 五帝在天。主領飛仙。在地鎮於五嶽。主領鬼神。在人主五藏。主領五神。肝藏魂。肺藏魄。心藏炁。腎藏血。脾處中宮... 故人法地。地法天。天法道。道法自然。

³² Красный дворец (Чжу-гун 朱宮). — Другое его название — Южный дворец (Нань-гун 南宮) [ДЖЦ, цз. 1: 23а: 1]. Регулярное понятие шанцинских сочинений, из которых оно перешло в учения других школ организованного даосизма; указывает на вышние небеса даосов и связано с шанцинской концепцией «реестров жизни». В Южном, или Красном, дворце хранятся реестры жизни. Даос, удостоившийся ранга сяня, как считалось в шанцинском учении, непременно должен был явиться на аудиенцию в этот дворец, чтобы пройти церемониальную процедуру записи своего имени в «реестры небожителей» [УШБЯ, цз. 76: 3b: 10]. Аудиенция в Красном дворце не только «обеспечивала» обретение долгой жизни и личное спасение, но и «гарантировала» спасение «всех предков в семи коленах» [УШБЯ, цз. 56: 7b: 7], что в шанцинском учении считалось вершиной духовного подвижничества.

³³ ДЖЦ, цз. 4: 21а: 8: 洗鍊五神。進入朱宮。

³⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 3b: 5: 五藏生華。色反孩童。百病不能傷。

³⁵ ЮЦЦЦ, цз. 31: 6b: 1: 五藏生華。反老童顏。

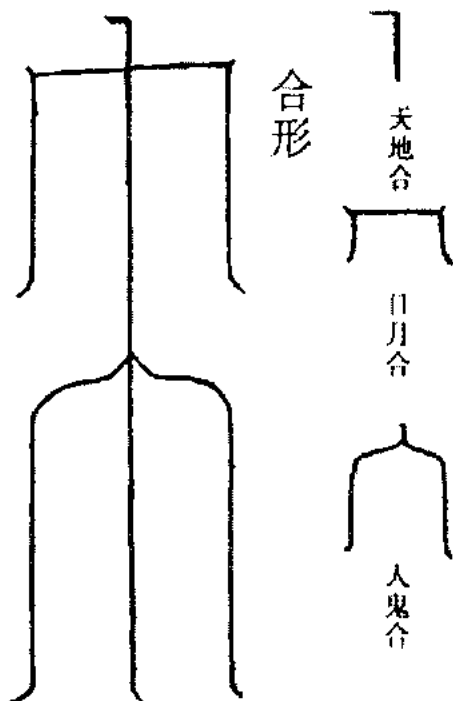
³⁶ ДЧИЦ, цз. 3: 8а: 3: 使五臟生華。Тот же текст повторяется и в других источниках, например в: [ЮЦЦЦ, 30: 15а: 4].

гающая самые сокровенные методы обретения высшего совершенства: «Когда остов [твой] и внутренние органы цветами расцветут, тогда ты непременно получишь эту книгу» [УШБЯ, цз. 31: 11b: 10]³⁷. «Внутренние органы в цвету» — достижение этого состояния предполагает и другие, более «приличные» награды, которые даос непременно получит от высших божеств. Одна из таких желанных наград, например, — вознесение в высшие сферы в сопровождении торжественного кортежа из небесного воинства: «... и тысяча колесниц, и десятки тысяч наездников со мною вместе вознесутся на небеса» [ЮЦЦЦ, цз. 31: 6b: 1—2]³⁸; «когда в селезенке [твоей] цветок распустится, тогда средь бела дня ты в высь небесную вознесешься» [ЮЦЦЦ, цз. 74: 10b: 7]³⁹.

«Внутренние органы в цвету», внутренние органы «раскрываются словно цветы», внутренние органы «превращаются в цветы» — таков стандартный и регулярный контекст даосского текста второй половины периода Шести династий. Более того, в сочинениях традиции Шанцин эта метафора становится конституирующей для развернутых и пространных описаний чудесного пространства метаморфоз антропологического космоса, о чем свидетельствует, например, шанцинский памятник «Ци и цзин» [ЦИЦ].

Внутренние органы, ставшие распустившимися цветами и обителью для божеств, воздействуют на физическое состояние человека, оказывая благотворное влияние на весь его организм. Они, как считалось, формируют, развивают и укрепляют все другие структуры тела, приводят к балансу и гармонии его организм. В системе «Хуан тин цзина» именно Пять хранилищ становятся своеобразными катализаторами, которые должным образом воздействуют на все остальные элементы антропологического космоса.

Такого рода представления хотя и являются основополагающими для учения Желтого дворика, однако сформулированы они были отнюдь не в этой даосской традиции. Их генетические истоки уходят в идеологические и терапевтические модели, хорошо знакомые китайской культуре эпохи Хань. На это указывает их терминологическая и концептуальная близость некоторым фраг-



Формула-амулет, облегчающая роды

³⁷ УШБЯ, цз. 31: 11b: 10: 骨藏生華。當得此文。

³⁸ ЮЦЦЦ, цз. 31: 6b: 1—2: 五藏生華... 千乘萬騎。與我升天。 Тот же текст с незначительными вариантами повторяется и в других даосских сочинениях, см., например: [ЮЦЦЦ, цз. 52: 14b: 3].

³⁹ ЮЦЦЦ, цз. 74: 10b: 7: 脾上生華。白日上昇。

ментам из «Хуайнань-цзы», «Комментария Хэпан-гуна» и, особенно, «Хуан-ди нэй цзин».

На эту же генетическую связь указывает и тождественность аксиологии, которой наделяли Пять внутренних органов и врачеватели Китая эпохи Хань («Хуан-ди нэй цзин»), и даосские религиозные традиции периода Шести династий («Хуан тин цзин», шанцинские книги-основы). И первые и вторые воспринимают Пять внутренних органов важнейшей структурой человеческого организма, надлежащее состояние которой обеспечивает баланс жизненных сил всего организма и воздействие на которую позволяет регулировать состояние всех других элементов этой системы — как внутренних органов, так и внешних.

Другой генетический исток этих представлений, столь характерных для даосских текстов периода Шести династий, — ханьская натурфилософия, развившая концепцию *у-син* (Пяти первоэлементов, или Пяти стихий), и связанные с ней представления, во-первых, о гомоморфизме человека и мироздания; во-вторых, о единстве сил, действующих как на уровне микрокосма, так и в макрокосме; в-третьих, о взаимной симпатии «вещей одного рода» (подобное порождает подобное); в-четвертых, о циклическом развитии мира, который вновь и вновь повторяет свое круговое движение по рубрикам-маркерам Пяти стихий.

Все слагаемые этой натурфилософской системы уходят вглубь китайской духовной цивилизации и в своем системном виде отражены в сочинении эпохи Хань «Хуайнань-цзы».

Таким образом, мы можем заключить, что генетические истоки даосских представлений о внутренних органах, лежащие в основе «Хуан тин цзин» и перешедшие в сочинения Шанцин, это, во-первых, учение древнекитайских врачевателей, зафиксированное в «Хуан-ди нэй цзине», и во-вторых, ханьская натурфилософия, отраженная, в частности, в «Хуайнань-цзы». Поскольку оба источника относятся к эпохе Хань, постольку мы имеем полное право предположить, что этим же периодом датируются и первые раннедаосские или протодаосские движения, развитие которых привело к институционализации в период Шести династий и учения Желтого дворика, и, в дальнейшем, учения Шанцинь.

Глава VII

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОСМОС «ХУАН ТИН ЦЗИНА»: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВНУТРЕННЕМ

7.1. Легкие

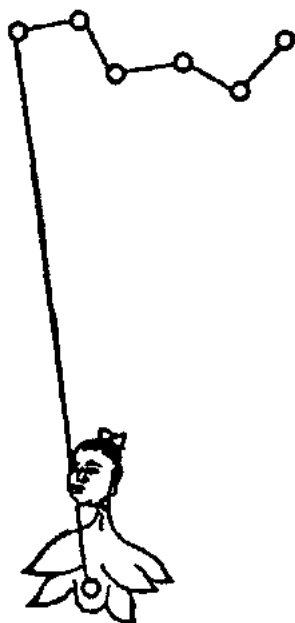
Легкие, как и другие внутренние органы человека, воспринимаются «Хуан тин цзином» в виде закрытого пространства, особого помещения, которое сродни управе или присутственному месту китайских чиновников. «Хуан тин цзин» говорит о дворце легких (*фэй бу чжи гун* 肺部之宮), но дворец этот — особого рода, он имеет вид цветочного полога, укрывающего сердце. Вот почему учение Желтого дворика закрепляет за легкими метафору «Цветочный полог» (*хуа гай* 華蓋)¹ [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25а: 9]. Божество легких — отрок по имени Хао-хуа 皓華, имя которого можно перевести как «Белизной сверкающий цветок» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23а: 10]. Слово *хао* 皓 указывает на цвет ясного дневного неба, поэтому оно сохраняет как значение «блестящий», «сверкающий», так и значение «белый». Второе — особенно символично, что подчеркивает и комментатор, поскольку «белый» цвет посредством системы соответствий *у-син* соотносит этот орган с Западом и стихией Металл [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 1]². В этой системе корреляций становится понятным и второе название этого органа — дворец Металла (*цзинь гун* 金宮), что уже напрямую указывает на легкие как реплику первоэлемента Металл в антропологическом космосе.

Отрок Хао-хуа, живущий в легких, имеет и второе имя — Сюй-чэн 虛成 — Пустотой созданный. Это имя также имеет образный характер и связано с восприятием легких как физиологического органа. Китайская медицина наделяет легкие такими качествами, как «пустота» (*сюй* 虛) и «легкость» (*цин* 輕). Эти представления, идущие от врачей древнего Китая³, и обусловили, по нашему мнению, второе имя духа-божества этого органа. Наше предположе-

¹ В учении Желтого дворика выражение *хуа гай* имеет и другое значение. В самом общем значении выражение *хуа гай* обозначает полог или зонт над экипажем императора и переводится также как «балдахин».

² ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 1: 皓白也。西方金之色。肺色白。

³ Как считали врачи древнего Китая, здоровое состояние легких характеризуется дыханием-*ци*, которое обладает теми же качествами — «легкостью» и «пустотой», в этом случае легкие действительно будут соответствовать стихии Металл и направлению Восток, а *ци* легких будет обладать благотворным воздействием, «дарующим богатые плоды». См.: [ХДНЦ, ч. «Су вэнь», гл. 19, 玉機真藏論]: 秋脈者肺也, 西方金也, 萬物之所以收成也, 故其氣來, 輕虛以浮...



Астральная символика
легких

ние подтверждает и комментатор «Книги Желтого дворака» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 2].

Отрок Хао-хуа находится в нижней части легких, где он восседает в Нефритовом портике [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 1]⁴. В структуре «внутреннего ландшафта» человека этот портик представляет собой переднюю часть дворца легких. С другой стороны, в пространственном отношении — по вертикальной оси — он занимает самую нижнюю часть легких. В эту область входит, согласно учению Желтого дворака, белое дыхание-ци, исходящее из почек [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 3]⁵. Таким образом, роль Хао-хуа в концепции Желтого дворака усложняется — он отвечает не только непосредственно за легкие, но еще и за их надлежащую связь с почками⁶.

Вовне легкие соответствуют носу [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 8]⁷, который в антропологическом космосе также зовется Срединным пиком, а значит — внутри человека соответствует тому, чем являются на земле горы с таким названием, хорошо известные в реальной географии Китая.

Здесь, однако, мы сталкиваемся с концепцией полиморфизма пространства антропологического космоса. Оно, так же как и мироздание в целом, в

вертикальной плоскости делится на три части, структурно подобные друг другу. Если это учесть, уже не вызовет удивления глосса, уточняющая, что Срединный пик в человеческом измерении — это не только нос, но еще и пупок [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 9]⁸. Такое двойное местоположение Срединного пика в антропологическом космосе лишь указывает, что этот космос включает несколько гомоморфных, структурно подобных частей. Объекты одной части, как правило, дублируются и в другой — поэтому Срединный пик, неизменный маркер каких-то центральных и важных для общения с Иным миром областей мироздания, есть и на верхнем уровне человеческого микрокосма, и в средней его части. Соответственно, мы вправе ожидать, что и в нижней части антропологического космоса можно найти его реплику, хотя «Хуан тин цзин» ничего по этому поводу и не говорит. Пупок, являясь центром средней части человека, соотносится не просто со Срединным пиком, но еще и с горой Куньлунь [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 9]⁹. Той самой, которая во многих сюжетах интерпрети-

⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 1: 下有童子坐玉闕。

⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 3: 玉闕者。腎中白氣上與肺連也。

⁶ «Хуан-ди нэй цзин» также фиксирует связь легких с почками, осуществляемую посредством дыхания-ци: 少陽屬腎，腎上連肺 [ХДНЦ, Лин шу, гл. 2, 本 輸]. Научная дискуссия, связанная с анализом взаимодействия легких и других внутренних органов, продолжается и среди современных специалистов в области традиционной китайской медицины (см., например: [Чжан Кэ, 2006]).

⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 8: 外應中嶽鼻齊位。

⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 9: 中嶽者鼻也。又爲臍也。

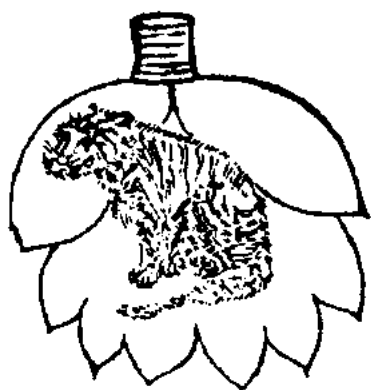
⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 9: 臍爲崑崙之山。

руется как мировая гора, соединяющая небо и землю, где живет Матушка-правительница Запада, где растут чудесные деревья с золотыми корнями и нефритовыми плодами, дарующими долгую жизнь и делающими внутренние органы прозрачными, эти плоды некогда вкушал «посетивший» эти места чжоуский царь Му-ван [УШБЯ, цз. 23: 1b: 3; цз. 4: 12a: 6; цз. 87: 2a: 3; Кравцова, 1992, 2]¹⁰. Как бы там ни было, но такая функция горы Куньлунь — соединять и объединять вертикально расположенные миры, равно как и собирать (являться местом сбора) сяней-небожителей — последовательно фиксируется даосскими источниками рассматриваемого периода.

В связи с этим соотносительность легких с пупком указывает на еще одно качество, которым наделяли даосы этот орган и его божество, — считалось, что легкие объединяют различные части организма в единое целое. Легкие, как и Куньлунь, уподоблялись, условно говоря, тому же «мировому дереву», крона которого достигает небес, а корни уходят в подземный мир. В антропологической топологии «Хуан тин цзина» такого дерева, конечно же, нет, но есть типологически подобный, выполняющий такие же функции другой объект — цветок. Причем этот цветок действительно посредством горла объединяется с головой — Небесами антропологического космоса, а внизу упирается в почки — своеобразный Подземный мир «внутреннего» мироздания. Заметим, что образ



Зооморфный символ легких



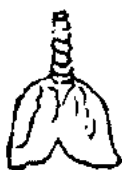
Символическое изображение легких

肺
神
名
皓
華
字
虛
成

«мирового цветка» — отнюдь не наша интерпретация, этот образ рисует сам текст «Хуан тин цзина», правда, лишь вербально. Тем не менее графический его вариант, изображающий легкие в виде цветка, соединяющего все части «внутреннего» мироздания, мы можем найти в даосских сочинениях, развивающих учение Желтого дворика, например, в сочинении «Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин» 黃庭五藏六府真人玉軸經 [ЯГ 1391; СТ 1402; ДЦ 1050, с. 2a)].

С другой стороны, нос — этот Средний пик верхней части тела, также соотносимый с легкими, — наделен не менее важной и ответственной функ-

¹⁰ УШБЯ, цз. 23: 1b: 3: 崑崙墟城是西王母治所; УШБЯ, цз. 4: 12a: 6: 崑崙山上生金根之樹。瓊柯丹實之林; УШБЯ, цз. 87: 2a: 3: 周穆王北造崑崙之阿。親飲絳山石髓。食玉樹之實。



Легкие и их зооморфный символ

цией. Как указывает комментатор «Хуан тин цзин», нос — это врата для семи дыханий-*ци* [ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 10]¹¹. Это дыхание-*ци* семи видов, проникая из космического мироздания в человеческий организм, наполняет легкие или, в образной системе «Книги Желтого дворика», кормит отрока Хао-хуа. «Хуан тин цзин» называет Хао-хуа «сыном» изначального дыхания-*ци*, проникшего во «внутреннее пространство» человека через Семь врат — нос и другие физиологические отверстия организма. Таких отверстий традиционная китайская наука врачевания выделяет семь, за ней же следует, с некоторыми оговорками, и даосская традиция, а потому, как считает танский комментатор, выражение «Семь начал» в действительности указывает на «Семь отверстий для изначального дыхания-*ци*» — те самые семь физиологических отверстий нашего организма, через которые чистейшее небесное *ци* входит внутрь человека и питает легкие [ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 4, 7]¹².

Для древнекитайских врачевателей выражение «Семь отверстий», или «Семь входов», указывало на глаза (два «отверстия»), уши (два «отверстия»), ноздри (два «отверстия») и рот¹³. Вот почему одна из важных функций, которую выполняет дух-божество легких, согласно учению Желтого дворика,

связана с органами чувственного восприятия — Хао-хуа «ведает тем, чтобы уши были чуткими, а глаза — ясными» [ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 6]¹⁴.

Кроме того, концепция Желтого дворика увязывает легкие и со специфическим органом традиционной китайской медицины, называемым Сань-цзяо 三焦. Один из комментаторов «Хуан тин цзина» указывает, что «начало» Сань-цзяо лежит у истока легких («в их голове»), а потому дыхание-*ци* легких, заставляющееся «через кашель», берет начало в органе Сань-цзяо [ЮЦЦ, цз. 12: 19b: 1—3]¹⁵.

«Хуан тин цзин» красочно изображает и яркое одеяние Хао-хуа. Впрочем, эти описания все равно оставляют сомнения по поводу того, на какой же объект указывает текст — действительно ли он рисует божество или перед нами всего лишь метафоричное изображение органа реальной анатомии. Хао-хуа

¹¹ ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 10: 鼻爲七氣之門。

¹² ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 4—7: 七元之子... 七元七竅之元氣也。

¹³ Объяснение выражения «семь отверстий» (*ци цюэ* 七竅) встречаем в «Хуан-ди нэй цзин» (разд. «Лин шу», гл. 17 脈度). Часть этого медицинского трактата, известная как «Су вэнь», также объясняет значение «семи отверстий», хотя более предпочитает другой вариант — «девять отверстий», добавляя к обычным семи еще два «кинских отверстия» [ХДНЦ, Су вэнь, гл. 4, 金匱真言論]. Впрочем, даосы также знают эти два дополнительных отверстия человеческого организма.

¹⁴ ЮЦЦ, цз. 11: 25b: 6: 主耳目聰明。

¹⁵ ЮЦЦ, цз. 12: 19b: 1—3: 肺之爲氣三焦起... 肺首爲三焦。肺之爲氣謂氣嗽。氣嗽起自三焦。故言三焦起。

одет в платье из гладкой парчи и подпоясан желтым поясом с облачными узорами [ЮЦЦЦ, цз. 11: 26а: 1: 素錦衣裳黃雲帶]. Гладкая парча, как замечает комментатор, указывает на цвет мембраны, покрывающей легкие, а облачные узоры его пояса ассоциативно связаны с сетью кровеносных сосудов, которые пронзают легкие и напоминают, как считает У Чэн-цзы, рисунок облачной дымки [ЮЦЦЦ, цз. 11: 26а: 1—2]¹⁶.

Что же до той главной задачи, которую выполняет внутри организма Хао-хуа, то она указана совершенно определенно — он регулирует, приводя в надлежащее состояние, эфирное жизнеутверждающее янское начало человека — его *ци* [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25b: 4].

7.2. Сердце

Сердце — это центр человеческого организма, хозяин (*чжу* 主) всего «внутреннего пространства» антропологического космоса. Помимо этого, сердце является и центром средней части тела, что в определенной системе координат наделяет этот орган не просто функцией Желтого двора, но значением центра центров — центральным из трех Желтых дворов в человеке. Иначе говоря, сердце воспринимается самым главным и важным управляющим центром человеческого организма (хотя непосредственно в «Хуан тин цзине» эту функцию чаще выполняет селезенка). Центральная роль сердца в сложной структуре антропологической топографии фиксируется не только «Хуан тин цзином», но в еще большей степени — сочинениями из Шанцинского книжного собрания, унаследовавшими идеи этого памятника.

В сердце, как указывает комментарий к «Хуан тин цзину», собираются божества всех внутренних органов человека. Сердце же является и средним полем киновари (*Дань-тянь* 丹田), или Вишневым дворцом (*Цзян-гун* 絳宮), о чем постоянно говорят даосские сочинения традиции Шанцин.

Божество сердца зовется Дань-юань 丹元, Киноварное начало [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23а: 7]. Это — значимый образ, который имеет ряд устойчивых ассоциативных связей с физиологией сердца в том виде, в каком ее воспринимало учение Желтого двора, во многих своих аспектах идущее за врачевателями древнего Китая.

Имя духа-божества сердца глубоко символично и связано с рядом представлений мировоззренческого характера. Обратим внимание на второй корнеслог, входящий в его имя, — *юань* 元. Буквальное значение этого иероглифа — «начало» или «изначальный»,



Зооморфный символ сердца

¹⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 26а: 1—2: 素錦衣裳。肺膜之色也。黃雲帶者。肺中之黃脉。蔓延羅絡。有象雲氣。

心
神
名
丹
元
字
守
靈



Символическое изображение сердца

что, несомненно, увязывает имя этого божества с той ролью, которую играет сердце в организме человека. Кроме того, понятие *юань* является весьма значимым и для китайской философской традиции. Начиная с «И цзина», знаменитой «Книги Перемен», это слово использовалось для создания одной из самых частотных и значимых для объяснения китайской картины мира номинации — *сань юань* — «Три начала». Выражение «Три начала» указывает на трехчастную структуру мироздания, включающего три в равной мере значимых и гомоморфных страты — Небо, Землю и Человека.

В концепции же Желтого дворика это базовое значение слова *юань*, входящего в имя божества сердца, подчеркивается и с помощью лексических

средств, и через объяснение его функций и характера. Сердце в «Хуан тин цзине» понимается как «начало», «исток» всех остальных органов человека — и основных Пяти хранилищ (*у-цзан*), и дополнительных Шести амбаров (*у-фу*) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23а: 8].

Второй корнеслог, входящий в имя божества сердца, — *дань* 丹 'киноварь', 'киноварный'. Это слово указывает не только на ярко-красный цвет, являющийся атрибутом сердца, но еще и на связь этого органа с первоэлементом Огонь в системе Пяти стихий. В традиционной для китайской культуры системе ассоциативных связей, которую создает теория *у-син*, понятие *дань* получает коннотации и с Югом как стороной света, и с Огнем как одной из Пяти стихий. В этой системе сердце становится образом Юга, а внутри человека оно, если исходить из теории *у-син*, играет ту же роль, что и первоэлемент Огонь в мироздании. Кроме того, в «Хуан тин цзине» сердце названо дворцом Огня, что еще раз указывает на восприятие этого органа через систему ассоциативных связей теории Пяти стихий и на оценку его как антропологической реплики стихии Огонь.

Второе имя божества сердца — Шоу-лин 守靈 — Хранитель Небесных душ, что указывает на его связь с небесным янским началом, выпшим аспектом которого и являются души *лин*.



Сердце и его зооморфный символ

Изображается же сердце в виде еще не раскрывшегося бутона лотоса, что также символично [ЮЦЦЦ, цз. 11: 26b: 4]. С одной стороны, этот образ намекает на реальную физиологию сердца, отдаленно напоминающего бутон цветка. С другой же стороны, символика лотоса, столь созвучная китайской духовной цивилизации, подразумевает целый ряд качеств — чистоту, высокие душевные свойства, красоту, отрешенность от земной суеты, невосприимчивость к тлетворному влиянию окружения (лотос — всегда белый, хотя и растет из грязи) и т. п.

Отрок Дань-юань пространственно связан с легкими — Дань-юань живет в сердце, которое укрыто Цветочным пологом легких. В связи с этим даосский текст иногда может указывать на него объяснительно, не называя имени, — «тот, кто находится под Цветочным пологом».

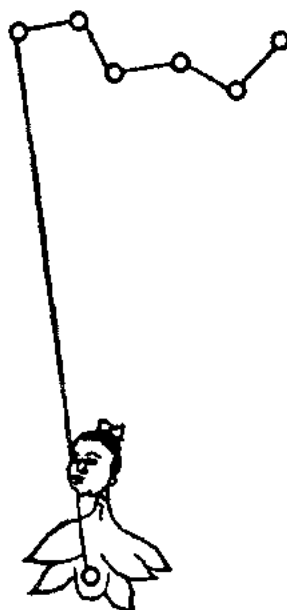
Дань-юань поддерживает равновесие в человеческом организме иньского и янского начал или, как объясняет комментатор, использующий терминологию китайской традиционной медицины, ведает соотношением «холода» и «жара», или «покоя» и «беспокойства». Он же, как дважды указывает «Хуан тин цзин», приводит в гармонию, регулируя надлежащим образом, движение венозной и артериальной крови. С этой же функцией, столь важной для поддержания нормальной жизнедеятельности организма, связан и вывод, которым автор «Хуан тин цзина» заключает описание «сферы деятельности» этого божества, — Дань-юань управляет Судьбой [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27a: 9].

Отметим, что в данном контексте понятие Судьбы используется, с нашей точки зрения, отнюдь не в мистическом аспекте, а с той степенью рациональности, которая сближает «Хуан тин цзин» (по меньшей мере в данном фрагменте) с рациональным знанием. В тексте «Хуан тин цзина» фраза о том, что дух-божество сердца «управляет Судьбой», предваряется указанием, что он «регулирует кровь» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27a: 9]. Кроме того, во-первых, из глоссы к данной фразе следует, что Судьба находится в руках самого человека, точнее — внутри него; во-вторых, само понятие Судьбы объясняется в «Хуан тин цзине» таким образом, что, если использовать современную терминологию, оно вполне соответствует понятию «качество жизни», поскольку указывает на жизнь в здравии и спокойствии:

[Если дух-божество сердца] кровь регулирует и Судьбу по должному кругу направляет, тело твоё не усохнет как старое дерево.

Комментарий. Если сердце в спокойствии находится, а осто́в — в гармонии пребывает, тогда и болезней [у тебя] не будет! [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27a: 9—10]¹⁷.

Обратим внимание, насколько рационально и здраво объясняется здесь понятие Судьбы — ни слова о Небесах, ни слова о божествах или предопределе-



Астральная символика сердца

¹⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 27a: 9—10: 調血理命身不枯・(心安體和・則無病矣)・

нии. Речь идет всего лишь о том, чтобы «не было болезней», чтобы «тело не усохло», причем все это напрямую связано с должным течением по кругу крови! С определенной долей условности можно сказать, что в данном фрагменте «Хуан тин цзина» Судьба понимается как сохранение физического здоровья и поддержание душевного равновесия.

Кровь — главный «объект», находящийся в ведении сердца, — в антропологической топологии «Хуан тин цзина» обуславливает связь сердца с языком и ртом. Рот и язык также отвечают за влажные (т. е. эксплицитно иньские, но включающие в себя *ян* как потенцию) субстанции организма. Если сердце регулирует движение крови, то рот и язык, как их понимает концепция Желтого двора, отвечают за движения (букв.: «вход и выход») жидкостных выделений основных внутренних органов (букв.: за «вход и выход [из организма] соков Пяти внутренних органов») ¹⁸.

Все эти свойства определяют особое положение сердца — как главу, царя, вана — и во всем организме в целом, и в системе Пяти внутренних органов в частности [ЮЦЦЦ, цз. 12: 14b: 6: 心典一體五藏王].

7.3. Печень

Печень, как указывает «Хуан тин цзин», соответствует стихии Дерево, а потому связана с ее ассоциативным рядом — она зовется дворцом Дерева, соотносится с Востоком и зеленым (*цин* 青) цветом [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 10—28a: 3].

Божество печени — Лун-янь 龍煙, Облако-дракон. Второе его имя — Хань-мин, Свет-в-Себе-Закрывающий [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 3; цз. 11: 28a: 4]. В древнекитайской традиции очень рано закрепилось деление окружающего пространства на пять сегментов — четыре стандартных пространственных направления (восток, юг, запад, север) и центр. Каждое из этих направлений уже в древности образно обозначалось одним из мифологических существ. Символом Востока был Зеленый дракон. Цветовая атрибутика и дракона, и других

¹⁸ Рот и язык отвечают за «вход и выход [из организма] соков Пяти внутренних органов». — Это точка зрения комментатора «Хуан тин цзина», однако непосредственно текст данного сочинения фиксирует их функцию более узко: «Вовне [сердце] соответствует рту и языку, они выплевывают Пять цветков» 外應口舌吐五華 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 1]. Используемое в «Хуан тин цзине» понятие «Пять цветков» в даосской антропологической топологии является устойчивым образом Пяти внутренних органов. Слово же «выплевывать» (*ту* 吐) соответствует понятию «выделять», противопоставляемому в подобных контекстах глаголу «поглощать», «вводить внутрь» (*на* 納). Глаголы *ту* и *на* в даосском тексте рассматриваемого периода обычно используются вместе, поскольку и в описаниях антропологического космоса, и в объяснениях даосских упражнений они указывают на две стороны одного процесса — например дыхания. В связи с этим выражение *ту* у-хуа 吐五華 ‘выплевывать Пять цветков’ можно понимать двояким образом. Либо речь идет действительно лишь о выделении жидкостных секретов организма, скопившихся в Пяти хранилищах, и в этом случае комментатор расширяет буквальное значение «Хуан тин цзина», либо же строгий ритм и ограниченность длины стихотворной строки «Хуан тин цзина» не позволили указать полное название этого процесса (*ту на* 吐納), и оно было сокращено до одного иероглифа (*ту*), — в этом случае комментатор лишь зафиксировал то, что хотя буквально и не записано в «Хуан тин цзине», но им подразумевается. Мы склоняемся ко второму варианту.

мифологических существ определялась теорией Пяти стихий. В связи с этим имя божества печени, в которое входит слово «дракон», явно указывает на связь данного органа со стихией Дерево и коррелирует с Востоком, что подчеркивает роль печени как антропологической реплики данной стихии. Уточнения комментатора полностью подтверждают наше заключение [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 4].

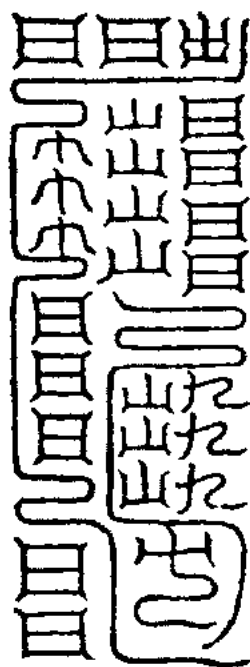
Что касается второго имени божества печени, то оно также символично, поскольку связано с одной из важных концепций, которую подразумевает теория Пяти стихий. Пять стихий в китайской культуре — это структура не статическая, а динамическая. Она не столько описывает состояние мира в данном конкретном случае, сколько указывает вектор его развития в будущем и, отчасти, состояние системы в прошлом. Развитие происходит через смену Пяти первоэлементов, или стихий, которые влияют друг на друга и определяют законы циклического развития. Влияние это может быть двоякого рода. Первая концепция взаимосвязи стихий называется «взаимопорождением», вторая — «взаимопреодолением». В данном случае имя божества печени символично, потому что достаточно четко связано с концепцией развития внутреннего мира в соответствии с теорией Пяти стихий по закону «взаимопорождения».

Дерево, которое символизирует печень и связано с Востоком, в цепи поступательного развития обязательно должно смениться Огнем, который, в свою очередь, коррелирует с Югом и сердцем. Иначе говоря, концепция «взаимопорождения» указывает, что на смену стихии Дерево придет стихия Огонь, и если в организме «главенствует» печень, значит, скоро место «хозяина» займет сердце.

Баланс мироздания — как в его космическом, так и в антропологическом измерении — поддерживается через циклическое развитие, указателями которого и являются Пять стихий. Внутри антропологического космоса им соответствуют Пять внутренних органов (*у-цзан*). Они — маркеры Дао-Пути, пути развития янского начала, т. е. движения Солнца — от момента зарождения *ян* к его расцвету, а затем — к полной смене на иньское начало. «Один раз *инь*, один раз *ян* — это и есть Дао-Путь», — указывает одна из самых влиятельных китайских традиций, в равной мере авторитетная как для даосизма, так и для конфуцианства или для древней науки врачевания.

Соответственно, путь янской энергии или, проще говоря, Солнца отмечен своеобразными указателями, или рубриками. Такими рубриками движения янского начала являются Пять стихий, указующие на поступательное развитие мира, на его вечное движение по одному кругу — Земля, Металл, Вода, Дерево, Огонь и снова Земля. Поэтому и Дерево, которое порождает Огонь, — это не только Восток в его имплицитной форме, но еще и, как сказали бы отечест-

肝符



Формула-амулет лучезарных божеств печени

肝
神
名
龍
烟
字
含
明



Символическое изображение печени

венные поэты Серебряного века, — «предчувствие Юга и Огня», или, как отметили бы поклонники аристотелевой «Науки логики», — Юг и Огонь как «потенциальное сущее».

Второе имя духа-божества печени — Хань-мин — Свет-в-Себе-Заключающий, почти буквально повторяет терминологию Аристотеля. Если буквальное значение первого имени божества печени соотносится прежде всего с тем, что есть здесь и сейчас — Лун-янь (что коррелирует с Драконом, Востоком и Деревом), то имя Хань-мин указывает на то, что будет после, на следующем этапе развития мира. Имя Хань-мин, или Свет-в-Себе-Заключающий, указывает на актуальный, но скрытый (хань 含 'держать в себе') характер «света» (мин 明), т. е. качественной атрибутики стихии Огонь, которую уже содержит внутри себя стихия Дерево. Дерево — это, разумеется, еще не Огонь, но Огонь в нем уже содержится в скрытой форме для того, чтобы раскрыться во всей своей пол-

ноте на следующем этапе развития — ведь Дерево как раз и должно породить Огонь. Скрытая форма Огня, заключенная в Древе, будет непременно эксплицирована на следующем этапе развития. Стихия Огонь обязательно придет и станет определять качество и развитие всей системы, и породит ее именно Дерево.

Скрытая форма явления — это то, что наделяется особой ценностью и в даосских сочинениях традиции Шанцин, и в древнекитайских медицинских трактатах, и даже в китайской художественной и эстетической традиции, о чем неоднократно писали В. В. Малявин, М. Гране и И. Робине.

Именно об этом говорит и «Книга Желтого дворика»:

Печень [внутри человека] занимает положение стихии Дерево. Образы ее — Восток и Зеленый дракон. [Божество печени], находясь в [своем] Хранилище, управляет глазами. Солнце встает на Востоке и Дерево порождает Огонь — вот почему зовется он Хань-мином, «Свет-в-Себе-Заключающим» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 4—5]¹⁹.

Указывая, что дух-божество печени — это Лун-янь или Хань-мин, «Книга Желтого дворика» в той же самой главе упоминает еще одно божество, связанное с этим внутренним органом. Это — У-ин 無英, что буквально можно понять как Бесцветный. В сочинениях из Шанцинского книжного собрания это

¹⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 4—5: 肝位木行。東方青龍之色也。於藏主目。日出東方。木生火。故曰含明。

божество часто упоминается уважительно — как владыка У-ин, или У-ин-цзюнь 無英君, и просто как У-ин, и под своим специфическим титулом — У-ин гун-цзы 無英公子, что значит Бесцветный княжич. Иногда титул становится его именем, и тогда даосские источники называют его просто Княжичем (гун-цзы 公子). Все эти обозначения обладают характерной спецификацией и во всех даосских сочинениях, восходящих к учению Желтого дворика или Шанцин, отсылают к одному и тому же персонажу.

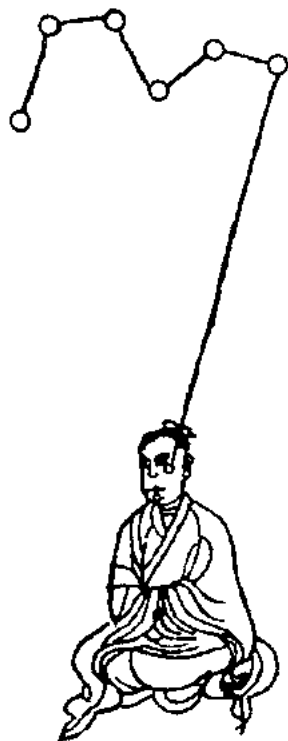
Печень в «Хуан тин цзине» изображается в виде свертка-тюка, одна из половин которого поменьше, а другая — побольше, и обе части напластовываются друг на друга. Этот тюк, состоящий из двух частей, имеет изумрудный или лазоревый цвет [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 10: 翠重裏]. В нем и пребывает чудесный Княжич (Шэнь гун-цзы 神公子), зовущийся также и Цин-туном 青童, Отроком-в-Зеленом. Здесь мы снова видим натуралистический символизм образа печени. Во-первых, имя отрока и его одеяние указывают на цвет, который обычно связывают с анатомической печенью. Во-вторых, в системе Пяти стихий именно Дерево соотносится с зеленым цветом, что еще раз указывает на печень как реплику этой космогонической стихии.

Кроме того, комментатор указывает, что Княжичем это божество зовется лишь тогда, когда занимает левое положение внутри печени [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28b: 7]. Это тоже символично и, похоже, указывает на идею циклического круговращения мировых сил внутри антропологического космоса. Для пояснения такого предположения обратим внимание на два аспекта, связанные с указанной глоссой комментатора:

- 1) из текста как будто следует, что левую сторону Княжич занимает отнюдь не всегда, а лишь при определенных обстоятельствах;
- 2) левая сторона в традиционной китайской науке врачевания соответствует янскому и, как принято в учении «Желтого императора о внутреннем», приоритетному началу.

Соответственно, появление в левой части печени божества должно указывать, что зарождается главенство янского начала, которое связано со стихией Огонь, приходящей на смену стихии Дерево. Иначе говоря, главенство левого божества печени как будто бы, если пользоваться стандартными соответствиями теории у-син, указывает на переход от стихии Дерево к стихии Огня.

Вовне печень управляет глазами — «зеркала», которые следят за надлежащим прохождением Пятью первоэлементами предназначенных им путей, что и определяет функционирование антропологического космоса в согласии с законами мироздания. В даосских сочинениях III—VI вв. глаза человека регулярно соотносятся с Солнцем и Луной, янским и иньским началами мира. По этой причине роль печени, как ее понимает «Хуан тин цзин», становится еще



Астральная символика глаз

более понятной — устойчиво связанная с глазами, она определяет и остроту зрения, и чуткость слуха.

Внизу там Отрок-в-Зеленом пребывает,
Княжич чудесный Цин-тун.
Он командует зеркалами, что за всеми заставами следят,
он — начало и чуткости [слуха], и ясности [взора].

Комментарий. [Цин-тун] в [должное] время управляет весной. Исток молодого *ян* начало свое берет из [Семи] отверстий и управляет глазами. Глаза являются зеркалом, что следит за [движением] Пяти стихий [через] заставы. Вот почему и сказано: «Печень служит началом и чуткости [слуха], и ясности [взора]» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 5—7]²⁰.

Хозяин печени Цин-тун изображается в парчовом платье зеленого цвета, которое накинута ему на плечи, на поясе же у него подвешен нефритовый колокольчик [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 8]²¹. Роль и значение этого атрибута очень подробно разъясняют сочинения Шанцин — нефритовый колокольчик является характерной деталью высших небожителей, с его помощью командуют *гуями* и *шэнями* Иного мира, претерпевают чудесные превращения и творят чудеса. Колокольчики небожителей обычно сделаны из огня или струящегося расплавленного золота, а иногда и из первого и из второго материала одновременно, отчего их так и называют — «огненный колокольчик из расплавленного золота» (*лю цзинь хо лин* 流金火鈴) или просто — «колокольчик из расплавленного золота» (*лю цзинь чжи лин* 流金之鈴). Поскольку на земле таких вещей быть не может, то земные *сяни* вместо них носят на поясе таблички с формулами-амулетами (*фу* 符), на которых особым образом изображаются такие колокольчики, и эти *фу* также называются «колокольчиками из расплавленного золота». Такой «колокольчик», а в действительности — формула-амулет *фу*, являлся непременным атрибутом даоса, взошедшего на путь высшего совершенствования²².

Что касается второго божества печени, которое «Хуан тин цзин» называет то У-ином, то Цин-туном, то его атрибут, так же как и имя, обладает, подчеркивает комментатор, ярко выраженной натуралистической символикой и коннотацией с ассоциативным рядом Пяти стихий. Парча зеленого цвета — это цветовой образ печени как функционального органа человеческого организма. Нефритовый колокольчик у него на поясе — это, по мысли У Чэн-цзы, «образ» артерии, которая проходит по касательной вдоль анатомической печени [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 9]²³.

Божество печени контролирует, приводя к гармонии, янские и иньские души человека (*хэ чжи хунь по* 和制魂魄), а также надлежащим образом регу-

²⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 5—7: 主諸關鏡聰明始。(於時主春。青陽之本始於鏡。主目。五行之關鏡。故曰聰明之始)。

²¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 8: 青錦披裳佩玉鈴。

²² «Колокольчикам из расплавленного золота» посвящено небольшое сочинение, вошедшее в «Юнь цзи ци янь» [ЮЦЦЦ, цз. 51: 16б: 4—до конца цзюаши]. Оно является сокращенным списком одной из частей раннего шанцинского сочинения «Юй пэй цзинь дан» 玉珮金鑑 («[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках»), сохранившегося до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 56; ДЦ 30].

²³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 9: 青錦肝之色。玉鈴白脉垂之象也。

лирует баланс жидкостных секретов организма (букв.: «равновесие выделений и соков» [внутренних органов]), *цзинь е пин* 津液平 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28b: 2].

Вовне печень соответствует глазам, которые в антропологическом космосе человека являются Солнцем и Луной (букв.: «образом света Солнца и Луны») [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28b: 5: 象日月明].

Печень, согласно «Хуан тин цзиню», играет важную роль в функционировании всего организма, поскольку ее дыхание-*ци* проходит по каналам, которые охватывают и пять основных, и шесть дополнительных внутренних органов. Обладает она и качеством «светоносности», о котором мы подробно говорили выше. Дыхание-*ци* печени ярким светом озаряет внутренние органы:

Печень сетью нитей все Шесть амбаров покрывает
и Три сияния рождает.

Комментарий. Обытиствуя, представь, что [из печени] рождается дыхание-*ци*, которое до самых дальних уголков освещает Пять хранилищ и Шесть амбаров. Оно подобно [сиянию] Солнца, Луны и Звезд. Сиянье лучей [его] — яркое и чистое [ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 1—3]²⁴.

Концепция Желтого дворика наделяет печень и ее духа-божества еще двумя уникальными качествами — во-первых, *ци* печени принимает непосредственное участие в циклическом движении жизненных сил по антропологическому космосу, во-вторых, оно способно на чудесные метаморфозы.

Когда *ци* печени поднимается вверх, тогда оно входит в орган Сань-цзяо и превращается в *ци* этого органа. Когда же опускается вниз, то, проходя через рот, снова претерпевает превращение и становится «нефритовым напитком» (*юй цзян* 玉漿)²⁵. Точно так же, утверждает комментатор, в мироздании совершает свои бесконечные циклы круговращений ипское дыхание Земли — оно поднимается вверх в виде облаков для того, чтобы затем вновь спуститься на землю дождем [ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 8]²⁶. Этот «напиток», созданный из дыхания-*ци* печени, спускаясь по организму человека сверху вниз, питает животворной влагой его остои и органы чувственного восприятия подобно дождю, этой явленной и очень понятной форме ипского начала, орошающему благодатной влагой землю: «Дождь орошает все вещи мира, а нефритовый напиток — все кости [человека] и [его] Девять отверстий!» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 8—9]²⁷.

Отметим, что «орошение» указывает не только на «питание», но и на идею «очищения». Если это учесть, то становится понятным, почему «Хуан тин цзин» наделяет печень не только функцией взращивания человеческого организма, но и способностью очищать, освобождать «внутренний ландшафт» от всего того, что затрудняет, замедляет или останавливает в нем естественный круговорот жизненных сил. Именно *ци* печени, как следует из комментария, устраняет все «завалы» и «препятствия», засоряющие организм, тем самым делая его чистым и сияющим, «рождая [в нем] Три света», «освещая [в нем] Пять хранилищ и Шесть амбаров» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 1—2]. Такая «работа» пече-

²⁴ ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 1—3: 羅列六府生三光。(存想生氣偏照五藏六府。如日月星辰。光曜明朗也)。

²⁵ ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 6: 上合三焦下玉漿。

²⁶ ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 8: 亦猶陰氣。上則爲雲。下則爲雨。

²⁷ ЮЦЦЦ, цз. 12: 16b: 8—9: 雨潤萬物。玉漿潤百骸九竅也。

ни позволяет жизненным силам человека беспрепятственно совершать свои круговые движения, а всему «внутреннему пространству» его организма — гармонично функционировать по мировым законам циклического развития.

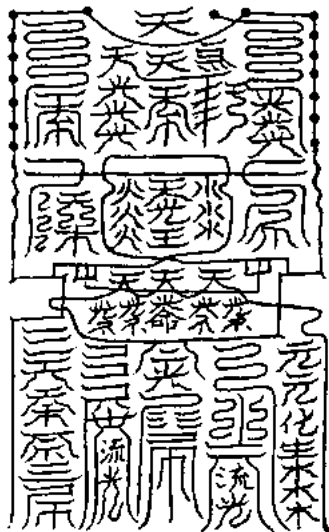
7.4. Божества печени: У-ин и Лун-янь

Упоминание в «Хуан тин цзине» У-ина, или владыки Бесцветного (У-ин-цзюнь 無英君), заслуживает особого внимания, поскольку У-ин является частотным персонажем ранних шанцинских сочинений и с ним связано несколько принципиальных для этой школы психотехнических методов самосовершенствования. В письменных памятниках из Шанцинского книжного собрания У-ин устойчиво коррелирует с целым рядом понятий, важнейшими из которых являются: Дун-фан-гун 洞房宮 (дворец Дун-фан, «Комната-пещера»), Сань чжэнь 三真 (Три Совершенных), а также имена — Бай-юань, или Бай-юань-цзюнь, 白元君 (Белый изначальный владыка) и Хуан-лао-цзюнь 黃老君 (Старый владыка из Желтого [дворика]; вариант перевода — Желтый-старый владыка). Дворец Дун-фан — это место, где, в соответствии с широко распространенной в учении Шанцин концепцией антропологической топографии, пребывает божество У-ин. Три Совершенных (Сань чжэнь) — это три божества Дун-фана, поскольку в этой Комнате-пещере находится не только владыка У-ин, но еще Бай-юань и Хуан-лао-цзюнь.

Этот аспект становится еще более значимым, если вспомнить, что хотя шанцинские сочинения и близки «Книге Желтого дворика», однако в них представлены далеко не все божества «Хуан тин цзина». В этом отношении У-ин представляет собой одно из немногих исключений. Соответственно, преемственность представлений об этом божестве еще раз указывает на генетическую связь между концепцией Желтого дворика и доктриной Шанцин. С другой стороны, сравнение представлений об У-ине в учении Желтого дворика и в сочинениях из Шанцинского книжного собрания может показать и некоторые специфические особенности этих двух направлений раннего даосского религиозного учения.

При первом знакомстве с «Книгой Желтого дворика» и ее фрагментами, посвященными У-ину, возникает вопрос: «Каким образом в концепции Желтого дворика соотносятся У-ин и основное божество печени по имени Лун-янь (второе имя которого Хань-мин)?»

Текст «Хуан тин цзина» позволяет сделать двойкий вывод. С одной стороны, это может быть одно и то же божество, божество печени, имеющее несколько имен, в том числе и Лун-янь (Хань-мин) и У-ин. В пользу такого вывода свидетельствует, например, комментарий к 11-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», где сказано, что У-ин, называемый Княжичем, — это и есть Хань-мин, т. е. то же самое



Формула-амулет из группы
«Лю цзинь хо лин»

божество печени, которое в начале 8-й главы названо Лун-янем, а по второму имени зовется Хань-мином:

Внутри того, что печени приказом [называют], —
тук изумрудного цвета, двухслойный.

Комментарий. Это — дворец [стихии] Дерево. Цвет печени — изумрудно-зеленый. Двухслойный тук — это образ того, как большая и малая [части печени] друг на друга напластовываются.

Внизу Цин-тун там пребывает, Зеленый Отрок —
чудесный Княжич.

Комментарий: Печень — это позиция Востока и [стихии] Дерево. Она управляет зеленым [цветом], а потому [се дух] зовется Цин-туном, Отроком-в-Зеленом. Левое положение [в ней] занимает Княжич (*гун-цзы*). Другое имя Княжича — Хань-мин, Свет-в-Себе-Заключаящий (подчеркнуто мною. — С. Ф.). Над [печенью] находится Цветочный полог [легких], потому и говорится, что [Цин-тун] находится внизу [под Пологом] [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 10—28a: 4]²⁸.

Далее в той же 11-й главе вновь упоминается У-ин и опять как будто бы в контексте, позволяющем идентифицировать его именно как божество печени, которое получает такое имя, перемещаясь в левую половину данного органа:

Если хвори — числа им несть — в тебе накопились,
сердцем помысли икрепи У-ина.

Комментарий: Левая сторона — это У-ин. [Это значит, что] дух печени находится слева, поэтому и говорится — «сердцем помысли икрепи этот образ». Корень Единого — это У-ин. Что касается У-ина, то [можно сказать, что] это образ появления [всего] сущего [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28b: 6—8]²⁹.

С другой стороны, прочтение фрагментов «Хуан тин цзина», посвященных печени и У-ину, не исключает и иного понимания этого божества. Как нам представляется, «Книга Желтого дворика» в своем нынешнем виде вполне допускает и интерпретацию, согласно которой в печени одновременно пребывают или в какие-то периоды могут находиться несколько божеств — и Лун-янь (Хань-мин) и У-ин. Прежде всего потому, что 8-я глава этого памятника, в которой перечисляются божества внутренних органов, говоря о печени, упоминает лишь Лун-яня и его второе имя Хань-мин: «Печени дух — Лун-янь — по второму имени зовется Хань-мином» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 3]³⁰. Другие же фрагменты «Хуан тин цзина», в которых говорится о божестве печени, упоминают лишь У-ина без какого-либо уточнения, позволяющего соотнести его с Лун-янем или Хань-мином. Прочитанные выше строки из 11-й главы «Книги Желтого дворика» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 10—28a: 4], противоречащие последнему высказыванию, — это, пожалуй, единственный фрагмент памятника, в котором имя У-ина эксплицитно связано с именем Хань-мина.

²⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 27b: 10—28a: 4: 肝部之中翠重裏。(木宮也。肝色蒼翠。大小相重之象也)下有青童神公子。(肝東方木位。主青。故曰青童。左位爲公子。公子一名含明。上有華蓋。故曰下)。

²⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 28b: 6—8: 百病所鍾存無英。(左爲無英。肝神在左。故存之。一本爲无英。无英者物生之象也)。

³⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 3: 肝神龍煙字含明。



Зооморфный символ печени

Тем не менее обратим внимание на контекст данного фрагмента — как и каким образом в нем соотносятся У-ин и Хань-мин? Эту связь отмечает не непосредственный текст источника, а танский комментатор. Это — первое обстоятельство, косвенно указывающее, что восприятие У-ина и Хань-мина как разных имен одного и того же божества сформировалось лишь в результате прочтения «Книги Желтого дворика» и является вторичным по отношению к его оригинальному тексту и замыслу.

Второе обстоятельство, заставляющее задуматься над неоднозначностью решения этой проблемы, заключается в том, что непосредственно в тексте «Хуан тин цзина» имена У-ина и Хань-мина (Лун-яня) используются по одному разу и без какой-либо связи друг с другом. При этом, однако, в комментарии имя У-ина используется уже восемь раз, а Хань-мина — три раза. Создает-

ся впечатление, что оригинальный текст и его комментатор по-разному воспринимают духов-божеств печени. Оригинальный текст более тяготеет к восприятию именно Хань-мина (Лун-яня) в качестве основного божества печени, о чем, например, свидетельствует упоминание его первого и второго имен в 8-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», специально посвященной божествам внутренних органов. 7-я и 8-я главы задают тему «внутренних» божеств, перечисляя и точно называя тех из них, о которых далее и идет речь в этом памятнике. Среди перечисленных есть Хань-мин (Лун-янь), но нет У-ина.

При таком взгляде на «Хуан тин цзин» соединение Хань-мина и У-ина, что мы видим в глоссе к 11-й главе памятника, представляется субъективной точкой зрения комментатора.

Кроме того, о своеобразном пристрастии танских комментаторов свидетельствует и другой факт — У Чэн-цзы (Лян Цю-цзы) апеллирует к авторитету У-ина очень часто, упоминая его имя в своих глоссах восемь раз и еще семь раз указывая на него по характерному титулу *гун-цзы* ('княжич').

Такое пристрастие становится понятным, если мы учтем, во-первых, что У-ин является весьма частотным персонажем шанцинских памятников, и даже более того — характерным маркером, отражающим специфику даосского текста школы Шанцин, и во-вторых, что это имя в эпоху Тан уже активно входит в сочинения других даосских школ. Похоже, что на танского комментатора «Хуан тин цзина» оказало влияние не только содержание самого текста памятника, но и современное ему даосское учение, к которому он был, несомненно, причастен. При этом отметим, что и социальный контекст даосского движения эпохи Тан дает дополнительные основания для данного вывода — в танскую эпоху школа Шанцин становится одним из лидирующих даосских движений, ее учение широко распространяется не только среди образованной элиты ки-

тайского общества, но пользуется благосклонным вниманием и августейших особ.

Таким образом второй вариант ответа, позволяющий сделать анализ «Хуан тин цзина», заключается в том, что печень, воплощаясь в образе Хань-мина (Лун-янь), была также местом, в котором могло появляться и другое божество, упоминаемое в «Хуан тин цзине» под именем У-ин или Гун-цзы (Княжич). Это второе божество в «Книге Желтого дворика» явно не связано с первым. Однако чуть позже — в сочинениях из Шанцинского книжного собрания — именно оно становится конституирующим элементом в системе даосских визуальных упражнений и играет, с точки зрения шанцинской доктрины, важную роль в судьбе человека, имея два онтологических статуса — как в теле человека, куда он спускается лишь при определенных обстоятельствах, так и на небесах, где находится его постоянная резиденция. Сам по себе текст «Хуан тин цзина» на этом божестве какой-то особой акцентуации не делает, хотя и указывает на него определенно и однозначно. Лишь в сочинениях Шанцин У-ин входит в ядро отдельных даосских концепций, которые получают широкое распространение, а в эпоху Тан уже формируют особенности прочтения текста «Хуан тин цзина».

Таблица 4

**Упоминание божества печени в «Книге Желтого дворика»
и других даосских источниках**

Имя божества	ХТЦ, «внутренний» в-т		ХТЦ, «внешний» в-т		ДЧИЦ	УШБЯ	ЮЦЦ
	основной текст	коммент. У Чэн-цзы	основной текст	коммент. У Чэн-цзы			
У-ин	1	6	0	0	2	2	42
Гун-цзы, в т. ч. Шэнь гун-цзы	3	7	1	1	1	14	54
	2	0	0	1	0	0	7 (из них 3 — в ХТЦ)
Хань-мин	1	3	0	0	1 (цит. из ХТЦ)	0	7 (из них 5 — в ХТЦ) ³¹
Лун-янь	1	0	0	0	0	0 ³²	7 (из них 2 — в ХТЦ) ³³
Гань шэнь	1	1	0	0	1 (цит. из ХТЦ)	2	15 — из них 3 — в ХТЦ ³⁴

³¹ Собственно, во «внутреннем» и «внешнем» вариантах «Хуан тин цзина» понятие Хань-мин используется 4 раза, пятый раз, который мы здесь фиксируем, относится к примыкающему к «Хуан тин цзину» сочинению «Методы практического использования и рецитации «Книги Желтого дворика и внутренних Лучезарностей»» (Сун «Хуан тин нэй цзин» 法誦黃庭內景經法) [ЮЦЦ, цз. 12: 59а: 8].

³² В «У-шан би яо» мы дважды встречаем сочетание лун янь [УШБЯ, цз. 20: 7b: 6; цз. 32: 9а: 6], но оба раза оно используется не для обозначения божества печени.

³³ Во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» выражение лун янь встречается один раз и еще один раз — в примыкающем к нему сочинении «Метод рецитации „Книги Желтого дворика и внутренних Лучезарностей“» [ЮЦЦ, цз. 12: 59а: 8].



Формула-амулет,
рождающая сердце

生 心 符

С нашей точки зрения, именно роль У-ина в учении Шанцин и затем в даосских сочинениях эпохи Тан повлияла на комментаторскую традицию к «Хуан тин цзину», которая стала смешивать это божество со стандартным для «Книги Желтого дворика» антропоморфным и одухотворенным символом печени — Хань-мином (Лун-янем).

У нас нет серьезных оснований подозревать, что нынешний текст «Хуан тин цзина» был неким образом отредактирован шанцинскими адептами, однако теоретическую возможность такой «правки» отрицать также нельзя. Теоретически предполагаемое редактирование оригинального текста «Хуан тин цзина» последователями шанцинских методов визуализации может объяснить появление в этом памятнике, наряду со стандартными образами-символами внутренних органов, которые характерны для концепции Желтого дворика, также и указаний на божество иного типа, имеющих небесное происхождение

и одновременно выполняющих функцию «внутренних» божеств, т. е. наделенных важным статусом в пространстве антропологического космоса. Именно к такому типу относится шанцинский У-ин. Подробные описания божеств данного типа мы находим лишь в сочинениях даосской школы Шанцин, которые, с другой стороны, практически игнорируют наделенных натуралистической символикой божеств внутренних органов из учения Желтого дворика.

Суммируя сказанное выше, мы можем заключить, что в «Хуан тин цзине» печень представлена двумя божествами (см. табл. 4). Одно из них — образ-символ этого органа, Облако-дракон, Лун-янь, также называемый Хань-мином, Свет-в-Себе-Закрывающим. Другое — У-ин, божество небесное, спускающееся в человека лишь при определенных условиях, визуализация его является характерной частью многих шанцинских упражнений, составляющих высшую ступень в духовном совершенствовании последователей этого учения.

Как же в этом случае объяснить возникающее противоречие — ведь и в исследовательской литературе, и в работах Тао Хун-цзина, очень авторитетного комментатора «Хуан тин цзина», указано, что «внутренний» вариант этого сочинения говорит о 13 божествах³⁵, в то время как при нашем подходе У-ин в эту группу не входит и будет уже четырнадцатым? Строго говоря, это одно из самых легко разрешаемых противоречий, причем решение дается непосредственно в тексте памятника. В «Хуан тин цзине» действительно выделяется группа из 13 божеств, перечислению которых посвящены 7-я и 8-я главы. Этой

³⁴ Во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» выражение *гань минь* встречается два раза и еще один раз — в «Методы рецитации „Книги Желтого дворика и внутренних Лучезарностей“» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 59а: 8].

³⁵ Указание на 13 божеств «Хуан тин цзина» встречаем, например, в предисловии к ЮЦЦЦ [цз. 11: 2а: 8] или у Тао Хун-цзина: [ДЧИЦ, цз. 3: 3а—4б].

группе в первую очередь и посвящен «внутренний» вариант «Хуан тин цзина». Это божества-образы, своего рода символы, они и по своим функциям, и по семантике своих имен, и по компактному описанию в определенных главах этого сочинения составляют отдельную группу. Отдельную и, похоже, действительно главную для данного памятника, но отнюдь не единственную. В этом смысле становится понятной и позиция Тао Хун-цзина — называя 13 духов-божеств, он лишь указывает на главный предмет «Хуан тин цзина».

Однако «Книга Желтого дворика» указывает и на другие группы божеств. Им уделено значительно меньше внимания, в тексте памятника отсутствуют подробные их описания, но все же в «Хуан тин цзине» они также присутствуют, причем явно и совершенно недвусмысленно.

Помимо 13 основных божеств — символов важнейших внутренних органов человека текст памятника указывает на следующие группы божеств:

- 1) Три Старейших (*Сань-лао* 三老);
- 2) три божества Дун-фана — У-ин, Бай-юань и Хуан-лао-цзюнь;
- 3) Пять августейших (*У-хуан* 五皇);
- 4) Пять Небесами одухотворенных душ (*У-лин* 五靈);
- 5) Девять Совершенных из «дворца» Ни-вань (*Ни-вань цзю чжэнь* 泥丸九真), находящегося в верхнем Киноварном поле;
- 6) двадцать четыре Совершенных (*эр-ши-сы чжэнь* 二十四真) — божества, отвечающие за важнейшие органы трех отделов человеческого организма;
- 7) Шесть *динов* и Шесть *цзя* (*лю-дин* 六丁, *лю-цзя* 六甲) — две группы по шесть женских и мужских божеств-охранителей, связанные с представлениями о циклическом течении времени;
- 8) божества сочленений человеческого организма (*бай цзе чжун шэнь* 百節眾神).

При такой классификации У-ин входит в группу божеств палаты Дун-фан, наряду с Бай-юанем и Хуан-лао-цзюнем. Двое последних, точно так же как и У-ин, по 1—2 раза упомянуты непосредственно в тексте памятника и около пяти раз — в комментарии к нему, принадлежащем У Чэн-цзы. Причем вся основная терминология, характеризующая эту группу, в равной мере представлена в «Книге Желтого дворика», что свидетельствует о знакомстве составителей «Хуан тин цзина» с концепцией Дун-фана. О том, что представляет собой эта группа божеств, мы поговорим в следующей главе.

Здесь же заметим, что наделение печени двумя божествами отнюдь не является чем-то необычным для даосского текста периода Шести династий. На это указывает, например, Тао Хун-цзин в «Дэн чжэнь инь цзюэ», комментируя фрагменты «Хуан тин цзина». Из его ремарки следует, что в некоторых отделах организма могут присутствовать по два или даже три духа-божества [ДЧИЦ, цз. 1: 7b: 7]. Сочинения из Шандинского книжного собрания увеличивают численность этих групп до пяти, семи и даже девяти, а иногда и того больше, причем иллюстративный материал, сопровождающий текст, свидетельствует, что мы поняли его точно и без искажений (см., например, важнейший шандинский источник, который снабжен многочисленными рисунками: [ДДЧЦ]).

В заключение мы можем сказать, что одновременное пребывание в какой-то области человеческого организма сразу нескольких духов-божеств является нормой даосского восприятия «культурного пространства» собственного тела,

которую последовательно фиксируют источники периода Шести династий и эпохи Тан.

7.5. Почка

Почки также занимают важное место в учении Желтого дворика. В «Книге Желтого дворика» мы встречаем указания на них постоянно, в различных контекстах и в разных разделах. Например, во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» почки упоминаются в 26 фрагментах 36 раз, включая и комментарии эпохи Тан. Во «внешнем» мы находим эксплицитные указания на почки в 8 фрагментах 8 раз. «Внутренний» вариант «Книги Желтого дворика» включает и две главы, специально посвященные почкам, — 12-ю [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30a: 7—31b: 3] и 32-ю [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 1—16a: 6].

Божество почек — Сюань-мин 玄冥, по второму имени — Юй-ин 育嬰. И первое и второе имена наделены натуралистическим символизмом и указывают на анатомические особенности этого внутреннего органа, как их понимали врачеватели древнего Китая. Иероглифы *сюань* 玄 и *мин* 冥, входящие в основное имя духа-божества почек, указывают на нечто глубинное, т. е. на то, что находится где-то далеко в глубине. Взятые вне контекста, оба эти иероглифа могут указывать и на дно колодца, и на глубины земли, и на что-то такое, что находится, условно говоря, в глубине небес. Если *мин* подчеркивает мрак и холод этой глубины, то *сюань* — ее таинственность и связь с необычным и чудесным. Все это подчеркивает, что та область человеческого организма, в которой находятся почки, соответствует Земле как части мироздания и тому миру мрака, который таится в ее глубинах.

Почки внутри человека — то же, что первоэлемент Вода в мироздании. Соотносясь с водной стихией, они, как указывает концепция Желтого дворика, управляют всеми жидкостными элементами организма. Вовне почки соответствуют ушам. Считается, что дыхание-*ци* почек определяет чуткость слуха. Кроме того, посредством *ци* почки связаны с сердцем. На эту связь указывает комментатор «Хуан тин цзина», когда объясняет одно из прозвищ этого божества:

Почки — это Нижнее Сокровенное. Его божество — Сюань-мин, Сокровенная-темнота, второе имя — Юй-ин, Вращающий-младенца. Сердце — это Верхнее Сокровенное. Когда Верхнее Сокровенное уходит глубоко и далеко, то [его] дыхание-*ци* соединяется с почками. Вот почему [про почки] говорят — «Верхнее Сокровенное в глубине» (*Мин-шан-саюн* 冥上玄, вариант перевода — «глубинный Верхний Сокровенный». — С. Ф.) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 2—3]³⁶.

Почки в организме человека соответствуют Северу [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 10], их обитель — это область мрака и холода [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 7]. Кроме того, будучи аналогом стихии Вода, этот орган, как и вода, является устойчивым образом влажного и темного иньского начала. Север — это царство *инь*, поэтому и почки, занимая в организме человека позицию Севера, главенствуют, как и *инь*, над жидкостными началами организма — всеми соками и влагой

³⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 2—3: 腎爲下玄。其神玄冥。字育嬰。心爲上玄。上玄幽遠。氣與腎連。故言冥上玄。

его внутренних органов [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 4]. Вот почему в концепции Желтого дворика почки также названы «царями Воды» (*шуй ван* 水王) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31a: 8].

Вспомним еще раз, что антропологический космос — это, как и мироздание, динамическая, а не статическая модель, а потому и почки в ней — это не только *инь*, но еще и *ян* в его «сокрытой», латентной форме. В почках янское начало сокрыто в холодном мраке *инь* для того, чтобы в нужное время — когда наступит день и тепло, начало которых как раз и предвещают темнота и холод «дворца Почек», — выйти на поверхность и стать главным принципом в движении жизненных сил организма. Видимо, именно это динамическое понимание антропологического космоса объясняет фразу из «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»: «...[Почки] хранят Начальную девятку». Комментатор же, используя нумерологические схемы «Книги Перемен» (*И цзин*), объясняет, что «девятка — это янское число» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 9—10].

Почки, являя собой «образ» (*сян*) стихии Вода, связаны со всеми жидкостными элементами человеческого организма, среди которых один из важнейших — это то, что китайская традиция обозначает понятием *цзин* 精, букв.: 'чистейшая', 'тончайшая эссенция'. И здесь танский комментатор в своих разъяснениях вновь прибегает к цитате, но уже из другого памятника. Ссылаясь на Хэшан-гуна, У Чэн-цзы поясняет, что «почки хранят эссенцию-*цзин*» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 8].

Вовне почки соответствуют ушам [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 7], поэтому от них зависит чуткость слуха. Комментаторская традиция связывает функционирование слухового аппарата человека с *ци* почек, что еще раз свидетельствует о динамическом характере человеческого микрокосма, не просто наполненного жизненными органами и силами, но являющегося пространством их бесконечных циклических движений: «Дворец Почек является хозяином ушей. Если [его] *ци* ослабеет, тогда наступит глухота» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 8]³⁷.

В почках находится божество, по виду напоминающее отрока (*тун-цзы* 童子) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 1]. Это и есть Сюань-мин или Юй-ин.

Второе его имя — Юй-ин, Взращивающий-младенца, — в даосском тексте III—VI вв. наделено особым символизмом. Этот символизм связан, с одной стороны, с представлениями, характерными для классических китайских медицинских трактатов. С другой стороны, этот символизм во многих аспектах — и по системе образов, ассоциативно связанных с понятием *ин* 嬰 ('дитя',



Символическое изображение почек

腎神名玄冥字育嬰

³⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 8: 腎宮主耳。氣衰則聾。



生 腎 符

Формула-амулет, рождающая
почки

‘младенец’), которое входит в имя божества почек, и концептуально, т. е. по системе сложившихся представлений, в которых это понятие играет ключевую роль, — повторяется в сочинениях школы Шанци при описании различных упражнений по визуализации объектов микро- и макромира.

Прежде всего обратим внимание, как воспринимало образ Юй-ина самосознание этой же традиции. Концепция Желтого дворика вслед за китайской традиционной наукой врачевания связывает почки, о чем мы уже упоминали, с жидкостным началом организма, его иньским началом — эссенцией *цзин*. В «Книге Желтого дворика» эссенция *цзин* названа «сыном Почек», что, согласно комментатору, и обуславливает наименование духа божества почек как Юй-ин:

Почки относятся к стихии Вода, поэтому [их божество] и зовется так — Сюань-мин, Сокровенно-Глубинный. Эссенция *цзин* почек — это [его] сын, а потому он зовется [еще и] Юй-ин, Вращающий-младенца [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 10]³⁸.

В сознании носителя древнекитайской культуры организм человека являет собой, как мы уже не раз могли убедиться, гомоморфную модель трехчастного мироздания. С учетом этого обстоятельства становится понятным и еще одно имя этого божества, которое мы встречаем в концепции Желтого дворика, — Мин-шан-сюань, «глубинный Верхний Сокровенный», «Верхний Сокровенный в глубине» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 1]. Верхний Сокровенный находится где-то сверху, если исходить из его буквального прочтения, — а буквальное прочтение в даосских сочинениях периода Шести династий очень часто дает ключ к пониманию текста источника. Его же проекция на нижнюю часть антропологического космоса и дает его «глубинную» реплику, т. е. — того же Верхнего Сокровенного, но уже в нижней части одухотворенного жизнью пространства человеческого тела.

Верхним Сокровенным в концепции Желтого дворика считается сердце. Жизненная сила сердца (т. е. его дыхание-*ци*) спускается глубоко вниз и соединяется с почками, наделяя их (по законам контагиозной магии, если пользоваться религиозно-терминологией) тем же качеством, которым обладает сердце. По меньшей мере, именно так объясняет комментатор «Хуан тин цзина» имя хранителя почек Мин-шан-сюаня:

Внутри [почек] отрок пребывает —
глубинный Верхний Сокровенный.

Комментарий. Почки являются Нижним Сокровенным. Их дух-божество — Сюань-мин, Сокровенно-глубинный, по второму имени — Юй-ин, Вращаю-

³⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 10: 腎屬水。故曰玄冥。腎精爲子。故曰育嬰也。

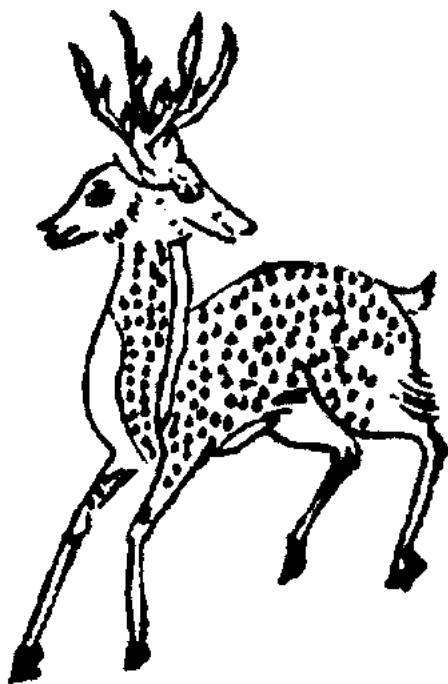
ций-младенца. Сердце является Верхним Сокровенным. [Когда] Верхний Сокровенный опускается глубоко и далеко, [его] *ци* соединяется с почками. Вот почему [дух-божество почек] назван Мин-шан-сюань, глубинный Верхний Сокровенный [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 1—3]³⁹.

В «Хуан тин цзине» дух-божество почек изображен в облачных одеяниях из темно-синей парчи. В руках у него флаг с изображением дракона, горизонтально подвешенный к древку.

Каждое из этих определений, представленное в основном тексте «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», также обладает натуралистическим символизмом, тесно связанным с тем восприятием этого анатомического органа, которое сформировалось в среде древнекитайских врачей.

Темно-синяя парча, как указывает комментатор, является «образом» почек, т. е. символическим описанием их вида и цвета. Облачное одеяние отрока Сюань-мина — тонкая пленка мембраны, которая их покрывает. Изображение дракона, как мы знаем из канона описания этого мифологического животного в памятниках китайской культуры, обязательно включает целый ряд переплетающихся линий, обозначающих либо его извивающееся тело (*цзюй*, *фу*), либо легкий абрис облаков, его окружающих, или же его струящуюся чешую. В любом случае, именно такую образность предполагает комментатор, указывая, что зная с драконом в руках Сюань-мина — это указание на сеть кровеносных сосудов, покрывающих мембрану почек [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 10—30a: 1].

Еще одна физиологическая особенность почек, обусловившая модель восприятия этого органа в концепции Желтого дворика, — их бинарность. Почки являются парным симметричным органом, что позволяет соотнести их с парным внешним органом человека. Учение Желтого дворика, вслед за традицией врачевания, связывает почки с ушами [ЮЦЦЦ, 11: 30b: 7]⁴⁰. Кроме того, двухсоставный характер этой единой физиологической части организма, равно как и нахождение ее в той же области, в которой располагаются и репродуктивные органы человека, породило устойчивое представление о связи почек с «жизнью» как неотъемлемым атрибутом тела. Появившись в древнекитайской



Зооморфный символ почек

³⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 1—3: 中有童子冥上玄。(腎爲下玄。其神玄冥。字育嬰。心爲上玄。上玄幽遠。氣與腎連。故言冥上玄)。

⁴⁰ На связь почек с ушами (или, точнее, со слухом) указывает и «Хуан-ди нэй цзин», отмечая, что от нормального функционирования почек зависит и слух человека, см.: [ХДНЦ, Лин шу, гл. 17, 脈度]: 腎氣通於耳, 腎和則耳能聞五音矣; [ХДНЦ, Лин шу, гл. 37, 五閱五使]: 耳者, 腎之官也。

науке врачевания, оценка почек в качестве истока жизненного начала получила достаточно глубокое развитие и в даосской традиции. «Хуан тин цзин» стал, пожалуй, первым сочинением, с которого берет начало процесс своеобразной популяризации и развития данных представлений в среде организованного даосизма. «Книга Желтого дворика» называет почки «Вратами жизни» (*Шэн-мэнь* 生門), которые расположены друг против друга [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31a: 9]. Позже это выражение, превращаясь в даосский термин, становится одним из самых значимых в сочинениях, посвященных теории и практике дыхательных упражнений.

На восприятие почек в учении Желтого дворика оказало серьезное влияние представление о связи почек с *иньским* жидкостным началом в человеке, в памятниках китайской культуры обозначаемое понятием *цзин* 精. Это представление фиксируется в самых ранних сочинениях китайских врачей-лечебников и для даосских источников, в том числе и «Хуан тин цзина», является явно заимствованной концепцией⁴¹.

Два приказа — цари Воды,
друг против друга стоят и жизни Вратами зовутся.

Комментарий. Хранилище почек имеет две части, расположенные друг против друга, поэтому и сказано — «Два приказа». Дворец почек — это [место, где находится] царь Воды. Если же он претерпит превращение, то становится Чи-цзы, Младенцем. Вот почему [в «Хуан тин цзине»] сказано: «...друг против друга стоят и жизни Вратами зовутся» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31a: 9—31b: 1]⁴².

Кроме того, почки очень важны в учении Желтого дворика еще и потому, что напрямую связаны с представлениями о достижении долголетия и обретении новой жизни в небесных райских уголках. 32-я глава «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» говорит об этом напрямую, связывая долгую жизнь с нормальным функционированием почек как хранителей влажного иньского начала микрокосма:

Двух почек божество —
хозяин, что ведает продлением жизни лет.

Комментарий. Божество почек зовется Сюань-мин, по второму имени — Юй-ин. [В системе Пяти стихий] его положение соответствует Северу. Он является хозяином вечера и ночи. Если человек сможет остановить [утрату из организма] эссенции *цзин*, тогда он станет жить долго-долго. [Как раз об этом] сказано у Хэшан-гуна: «Почки хранят эссенцию *цзин*» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 6—8]⁴³.

Здесь следует обратить внимание на то, что концепция Желтого дворика, утверждая функцию почек как органа, дарующего человеку долголетие, в сущности, не несет на себе никакой явной религиозности. Заметим, что «Хуан тин цзин» говорит именно о долгой жизни, может быть об очень долгой — но все же не бесконечной, не вечной. Ни понятия бессмертия, ни понятия вечно-

⁴¹ На связь почек и жидкостного начала человека, *цзин* 精, постоянно указывает, например, «Хуан-ди нэй цзин» [ХДНЦ, Су вэнь, гл. 9, 六節藏象論]: 腎者... 精之處.

⁴² ЮЦЦЦ, цз. 11: 31a: 9—31b: 1: 兩部水王對生門。(腎藏雙對。故曰兩部。腎宮水王。則化爲赤子。故曰對生門)。

⁴³ ЮЦЦЦ, цз. 12: 15b: 6—8: 兩腎之神主延壽。(腎神玄冥字育嬰。配屬北方。主暮夜。人能止精則長壽。河上公曰。腎藏精)。

сти мы здесь не находим (как и в подавляющем большинстве источников рассматриваемого периода — если только над нами не будут довлеть широко распространенные в литературе оценки, основанные на особом, например «онгианском», прочтении текста, отражающие в первую очередь широту и глубину рефлексии их авторов, но далеко не всегда соответствующие содержанию даосского памятника).

Оценка почек, зафиксированная в 32-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», вполне укладывается, как нам представляется, в рамки терапевтической традиции древнекитайской культуры и сближается с восприятием почек в качестве реального органа нормальной анатомии человека, как его понимали в этой традиции. Упомянутый же дух-божество почек, по нашему мнению, существенной роли не играет, поскольку его описание настолько анатомически натуралистично, что вполне соответствует не столько религиозному, сколько научному языку описания внутреннего строения человеческого организма с той лишь разницей, что он оперирует понятиями, кардинально отличными от языка современной научной медицины. Заметим, что и современная наука признает возможность характеристики любой сложной системы — а организм человека таковой, несомненно, и является — посредством различных методик, в том числе и разных языков описания.

Тем не менее «Хуан тин цзин» — это все же не медицинский трактат, по меньшей мере, в том виде, в каком он дошел до нашего времени. Религиозно-мифологическая составляющая в нем присутствует, причем достаточно явно, и одно из представлений, которые эту составляющую и образуют, также связано с почками. Концепция Желтого дворика утверждает, что Почки могут дать человеку новую жизнь на небесах, в неких чудесных уголках высшего мироздания, аналогичных тем местам, которые наша культурная традиция называет райскими. Для обозначения этих райских мест концепция «Хуан тин цзина» оперирует понятием *цзю тьянь* 九天 'Девять небес'.

Понятие «Девять небес» хорошо известно по даосским источникам периода Шести династий, в которых оно указывает на чистые (*цин* 清) и вышние (*шан* 上) небеса универсума. В том же фрагменте из 12-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», где мы встречаем указание на Девять небес, комментатор разъясняет эту концепцию в терминах, очень точно отражающих нормативный тезаурус религиозных сочинений школы Шанцин:

[Почки] делают так, что долгую жизнь человек обретает и на Девять небес возносится.

Комментарий. Младенец (*Чи-цзы*), превращение претерпев, становится Совершенным человеком. Фраза «на Девять небес возносится» указывает на чистые



Астральная символика
почек



Почки и их зооморфный символ

[небеса] Девяти [видов] дыхания-*ци*, и это означает, что *ци* этих небес является хозяином жизни [человека] [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 2—4]⁴⁴.

Упомянутый здесь Чи-цзы (Младенец) и представления о его превращениях — это очень характерная для шанцинских сочинений терминология. Превращения Чи-цзы или преобразование в Чи-цзы, совершаемые в ходе ритуальных упражнений визуального характера, во множестве описаны в сочинениях из Шанцинского книжного собрания. Эти упражнения связаны с «обытийствованием» внутри собственного тела трех высших божеств мироздания, которые должны занять места в Трех Киноварных полях человека — управляющих центрах трех частей его антропологического космоса⁴⁵.

Девять небес — это очень древняя китайская концепция, связанная с представлением об иерархичности небесных сфер и существовании на высших из них особых, чудесных мест, где продолжают свою жизнь души человека. Представление о Девяти небесах, выражаемое как понятием *цзю тьянь* 九天, так и его вариантом *цзю сяо* 九霄, буквально означающим 'Девять небосводов', фиксируется

в памятниках китайской культуры задолго до появления сочинений организованного даосизма. Эти выражения, например, регулярно встречаются и в литературном собрании «Чуские строфы» (*Чу цы*), и в поэтических произведениях периода Троецарствия (III в. н. э.)⁴⁶.

В истории раннего организованного даосского движения у понятия «Девять небес» своя судьба. Войдя в шанцинские сочинения, оно не нашло в них какого-либо развития или специального истолкования. Последователи учения Высшей чистоты использовали его примерно в том же значении, в каком оно было известно еще до появления этой школы в южных регионах Китая, культурные и религиозные традиции которых отразили «Чуские строфы». Развитие и истолкование концепции Девяти небес происходит чуть позже — в недрах даосского учения Линбао, возникшего чуть позже Шанцин в тех же географических и социальных рамках. В письменных памятниках школы Линбао представление о Девяти небесах было развито в космогоническую концепцию и связанную с ней космологию, которая очень быстро получила признание у по-

⁴⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 2—4: 使人長生昇九天。(赤子化為真人。而昇九天者。謂九氣青。其氣主生者也)。Во фразе 謂九氣青天 иероглиф 青 читаю как 清.

⁴⁵ Данный тип упражнений входит в комплекс Шоу-и 守一, который подробно представлен, например, в сочинении из Шанцинского книжного собрания «Су лин цзин» 素靈經. Подробнее о нем мы поговорим далее.

⁴⁶ Упоминание Девяти небес находим в «Чуских строфах», например, в поэмах «Ли сао» и «Вопросы к Небу» (*Тянь вэнь*), а также в стихотворении Цао Чжи (192—232) «Ю сянь». В последнем случае оно используется в контексте, очень созвучном даосским представлениям о *сянях*-небожителях, что прекрасно передано в переводе М. Е. Кравцовой [Резной дракон, 2004, с. 106, 107].

следователей многих даосских школ, в том числе и Шанцин. По крайней мере, в сочинениях, созданных последователями учения Шанцин в эпоху Тан, мы уже находим следы вторичного линбаоского влияния, прежде всего — за счет заимствования данной космологической теории, в основе которой лежали древние представления о Девяти небесах и стратификации небесных сфер. Эта концепция, впервые в целостном виде фиксируемая линбаоским сочинением V в. «Цзю тьянь шэн шэнь чжан цзин» 九天生神章經, вошла в ядро даосского религиозного учения и оказала сильнейшее влияние на все последующие даосские источники, посвященные описанию структуры и этапов создания мира⁴⁷.

Эта линбаоская концепция, наряду с шанцинским путем индивидуального совершенствования посредством «актуализации» антропологического космоса, сыграла важную роль в истории даосизма. Если учение Шанцин определило «нормативный» характер основного пути подвижничества — визуализации «силой своего сердца» собственного «внутреннего ландшафта», то учение Линбао обеспечило «нормативный» язык описания даосских космогоний, космологий и общинных ритуалов, во многом обусловленных космогоническими теориями.

И первая и вторая составляющие даосской доктрины намного пережили те социальные движения, в которых они возникли. Они очень рано вышли за рамки учений и Линбао, и Шанцин, став достоянием всех даосских движений и школ. Как свидетельствует, например, даосская энциклопедия «Рукоять смысла даосского учения» (*Дао цзю и шу* 道教義樞), в эпоху Тан эти концепции уже стали частью общедоосского наследия, поскольку были восприняты всеми основными школами даосизма и включены в их теоретические построения и практические методы. Заметим, что эти два содержательных пласта даосской доктрины, уходящие своими корнями в наследие прошлого — один в Шанцин, другой в Линбао — продолжают свою жизнь и сегодня, оставаясь актуальными и важными для современных носителей даосской религиозной культуры, в то время как школы, их породившие, уже давно канули в небытие. (Использование древнего линбаоского ритуала в современной практике даосов школы Небесных наставников прекрасно показано, например, в книге Скиппера [Schipper, 1975, 2].)

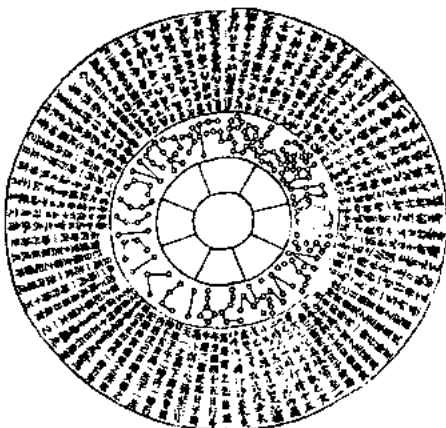


Схема начального этапа космогенеза: мир в состоянии Хунь-дунь

⁴⁷ Сочинение «Цзю тьянь шэн шэнь чжан цзин» 九天生神章經 сохранилось в составе Даосского канона в нескольких изданиях [ЯГ 165, ДЦ 73; ЯГ 318, ДЦ 165; ЯГ 396, ДЦ 186; ЯГ 397, ДЦ 187; ЯГ 398, ЯГ 188; ДЦЦХ, том 2 и др.]. Основной текст во всех изданиях в целом повторяется, различия связаны лишь с комментариями или позднейшими добавлениями, которые, как правило, не смешиваются с основным текстом.

В заключение мы можем сказать, что использование в концепции Желтого двора понятия «Девять небес» указывает, что «Хуан тин цзин» включил в свой корпус не только терапевтические и, похоже, рациональные составляющие, но также и те аспекты древней духовной культуры Китая, которые можно отнести к сфере религиозного и иррационального.

7.6. Селезенка

Селезенка занимает важное место в концепции Желтого двора. На важность этого органа указывает и высокая частотность его упоминания в тексте памятника. Например, во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» с комментариями У Чэн-цзы селезенка упомянута 40 раз в 27 фрагментах, причем шесть из них — это пассажи из основного текста источника. Во «внутреннем» варианте «Книги Желтого двора» с комментариями того же У Чэн-цзы селезенка встречается 7 раз, причем два из них также приходится на основной текст памятника. Кроме того, селезенке полностью посвящены две главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» — 13-я и 15-я, а также большая часть 35-й главы.

На особую роль селезенки указывают уже первые строки предисловия У Чэн-цзы к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзина». Комментатор указывает, что этот орган является одним из Желтых дворов в теле человека, т. е. управляющим центром антропологического космоса. «Селезенка — это Пресветлый зал и Врата судьбы Желтого двора. В ней живет Старый владыка средней части [тела]» (*Чжун бу лао-цзюнь* 中部老君) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 3]⁴⁸.

Основной же текст «Хуан тин цзина» свидетельствует, что точка зрения У Чэн-цзы отнюдь не является результатом натянутого истолкования, а полностью вытекает из идеологии данного сочинения:

Дух-божество из центра селезенки
хозяином является Срединного дворца.

Комментарий. Срединный дворец соотносится с циклическими знаками *у-цзи*. Он находится в ведении Управы Земли. Все вещи в мире двигаются кругом, с почтением на него взирая, ибо все они — сыны Земли. Селезенка является

⁴⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 3: 脾爲黃庭命門明堂。中部老君居之。Перевод отражает наше понимание, учитывающее текст «Хуан тин цзина» в его целостности, хотя, строго говоря, эти две фразы допускают и иное прочтение, например: «Селезенка — это Пресветлый зал, Врата судьбы и Желтый дворик. В ней живет Старый владыка средней части [тела]». Грамматическая неоднозначность фразы обусловлена тем, что после глагола-полусвязки *эй* 爲 стоит ряд существительных, отношения между которыми могут быть как атрибутивными (определение — определяемое), причем в разной последовательности, так и равнозначными, при которых все три существительных могут быть однородными членами. Кроме того, иная фразовая разметка (что китайский текст тоже допускает) дает и иные варианты перевода; это получается, например, при структурировании текста следующим образом — *пи эй хуан-тин мин-мэнь* | *мин-тан чжун-бу Лао-цзюнь цзюй чжи* 脾爲黃庭命門。明堂中部老君居之, что мы встречали в одном из последних, но, к сожалению, не очень высокого качества, изданий «Юнь цзи ци цинь». Тем не менее во всех случаях селезенка будет однозначно связана с Желтым двориком. При всех вариантах перевода, допускаемых грамматикой, селезенка всегда является либо непосредственно Желтым двориком, либо его важнейшей и неотчуждаемой частью.

Пресветлым залом, а [е] дух-божество управляет Срединным дворцом [ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 4—6]⁴⁹.

Циклические знаки *у-цзи*, упомянутые в этом фрагменте, также указывают на селезенку как на управляющий центр. «Внутренний» вариант «Хуан тин цзина» специально оговаривает, что эти знаки соотносятся, с одной стороны, непосредственно с селезенкой, а с другой — с Землей как одной из Пяти стихий (*у-син*), а также с центральной частью звездного неба.

Дворец, что Приказом селезенки зовется,
относится к ведению *у-цзи*.

Комментарий. Это — дворец стихии Земля. *У-цзи* — это центральное созвездие [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 6—7]⁵⁰.

Сочетание *у-цзи*, последовательно используемое вместе со словом «селезенка», выражает идею центра и в теории Пяти стихий входит в один ассоциативный ряд с Землей, желтым цветом, селезенкой как внутренним органом и т. д. Еще одна глосса во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» подтверждает данный вывод: «Селезенка является Киноварным полем, Желтым двориком, Центром; всем тем, что обозначается циклическими знаками *у-цзи*, а [еще] — стихией Земля» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 21а: 2—3]⁵¹.

О соотношении селезенки и одного из Желтых двориков говорит и комментарий к 13-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»: «Селезенка управляет средним Желтым [двориком] (*чжун хуан* 中黃)» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 32b: 8]⁵². То же подтверждает и фраза из основного корпуса «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» с глоссой *У Чэн-цзы*:

Старый владыка из Средней части (*Чжун бу лао-цзюнь*)
правит в Пресветлом зале.

Комментарий. Селезенка — это дворец Желтого дворика, в котором правит Хуан-лао-цзюнь 黃老君, Старый владыка из Желтого. Наверху (т. е. в верхней части тела. — С. Ф.) селезенка соответствует Пресветлому залу, который находится на глубине в один вершок от межбровья [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9—35а: 1]⁵³.

⁴⁹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 4—6: 脾中之神主中宮。(中宮戊己。主於土府。萬物歧行。土地之子。脾爲明堂。神治中宮也)。Глагольное сочетание *ци син* 歧行 передано нами объяснительно — «двигаться по кругу, взирая [на хозяина] снизу вверх». Предложенный вариант перевода обусловлен как лексическим значением входящих в него слов, так и семантическими рядами, ассоциативно с ними связанными: *ци* 歧 — это слово обозначает как паука, так и вообще движение, повторяющее движение пресмыкающихся или, в переносном смысле, нижестоящих по отношению к вышестоящим, в последнем значении он встречается, например, в «Хуайнань-цзы» [гл. «Сю у» 修務]; *син* 行 — это не только глагол движения, этим же иероглифом обозначают Пять стихий. Соответственно, использование этого слова в функции предикатива будет передавать стандартный для Пяти стихий характер движения — их поступательную и повторяющуюся смену друг за другом, т. е. циклическое движение по кругу.

⁵⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 6—7: 脾部之宮屬戊己。(土宮也。戊己中央之辰也)。

⁵¹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 21а: 2—3: 脾爲丹田黃庭中央戊己土行也。

⁵² ЮЦЦЦ, цз. 11: 32b: 8: 脾主中黃。

⁵³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9—35а: 1: 中部老君治明堂。(脾黃庭之宮也。黃老君之所治。上應明堂。眉間入一寸是也)。

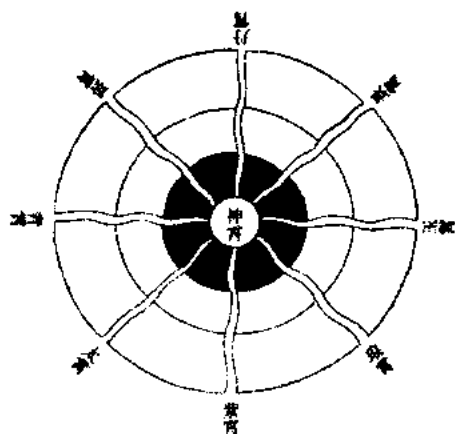


Схема космогенеза: этап разделения мира на Девять небосводов

Таким образом в концепции Желтого дворика селезенка последовательно соотносится с центром и характеризуется всеми атрибутами, ему присущими. В теории *у-син* Центр последовательно соотносится с желтым цветом и первоэлементом Земля. Теми же самыми качествами «Хуан тин цзин» наделяет и этот внутренний орган: «селезенка — это центр и стихия Земля» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 2], она — «дворец Земли» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 7].

Корреляции селезенки с ассоциативным рядом стихии Земля выглядят вполне обычными и для китайской традиционной науки врачевания. Специфичность учения «Хуан тин цзин» заключена в том, что оно наделяет селезенку качеством, о котором мы уже упоминали выше, — селезенка воспринимается одним из Желтых двориков, т. е. управляющим центром человеческого организма.

Заметим, что сохранившиеся древнекитайские медицинские трактаты ни о каких Желтых двориках ничего не говорят. В связи с этим, кстати сказать, становится понятным и имя правителя этого органа, — им назван Хуан-лао-цзюнь, или некий Старый владыка (*Лао-цзюнь* 老君), который находится в объекте, обозначенном словом Желтый (*хуан* 黃), или у которого есть некая неотчуждаемая часть, называемая *хуан*. Если учесть предыдущий фрагмент анализируемого источника, тогда этот объект легко идентифицируется как Желтый дворик. Таким образом, рассматриваемый пассаж из «Хуан тин цзина» довольно прозрачно указывает, кто же такой Хуан-лао-цзюнь. Это, конечно же, никакой не Лао-цзы, и даже не некое непонятное божество с именем Лао-цзюнь. Хуан-лао-цзюнь — это всего лишь Старый владыка из Желтого дворика. Причем выражение «Старый владыка», или *Лао-цзюнь*, — это отнюдь не часть имени собственного, а всего лишь уважительное обращение к тем, кого по имени не называют. Недаром это сочетание постоянно встречается в именах высших шанцзинских божеств.

В «Хуан тин цине» селезенка становится центром средней (т. е. центральной) части тела — средним Желтым двориком, который также именуется Средним дворцом. Там же пребывают божества, связанные с органами средней части человеческого организма.

Пристрастись к пестованию корня небесного духа,
и не засохнет он более.

Комментарий. Селезенка — это Желтый дворик, это — корень и основа Судьбы человека. [Мысли] сердца [своего] собрав воедино, пестуй его, тогда и годы продлишь, и *сянем* чудесным станешь [ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 5—7]⁵⁴.

⁵⁴ ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 5—7: 耽養靈根不復枯。(脾爲黃庭。人命之根本。心專養之。延年神仙也).

Желтый дворик — наиболее специфическое понятие «Хуан тин цзина» — в общем-то очень просто объясняется, причем тем категориальным аппаратом, который использует не китайская классическая философия, не древнекитайская медицина, а прежде всего и главным образом — даосская религиозная традиция. «Селезенка — это Желтый дворик Киноварного поля» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 21а: 2]⁵⁵. Эта глосса комментатора в определенном смысле уравнивает понятия «Желтый дворик» и «Киноварное поле». Анализ структуры Киноварных полей в человеке, подробно представленный в памятниках шанцинской традиции, и расположение Желтых дворики, реконструируемое по тексту «Хуан тин цзина», дает очень веские основания заключить, что оба

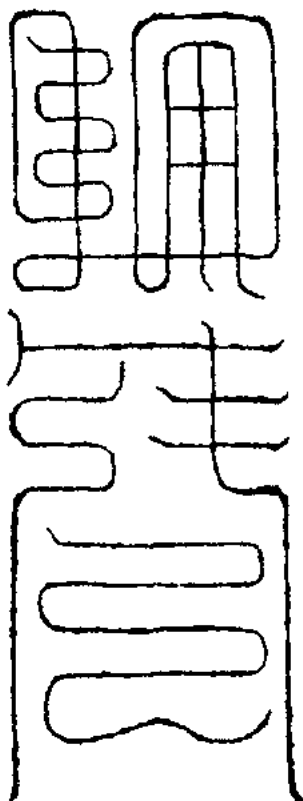


Зооморфный символ селезенки

термина действительно говорят об одном и том же — о неких важнейших областях человеческого организма, с которыми связаны духовные силы и психическое (психологическое) состояние человека. Селезенка в «Хуан тин цзине» воспринимается таким центром, и даже не физического тела, а, скорее, его духовной и образной модели, создаваемой силой «проникающего взгляда» в «сердце» даоса, на что, кстати, указывает и даосский текст.

Если человек в даосском тексте рассматриваемого периода — это *жэнь* 人 или даже просто *шэнь* 身, то даос, который странствует по визуальному миру образов, обозначается понятием *чжао шэнь* 兆身 или просто *чжао* 兆. Смысл этих выражений становится достаточно прозрачным, если обратиться к сочинениям из Шанцинского книжного собрания. Многие источники Шанцин, объясняющие визуальные упражнения, не только обозначают даоса, странствующего по «внутреннему ландшафту» собственного антропологического космоса, понятием *чжао шэнь*, но и сопровождают эти пассажи рисунками. Даос сидит в глубокой задумчивости с закрытыми глазами, а над ним облако, исходящее из головы, — это образное изображение того, о чем он думает. Так вот, он сам внутри этого «облака», окруженный божествами, — это и есть тот объект, который в даосских сочинениях обозначается понятием *чжао шэнь*. Общий смысл этого выражения можно передать словами «духовный двойник даоса, выполняющего ритуальное упражнение медитативного характера», или более кратко, но еще более условно — «даос во время созерцательного ритуала». Заметим, что в даосских письменных памятниках выражение *чжао шэнь* может выполнять функцию и местоимения 1-го лица, и тогда, видимо, речь идет о субъекте, создающем визуальный мир образов («я, погруженный в созерцание самого себя...»), и местоимения 3-го лица — в этом случае выражение, похоже, будет указывать на объект визуального освоения, в качестве которого даос, углубленный в ритуальное созерцание, воспринимает себя самого

⁵⁵ ЮЦЦЦ, цз. 12: 21а: 2: 脾爲丹田黃庭。



Формула-амулет, возвращающая жизнь селезенке

(что, впрочем, нам не удастся передать местоимением 3-го лица)⁵⁶. Как и другие местоимения, *чжао шэнь*, и особенно *чжао*, используется в даосских источниках и в качестве определения, приобретая значение притяжательного местоимения (чаще всего — 1-го лица)⁵⁷, и даже в значении местоимения 2-го лица, прежде всего в шанцинских сочинениях категории *цзюэ*, включающих тексты подробных инструкций по выполнению созерцательных упражнений.

Точно так же и селезенка, называемая Желтым двориком, — это уже не анатомический орган физического тела человека, а некий духовный центр особого пространства, создаваемого даосом силой своего сознания; пространства, выстроенного дыханием-*ци* мироздания, космическими силами *инь* и *ян*. В нем нет грубых форм из плоти и крови, там присутствует лишь облачная дымка трех цветов, которая то сгущается, то расходится, образуя причудливые образы и указывая на бесконечное движение мировых стихий. Желтый дворик — центр, из которого даос управляет этим пространством, в котором он собирает свои духовные силы и из которого командует мировыми стихиями, чтобы в нужном месте и в нужное время свершались благодатные метаморфозы. Желтый дворик для даоса — это, похоже, его самость, точка приложения его сил, заставляющих двигаться этот космос; это образ, через который даосский текст

обозначает то неуловимое и невыразимое дискурсивной логикой пространства, где в данный конкретный момент даос концентрирует свой внутренний

⁵⁶ Выражение *чжао шэнь* 兆身, или его краткий вариант *чжао* 兆, является весьма частотным в даосских сочинениях рассматриваемого периода. Для примера приведем один небольшой фрагмент из авторитетного даосского нормативного кодекса «Сы цзи мин кэ», который был известен уже в V в. и сохранился до нашего времени: «...и это к тому приведет, что летающие колесницы из белого, чистого облака явятся, чтобы встретить тебя 迎兆身 (подчеркнуто мною. — С. Ф.). Они ввысь поднимутся и вознесут [тебя] во Дворец сокровенный» 致素雲飛輿來迎兆身。上昇玄宮 (СЦМК, цз. 2: 1а: 10). Приведенный пример указывает на очень характерный контекст, в котором используется данное выражение. Всего же в «Сы цзи мин кэ» мы фиксируем 22 случая использования выражения *чжао шэнь*.

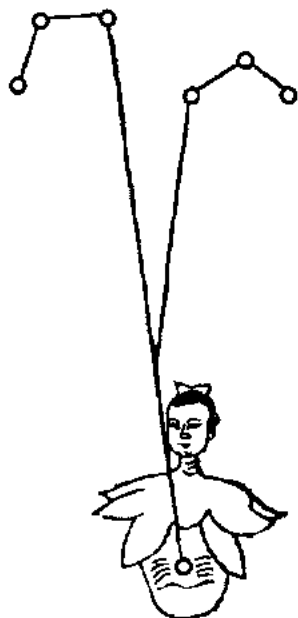
⁵⁷ Похоже, что притяжательная функция для слова *чжао* была первичной, а все выражение *чжао шэнь*, видимо, воспринималось некогда как атрибутивная конструкция со значением, близким к выражению «мое собственное тело, [над которым совершается ритуальное действо]». Однако уже в шанцинских сочинениях *чжао шэнь* указывает не просто на тело, а именно на активный субъект действия — на живого, одухотворенного, активно воздействующего на окружающее его пространство духовного двойника даоса, погруженного в созерцательный ритуал.

взор, чтобы силой своего сознания свершать великие метаморфозы. «Книга Желтого дворика», по нашему мнению, строит все свои концепции, исходя из логики мира образов, используя и соответствующий ему язык описания, и подходящие этому миру метафоры. Метафоры по своей природе многозначны, а потому они как нельзя лучше приспособлены для описания такого мира, многомерного и многозначного по своей природе.

В «Книге Желтого дворика» впервые представлен этот мир образов, ставший базовой, центральной схемой в тех письменных памятниках организованного даосского движения, которые начинают широко распространяться со второй половины IV в. Концепция Желтых двориков в виде учения о Киноварных полях входит и в сочинения Шанцин. В этом мы видим преемственную связь доктрины Шанцин с учением, изложенным в «Хуан тин цзине». Однако между ними есть и различия, причем весьма существенные. Одно из них заключается в том, что наделение селезенки функцией Желтого дворика — это, собственно говоря, тоже специфическая концепция «Хуан тин цзина». В сочинениях школы Шанцин центром средней части тела обычно считается сердце. Тем не менее учение Желтого дворика еще долго будет сосуществовать параллельно с шанцинским, переходя из сочинения в сочинение, повторяясь во фразах об исключительной роли селезенки. Например, в даосской энциклопедии танского времени, созданной под сильнейшим влиянием Шанцин, мы также находим эту концепцию, отражающую специфику учения Желтого дворика, удивительным образом сочетающуюся в пределах одного фрагмента с представлениями, изначально «Хуан тин цзину» не свойственными, а получившими распространение лишь в шанцинских сочинениях IV—V вв.:

В теле человека находится 27 владык, которые порождают дыхание-ци... Печень — это владыка Вишневого двора, легкие — это владыка Цветочного полога, желчный пузырь — владыка долгой Судьбы, Сердце — владыка Киноварного поля, пупок — это Пурпурно-белый владыка, желудок — это владыка Великого амбара, селезенка — это владыка Желтого дворика... [СДЧН, цз. 7: 24a—b]⁵⁸.

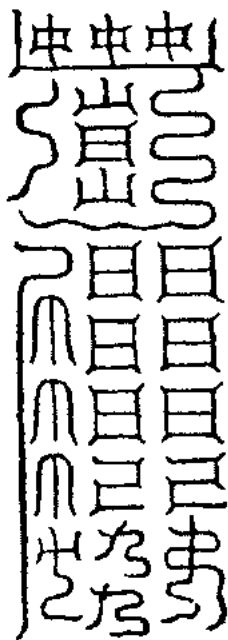
Таким образом, одно из представлений, которое можно считать специфическим для учения «Хуан тин цзина», связано с восприятием селезенки в качестве Желтого дворика средней (центральной) части человека. Кроме того, роль селезенки в «Хуан тин цзине» усложняется еще более, поскольку она считается также и центром всего микрокосма в целом.



Астральная символика желудка

⁵⁸ СДЧН, цз. 7: 24a—b: 人身中自有二十七生氣君... 肝為絳宮君, 肺為華蓋君, 膽為長命君, 心為丹田君, 脾為紫白君, 胃為太倉君, 脾為黃庭君...

脾符



Формула-амулет лучезарных
божеств селезенки

Функция центра превращает селезенку в главный из внутренних органов: «Селезенка является Желтой. [Это значит, что] она должна считаться главой [всех] Пяти внутренних органов» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24b: 5]⁵⁹. Вот почему «Хуан тин цзин» закрепляет за селезенкой и образ рукояти, оси Пяти внутренних органов [ЮЦЦЦ, цз. 11: 32a: 1]. Ухватившись за эту «рукоять», человек получает возможность управлять всем механизмом собственного тела, становится его хозяином, потому как и сама селезенка — хозяин всего «внутреннего пространства» человека [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22a: 7]⁶⁰.

Еще один устойчивый образ селезенки в «Хуан тин цзине» — Пресветлый зал (Мин-тан 明堂). Данное понятие уходит своими корнями в легендарную историю, согласно которой важнейшим местом проведения ритуалов чжоускими правителями был Пресветлый зал, или Мин-тан⁶¹. В таком контексте Мин-тан указывает на центральный покой во дворце правителя, в котором, как считалось, он принимал удельных князей и вершил ритуальные действия. Соответственно, обозначение селезенки понятием «Пресветлый зал» указывает на ее центральное по-

ложение и на ее функцию места, в котором совершается некий ритуал, в нашем случае — чудесное «общение» с ипостасями Иного мира.

Начиная с «Книги Желтого дворика», понятие «Пресветлый зал» становится очень частотным и важным в сочинениях организованных школ даосизма, прежде всего — в памятниках из Шанцинского книжного собрания. В этих сочинениях за Мин-таном закрепляются новое значение и совершенно конкретные коннотации. Именно с позиций этих источников, т. е. сочинений школы Шанцин, комментатор «Хуан тин цзина» объясняет один из фрагментов, связанный с Пресветлым залом [ЮЦЦЦ, цз. 11: 41a: 9]. В данном объяснении указано, что Мин-тан является одной из потаенных «пещер» внутри головного мозга. Такое объяснение полностью согласуется с содержанием шанцинских сочинений, но противоречит центральной идее «Книги Желтого дворика», помещающей в центр микрокосма селезенку. В данном случае комментатор,

⁵⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 24b: 5: 脾爲黃。應爲五藏之主。

⁶⁰ ЮЦЦЦ, цз. 12: 22a: 6—7: «И в Пяти хранилищах, и в Шести амбарах Шэнь-мины хозяйничают. Комментарий. Селезенка считается главной» 五藏六腑神明主。以脾爲主。

⁶¹ Описанию Мин-тана специально посвящен один из разделов «Ли цзи» [ШСЦ, «Ли цзи», цз. 14, 禮記, 14 卷, 明堂位, с. 0575]. «Чжоу ли» дает точные спецификации Пресветлого зала чжоуских ванов, обозначая его размеры [ШСЦ, «Чжоу ли», цз. 39—42, 周禮, 39—42 卷, 冬官考工記第六, с. 0642], а Мэн-цзы предметно объясняет циско-му Сюань-вану назначение и роль Мин-тана [ЧЦЦЧ, «Мэн-цзы», цз. 2, вторая часть, 孟子, 2 卷, 梁惠王下, с. 0033].

живший в эпоху Тан, когда шанцинские представления о строении верхнего Киноварного поля (именно в его структуру входит «шанцинский» Мин-тан) получили широкое распространение, оказался под сильнейшим их влиянием, что и отразила его глосса к 17-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина».

Во фрагменте же из «Хуан тин цзина», который и была призвана объяснить данная глосса, Мин-тан вообще не упомянут. В других главах «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» Пресветлый зал воспринимается иначе, прежде всего — как область, которая примыкает к селезенке и в которой пребывает владыка средней части антропологического космоса [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9]. Такое местоположение Мин-тана подчеркивается и в предисловии к «Хуан тин цзину», где сказано, что именно селезенка связана с Пресветлым залом [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2a: 3]. В 33-й главе «Книга Желтого дворика», объясняя структуру управляющего центра средней части микрокосма, указывает, что он включает три главные палаты (или «дворца») — Пресветлый зал (Мин-тан 明堂), Комнату-пещеру (Дун-фан 洞房) и Киноварное поле (Дань-тянь 丹田) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 17a: 6—7]. Именно в этом месте, как отмечает основной текст «Хуан тин цзина» (гл. 15), и находится Старый владыка средней части тела, управляющий Пресветлым залом [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9]. Таким образом, Мин-тан в «Хуан тин цзине» — это прежде всего потаенная область, находящаяся в средней части тела, присутственное место правителя этой части микрокосма, напрямую связанного с селезенкой.

В сочинениях же Шанцин, относящихся, согласно традиции, к наследию Ван Бао и Вэй Хуа-цунь, Мин-тан с селезенкой как будто никак не связан. И танский комментатор «Хуан тин цзина», находясь, как нам кажется, под сильнейшим влиянием шанцинских представлений о Мин-тане, пытается разрешить противоречие между двумя разными представлениями о его местонахождении с помощью логики, причем делает это достаточно искусно. Одна из глосс к «внешнему» варианту «Хуан тин цзина» гласит: «Дух-божество селезенки по утрам является в Пресветлый зал, а на закате возвращается в свой дворец (т. е. в селезенку. — С. Ф.)» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 51b: 2]⁶². Тем самым У Чэн-цзы снимает противоречие между этими двумя совершенно разными трактовками понятия Мин-тан.

Если подходить концептуально, то и в учении Желтого дворика, и в доктрине Шанцин Пресветлый зал воспринимается одинаково — как особая, очень важная с точки зрения практического ритуала область внутри человека. Даже те краткие, но многочисленные сентенции о Мин-тане, которые мы находим в «Хуан тин цзине», подчеркивают его особую роль и важность его функции. С этих позиций замечания комментатора, уравнивающие оценки Пресветлого зала в этих учениях, представляются оправданными.



Символическое изображение селезенки

脾
神
名
常
在
字
魂
庭

⁶² ЮЦЦЦ, цз. 12: 51b: 2: 脾神朝進明堂・暮歸其宮。



Селезенка и ее
зооморфный символ

Однако мы все же должны признать, что для «Книги Желтого дворика», если только мы будем опираться непосредственно на текст памятника, локализация Пресветлого зала в центральной части головного мозга не является очевидной. При этом, однако, нельзя сказать, что текст сочинения на нее не намекает. Эти косвенные указания мы встречаем во фразе из 35-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22а: 8], повторяющейся и во «внешнем» варианте [ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 10]⁶³, а также во фрагменте из 17-й главы «внутреннего» варианта [ЮЦЦЦ, цз. 11: 42а: 10]⁶⁴ и в пассаже из «внешнего» варианта «Книги Желтого дворика» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 49а: 8]⁶⁵. Тем не менее мы должны признать, что все это — лишь намеки. Не исключено, что они действительно указывают на местоположение Мин-тана в области головного мозга, но это — явно другой Мин-тан, в сравнении с «дворцом» Пресветлого в головном мозге, о чем говорят ранние сочинения из Шанцинского книжного собрания.

Непосредственно текст «Хуан тин цзина» эксплицитно и последовательно соотносит Мин-тан прежде всего с областью селезенки и, похоже, с той частью организма, где находятся репродуктивные

⁶³ В обоих фрагментах повторяется одинаковый текст: «они (т. е. духи-божества. — С. Ф.), вверх поднявшись, у Врат небесных соединяются и входят в Мин-тан» 上合天門入明堂. Вывод о том, что речь идет о Мин-тане из головного мозга, можно сделать логически — поскольку речь идет о «движении вверх» (шан 上), а «верхом» антропологического космоса является именно голова, значит, и Мин-тан находится в области головного мозга. Тем не менее такой вывод нельзя признать очевидным. И «небесные врата» (тянь мэнь 天門), и «движение вверх» (шан) в структуре антропологического космоса могут иметь и другие корреляции, и иные истолкования.

⁶⁴ Данный фрагмент более очевидно указывает на Мин-тан из головного мозга, точнее, даже не текст фразы, в которой фигурирует Мин-тан, а ее ближайший контекст — в нем упомянуты божества У-ин и Бай-юань [ЮЦЦЦ, цз. 11: 42а: 5, 8]. Это — два божества из головного мозга, поэтому и Мин-тан, с которым эти божества соотносятся, должен находиться в области мозга. С другой стороны, данный фрагмент также допускает иное истолкование, поскольку в концепциях, развивающих учение Желтого дворика, У-ин и Бай-юань являются божествами внутренних органов из средней части тела.

⁶⁵ Фрагмент текста из «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» гласит: «Он чинно стоит в Мин-тане и вдали обзирает Дянь-тянь» 立於明堂望丹田 [ЮЦЦЦ, цз. 12: 49а: 8]. Данный пассаж позволяет локализовать Мин-тан в области головного мозга, т. к., согласно шанцинской концепции Девяти дворцов, Мин-тан и Дянь-тянь — это два соседних «дворца» верхнего Киноварного поля, локализуемые в центральной части головного мозга. Тем не менее такая интерпретация основана на логическом анализе и также не является однозначной. Исходя из комментария к 33-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», мы с тем же основанием можем сказать, что среднее Киноварное поле имеет ту же структуру и речь здесь идет именно о средней части микрокосма.

органы человека. В этом мы видим еще одну специфическую черту учения Желтого двора, отличающую его идейно-теоретические основания от базовых концепций ранних шанцинских сочинений, соотносимых с субтрадицией Ван Бао — Вэй Хуа-цунь. Кстати, мы вправе ожидать и иного, а именно — что те шанцинские источники, которые локализируют Мин-тан в нижней области живота (их мы тоже можем встретить в некоторых письменных памятниках из Шанцинского книжного собрания), генетически связаны не с субтрадицией Ван Бао и Вэй Хуа-цунь, а с теми древними традициями, концептуальное осмысление которых породило учение Желтого двора.

Вернемся же к образам «Хуан тин цзина». В учении Желтого двора селезенка также тесно связана с желудком, который в этой системе зовется Великим амбаром (*Тай-цан* 太倉). «Хуан тин цзин» указывает, что вся пища, которая попадает в желудок, сначала проходит через селезенку, где и перемалывается на мельчайшие части. В этих фрагментах «Хуан тин цзин», описывая селезенку, вновь возвращается к присущей для него стандартной образности, которую мы называем натуралистической. Селезенка изображается прислоненной к желудку и обозначается через слово *мо* 磨, которое в китайском языке обозначает и действие — «перемалывать», «молоть», «размалывать», и имя — «мельничные жернова», что позволяет представить этот орган как мельницу, перемалывающую пищу перед тем, как она поступит в желудок. Об этом говорит, например, 15-я глава «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»:

Селезенка — в один аршин высотой —
накрывает Великий амбар.

Комментарий. Великий амбар — это желудок. В «Книге [из] Срединного желтого» сказано: «Желудок является владыкой Великого амбара» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 6—7]⁶⁶.

И высота, и положение селезенки внутри организма также вписаны в систему натуралистических образов «Книги Желтого двора». Считается, что она чуть выше желудка, а потому и высота ее — один *чи*, или, как мы условно перевели, аршин [ЮЦЦЦ, цз. 12: 32a: 6]⁶⁷. Концепция «Хуан тин цзина» полагает, что селезенка как бы и стоит рядом с желудком, и в то же время лежит на нем, т. е. словно подбоченилась на желудке, полулежа на него опираясь, отчего в источнике используется слово *хэн* 橫, основное именное значение которого — «поперечная перекладина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 8]⁶⁸.

На тесную связь селезенки и желудка указывает и 35-я глава «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»:

Дух-божество селезенки, [пищу в себе] обернув, возвращает ее туда,
что домом желудка [зывается].

Комментарий. Дух-божество селезенки зовется Чан-цзай, по второму имени — Хунь-тин. Селезенка жерновами [своими] пищу размалывает до основания. [В этом фрагменте описано] то, что делается в доме желудка. В «Книге [из]

⁶⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 6—8: 脾長一尺掩太倉。(太倉胃也。中黃經云。胃爲太倉君)。

⁶⁷ ЮЦЦЦ, цз. 12: 32a: 6: 脾長一尺。約太倉上。Строго говоря, анатомическая селезенка не может быть размером ни с аршин, ни с *чи*.

⁶⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 8: 脾正橫在胃上也。

Срединного желтого» сказано: «Желудок является Великим амбаром. Великий амбар — это управа брюха» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 2]⁶⁹.

Божество селезенки — отрок, одетый в платье цвета земли. С учетом уже известного нам ассоциативного ряда становится понятно, что речь идет о божестве центра, которое соотносится с Землей как одной из пяти стихий, а также с желтым цветом. Помимо желтого платья, у него есть и другие атрибуты — пурпурный пояс и печать с изображениями драконов и тигров [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 7]⁷⁰. Эти атрибуты традиция также истолковывает привычными для концепции «Хуан тин цзина» натуралистическими образами — это всего лишь метафорическое описание кровеносных сосудов на поверхности желудка.

Внутри [селезенки] отрок пресветлый пребывает,
и платье желтое на нем.

Комментарий. Пресветлый отрок [в селезенке] зовется Хунь-тином. Желтое платье — это цвет Земли [ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 8—9]⁷¹.

Он в желтое платье одет и поясом пурпурным подпоясан,
на котором — печати дракона и тигра.

Комментарий. Селезенка находится на желудке, потому [здесь] говорится о желтом платье. Пурпурный пояс и печать дракона и тигра — это образ сети [кровеносных сосудов] на желудке [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 7—9]⁷².

Божество селезенки зовется Чан-цзай, что можно перевести как «Постоянно пребывающий». Второе его имя — Хунь-тин, что условно можно передать как «беседка, в которой янские души [собираются]». Поскольку работа у этого божества особая и непростая — он ведь управляет мельницей, перемалывающей пищу, — то и выглядит он сильным и крепким.

Дух-божество селезенки — Чан-цзай —
по второму имени зовется Хунь-тином.

Комментарий. Селезенка — это позиция Земли и центра, поэтому [ее дух-божество] и названо Чан-цзай, Тот-кто-Постоянно-Пребывает, т. е. он пребывает во дворце Желтого дворика. Селезенка жерновом [своими] пищу размалывает до основания, а [ее] дух-божество дышит здоровьем, силой и мощью, вот почему [его также] зовут Хунь-тин [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 1—3]⁷³.

Кроме того, помимо Чан-цзая селезенка связана и с другим божеством [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2a: 3]. Один из образов селезенки в «Хуан тин цзине» — это,

⁶⁹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 21b: 2: 脾神還歸是胃家。(脾神名常在字魂停。脾磨食消。胃家之事也。中黃經云。胃爲太倉。太倉肚府也)。Отметим, что выражение *пи мо ши сяо* 脾磨食消 становится более понятным при его сравнении с комментариями Лян Цю-цзы, который объясняет тот же фрагмент «Хуан тин цзина», используя выражение *ли мо цзи ши сяо* 脾磨即食消 — 'селезенка жерновом размалывает [пищу] так, что пища на нет сходит' [СЧШШ, цз. 55: 17a: 3].

⁷⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 7: 黃衣紫帶龍虎章。

⁷¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 8—9: 中有明童黃裳裹。(明童謂魂停。黃裳土之色)。

⁷² ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 7—9: 黃衣紫帶龍虎章。(脾居胃上。故曰黃衣也。紫帶龍虎章。胃絡之象)。

⁷³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 1—3: 脾神常在字魂停。(脾中央土位也。故曰常在。即黃庭之宮也。脾磨食消。神康力壯。故曰魂停)。

как мы уже отметили, Пресветлый зал. В Пресветлом же зале, в свою очередь, пребывает Лао-цзюнь 老君, Старый владыка. Соответственно, селезенка иногда упоминается вместе с Лао-цзюнем⁷⁴.

Кроме того, в основном тексте «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы встречаем указание на божество селезенки по имени Лин-юань 靈元 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 2], о котором находим подробные сведения в комментариях У Чэн-цзы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 8a: 2; цз. 11: 35b: 10].

Иначе говоря, система имен духа-охранителя селезенки довольно сложна, хотя вряд ли ее можно назвать запутанной. Внимательное прочтение «Хуан тин цзина», например, подсказывает, что Лин-юань (= Начало духа) и Лао-цзюнь (= Старый владыка) — это, по сути, одно и то же.

Старый владыка приказа Срединного
за порядком следит в зале Пресветлом.
Имя его другое — Духа начало,
а прозвище — Тот-Кто-в-Хаосе-Прорастает.
Он выправляет все хвори людские,
и выводит [из тела] запасы хлебные.
В желтое платье одет и пурпурным поясом подпоясан,
на котором — печати дракона и тигра.
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9, 35a: 2, 5, 7]⁷⁵

Если кратко суммировать то, что мы знаем обо всех упомянутых божествах, то с определенной долей условности можно сказать, что все они равнозначны и в равной степени указывают на одно и то же — на селезенку. Различие в их использовании определяется, как думается, разными углами зрения на селезенку как центр антропологического космоса. Разные же ракурсы необходимы для того, чтобы актуализировать различные свойства или функции этого центра. Это не значит, что селезенка может восприниматься так или иначе, нет — она всегда одна. На передний план выступает иное, а именно — конкретная цель, которую преследует даос, проходя определенный путь по миру образов собственного тела. Не будем забывать, что терапевтическая тенденция весьма характерна, особенно в период Шести династий, для даосского движения, и выполнение многих даосских упражнений преследовало те же цели, что и использование каменных или серебряных игл китайским лекарем. «Хуан тин цзин» в этом отношении — не исключение.

Иглы для акупунктуры бывают разными, они различаются и по длине, и по материалу, из которого изготовлены. Что-то подобное, видимо, происходило и с даосскими упражнениями визуального характера — одни из них служили для незначительной «коррекции» духовных и жизненных сил, другие преследовали иную цель — например, вознестись в высшие небеса универсума. Каждый

⁷⁴ Лао-цзюнь 老君. — Стандартное для сочинений Шанцин обозначение божеств. По нашим оценкам, в сочинениях организованного даосизма рассматриваемого периода оно сближается с родовым понятием или даже вежливым обращением (табуированным именем?). В источниках даосских организованных движений III—VI вв. выражение «Лао-цзюнь» никакой очевидной связи с полубоготворным автором «Дао дэ цзина» — обожествленным Лао-цзы — не имеет. Более того, даже скрытых аллюзий на Лао-цзы рассматриваемые источники в это имя не вкладывают.

⁷⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 9, 35a: 2, 5, 7: 中部老君治明堂。厥字靈元名混康。治人百病消穀糧。黃衣紫帶龍虎章。

комплекс упражнений использовал специфическую систему образов, поэтому каждой группе методов был свойствен и свой ряд корреляций, метафор, имен и символов. Когда необходимо было укрепить желудок, в ходе визуализации даос «обытийствовал» селезенку в виде духа-охранителя Чан-цзя, ладного и сильного молодца,двигающего огромные мельничные жернова. Когда необходимо было очистить организм от дурных и тлетворных начал для того, чтобы жизненные силы мироздания двигались по его невидимым (для нас, но не для даоса или, обратим внимание, для китайского лекаря) каналам, даос, похоже, создавал образ Лин-юаня. Когда же в его мысленных упражнениях создавались «дворцы» Киноварного поля или Пресветлого зала, где собираются «внутренние» божества, тогда появлялся и их правитель, государь, имя которого нам неизвестно, но нормативное обращение к которому до нас донес текст «Хуан тин цзина» — Лао-цзюнь. Разумеется, наши объяснения носят условный характер и упрощают реальные даосские методы совершенствования. Тем не менее проведенный анализ позволяет заключить, что множественность имен, встречающихся при описании одного и того же внутреннего органа, отнюдь не всегда указывает на множество духов-божеств, в данном органе пребывающих.

Каждое имя наделено своим собственным значением, соответственно, актуализация этого имени — и на вербальном, и на визуальном уровне — ведет к актуализации каких-то конкретных качеств или свойств обладателя имени. Контекст описания даосского упражнения подсказывает даосу, какое имя божества он должен выбрать, сам же этот контекст, в свою очередь, обусловлен целью и задачами конкретного упражнения.

7.7. Желчный пузырь

Как мы уже отмечали, система Пяти хранилищ (*у-цзан*) является одной из основополагающих схем антропологического космоса «Хуан тин цзина». «Книга Желтого двора», говоря о Пяти хранилищах, во многом следует за терминами и концепциями, впервые сформулированными в древнекитайских медицинских трактатах. Тем не менее, полностью принимая эту систему, «Хуан тин цзин» привносит в нее и свое особое понимание, и некоторые частные коррективы. Одной из особенностей «Хуан тин цзина» является специфическое отношение к желчному пузырю (*дань* 膽). В концепции Желтого двора желчный пузырь получает статус, в некоторых отношениях приравнивающий его к пяти основным внутренним органам — Пяти хранилищам (*у-цзан*).

При этом мы не можем согласиться с точкой зрения китайской исследовательницы Ван Мин-хао, которая считает, что «Хуан тин цзин» кардинально меняет традиционную китайскую классификацию внутренних органов и в отдельную группу выделяет Пять хранилищ вместе с желчным пузырем, обозначая ее понятием *лю-фу* 六府 'Шесть амбаров' [Ван Мин-хао, 2005, с. 18].

Основной корпус «Хуан тин цзина» оснований для такого заключения не дает. Значение, которое вкладывает концепция Желтого двора в понятие *лю-фу* — Шесть амбаров, не отличается от содержания этого термина в традиционном его понимании, зафиксированном в «Книге Желтого императора о внутреннем». На это, например, указывает одна из глосс к 8-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»: «Желчный пузырь, желудок, толстый и тон-

кий кишечник, мочевой пузырь и Сань-цзяо являются Шестью амбарами» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 9]⁷⁶. Точно такое же определение Шести амбаров дает и «Книга Желтого императора о внутреннем»⁷⁷.

На это же указывает и одновременное использование понятий «Пять хранилищ» и «Шесть амбаров», которое является регулярным в учении Желтого дворика. Такое словоупотребление подразумевает две разные группы внутренних органов, причем текст и комментарии «Хуан тин цзина» определенно указывают, что первая из этих групп включает основные пять внутренних органов, а вторая — дополняющие их шесть: «И в Пяти хранилищах, и в Шести амбарах — в каждом из них есть тот, кем командуют» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25а: 1]⁷⁸; «И в Пяти хранилищах, и в Шести амбарах девять соков встречаются, переплетаются» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 4]⁷⁹; «И в Пяти хранилищах, и в Шести амбарах — в каждом из них есть тот, кем управляют» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 37а: 7]⁸⁰; «И Пять хранилищ, и Шесть амбаров — правители Шэнь-минов, духов-божеств Светоносных» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 8]⁸¹.

Лишь в одном фрагменте комментария к 22-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы находим иное объяснение понятия *лю-фу*, которое, видимо, и послужило основанием для вывода Ван Мин-хао:

Шесть амбаров — приводи [их] в порядок и управляй [ими] сообразно, и не будет тогда [жизни твоей] конца.

Комментарий. «Дун шэнь цзин» гласит: «Что касается [выражения] Шесть амбаров, то оно указывает на легкие, которые являются Нефритовым залом, управой Императорской канцелярии; сердце, которое является Вишневым дворцом, управой Изначального ян; печень, которая является дворцом Чистоты и холода, управой Орхидеевой беседки; желчный пузырь, который является дворцом Пурпурно-мельчайшего, управой Беспредельного; почки, которые являются дворцом Глубинного процветания, управой Великой гармонии; селезенку, которая является управой Великой безыскусности (*Тай-су-фу* 太素府) во дворце Среднего желтого. Такое объяснение отличается от обычного [понимания] Шести амбаров» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 10—55а: 4]⁸².

Обратим внимание на некоторые аспекты данного пассажа:

⁷⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 24а: 9: 膽胃大腸小腸膀胱三焦爲六府.

⁷⁷ Деление внутренних органов на Пять хранилищ (*у-цзан*) и Шесть амбаров (*лю-фу*) мы встречаем в «Книге Желтого императора о внутреннем» постоянно, см., например: [ХДНЦ, Су вэнь, гл. 4, 金匱真言論].

⁷⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 25а: 1: 五藏六府。各有所司。

⁷⁹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 30b: 4: 五藏六腑。九液交連。

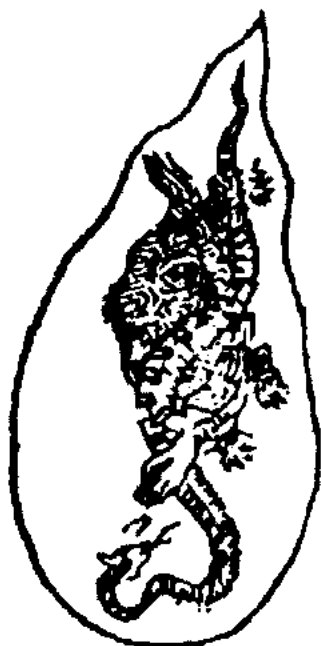
⁸⁰ ЮЦЦЦ, цз. 12: 37а: 7: 五藏六府。各有所主。

⁸¹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 52а: 8: 五藏六府。神明之主。

⁸² ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 10—55а: 4: 六府修治勿令故。(按洞神經云。六府者謂肺爲玉堂宮尚書府。心爲絳宮元陽府。肝爲清冷宮蘭臺府。膽爲紫微宮無極府。腎爲幽昌宮太和府。脾爲中黃宮太素府。異於第六府也)。



Зооморфный символ желчного пузыря



Символическое изображение
желчного пузыря

膽
神
名
龍
耀
字
威
明

1) он не является частью основного, базового слоя «Хуан тин цзина», а относится к вторичному по отношению к нему комментаторскому тексту;

2) он является единственным фрагментом, который утверждает особое прочтение понятия *лю-фу*;

3) он эксплицитно утверждает, будто приведенное объяснение является «отличным», что, как думается, указывает на его отличие от стандартного для учения Желтого дворика понимания категории Шести амбаров, которая встречается в тексте этого письменного памятника неоднократно, причем в контекстах, не вызывающих сомнений в его обычном, стандартном для даосизма и китайской медицины значении;

4) данный комментарий очень очевиден при сравнении с основным слоем «Хуан тин цзина» — при чтении текста памятника и текста комментария создается впечатление, что речь идет если уж не о разных вещах, то, по меньшей мере, о разных аспектах од-

ной концепции: текст «Хуан тин цзина» говорит о некоем совершенствовании внутренних органов (Шести амбаров), предполагающем (на что указывают и шанцинские сочинения) разнообразный набор упражнений и методов, ведущих к долгой жизни; комментарий же указывает лишь на одно из таких упражнений, цитируя старый даосский источник «Дун шэнь цзин» («Книгу-основу о божествах из Пещеры»), который, строго говоря, не входит ни в число памятников, отражающих концепцию Желтого дворика, ни в число сочинений из Шанцинского книжного собрания.

Из этого мы делаем следующий вывод — данный комментарий является очень свободной интерпретацией текста «Книги Желтого дворика», а потому он совершенно не дает оснований считать, что в учении «Хуан тин цзина» выражение «Шесть амбаров» использовалось в особом значении, отличном от содержания, характерного для ранних письменных памятников китайской науки врачевания. Это особое значение у понятия *лю-фу* появляется лишь в результате прочтения «Хуан тин цзина» комментатором эпохи Тан, не более того.

Другое дело, что в «Хуан тин цзине» желчный пузырь занимает особое место. Относясь к внутренним органам, входящим в группу Шести амбаров, он последовательно упоминается в ряду с Пятью хранилищами, что, надо думать, сделано преднамеренно, — тем самым учение Желтого дворика сближает его — и по значению, и по символическим функциям — с пятью основными внутренними органами. Попутно заметим, что такое заключение отнюдь не значит, что «Хуан тин цзин» объединяет все эти органы в одну группу под названием *лю-фу*.

На такое особое значение желчного пузыря указывает, например, 8-я глава «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», в которой перечисляются божества внутренних органов. В одном из ее фрагментов встречаем описание шести духов-божеств, пять из них соотносятся с органами, входящими в группу Пяти хранилищ, а шестой указывает на желчный пузырь [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23а: 7—24а: 6].

Для выделения этой группы учение Желтого дворика, чтобы не противоречить традиционной классификации, создает особое понятие, которое в таком значении мы не встречали в других источниках, — *лю-вэй* 六緯 'Шесть утков'. Понятие «Шесть утков» указывает на печень, сердце, селезенку, легкие, почки и желчный пузырь, т. е. на Пять хранилищ и желчный пузырь [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 6]. Именно об этом пишет У Чэн-цзы в предисловии к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзина», истолковывая фрагмент чужого, более раннего комментария:

Когда Пять хранилищ цветами зацветут, тогда и слух станет чутким, и зрение — острым. И старые зубы новыми возродятся, а вместо волос седых — как смоль появятся...

Комментарий. ...И еще вот что, Пять хранилищ вместе с желчным пузырем — это и есть Шесть утков [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 3—6]⁸³.

Учение Желтого дворика уделяет желчному пузырю то же внимание, что и Пяти внутренним органам. Это проявляется как в содержании памятника, так и в его форме. Одна из глав «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» посвящена желчному пузырю полностью (глава 14), а другая — в большей своей части (глава 5). Понятие «желчный пузырь» (*дань*) встречается во «внутреннем» варианте «Книги Желтого дворика» из «Юнь цзи ци цян» 20 раз в 15 фрагментах, из них два раза — в основном тексте памятника, 18 раз — в предисловии, комментариях и (один раз) в названии главы. В сочинении, примыкающем к «Хуан тин цзину» и посвященном изложению правил рецитации его текста, мы также встречаем упоминание желчного пузыря [ЮЦЦЦ, цз. 12: 59а: 10]. Все эти данные — того же порядка, что и по основным Пяти внутренним органам.

Таким образом статистический материал подтверждает, что в учении Желтого дворика желчный пузырь занимает такое же принципиальное положение, что и внутренние органы, входящие в группу Пяти хранилищ.

При этом, однако, следует сделать небольшое уточнение — данный вывод относится лишь к «внутреннему» варианту «Книги Желтого дворика». Для «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» такой вывод не подходит, поскольку его текст не знает понятия «желчный пузырь»⁸⁴.

⁸³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 3—6: 五藏結華。耳目聰明。朽齒白髮還黑更生... (...今五藏并膺是爲六緯).

⁸⁴ Этот факт заслуживает особого внимания и вызывает удивление, однако при нынешнем уровне изучения «Хуан тин цзина» объяснен быть не может. Не исключено, что дальнейшее исследование этого вопроса может вывести на какую-то важную концепцию, которая позволит объяснить отличие «внутреннего» варианта этого памятника от «внешнего». Кроме того, заметим, что все остальные внутренние органы из группы *у-цзан* во «внешнем» варианте «Хуан тин цзина» присутствуют. По нашим подсчетам, селезенка в нем упоминается 7 раз, из них 2 раза — в основном тексте памятника; легкие — 4 раза, из них 1 — в основном тексте; печень — 4 раза, из них 2 — в основном



Одна из формул-амулетов группы
«Лю цзинь хо лин»

Божество желчного пузыря — отрок по имени Лун-яо 龍曜 — Сиянье дракона. По второму имени он зовется Вэй-мин 威明 — Величественно-светоносный. Оба его имени воспринимаются традицией символически, о чем свидетельствует комментарий к 8-й и 14-й главам «внутреннего» варианта «Хуантин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 5—6; цз. 11: 33b: 3—34a: 1].

Первое имя этого божества традиция связывает с цветом анатомического желчного пузыря — сияющий дракон в китайской художественной традиции изображается, как правило, в зеленых и желтых цветах. Таким же видели желчный пузырь и древнекитайские врачеватели — изумрудно-желтым, переливающимся, словно чешуя этого чудесного зверя. Указывая на цветовую атрибутику этого «дракона», комментаторы устойчиво используют определение «жемчужный» (чжу 珠), также,

по нашему мнению, намекая на анатомические особенности желчного пузыря [ЮЦЦЦ, цз. 11: 18a: 9; цз. 11: 18b: 2]. Далее на это уже эксплицитно указывает глосса танского комментатора, гласящая, что поверхность желчного пузыря имеет жемчужный цвет [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 9]. Этот же символический натурализм отражает и одеяние Лун-яо — передник с узорами зеленого цвета и платье из парчи девяти цветов [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34a: 6—7].

В учении Желтого дворика Лун-яо связан с драконом не только ассоциативно, т. е. по внутренней семантике своего имени. Драконом он назван и непосредственно в тексте памятника, причем драконом зеленым (цин лун 青龍) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 24a: 6]. Зеленый дракон — это значимый и устойчивый образ китайской культуры. В теории ассоциативных рядов Пяти стихий он указывает на позицию Востока, тем связывая желчный пузырь с Востоком. Вспомним, что точно так же учение Желтого дворика оценивает и позицию духа-божества печени [ЮЦЦЦ, цз. 11: 23b: 4], а потому мы можем утверждать, что в «Книге Желтого дворика» печень и желчный пузырь воспринимаются двумя составляющими некоего единства.

Второе имя охранителя желчного пузыря — Вэй-мин — также наполнено глубоким культурологическим смыслом. Первое слово в этом сочетании — *вэй* 威 — указывает на достоинства, олицетворяющие мужественность, силу воина и правителя — «величие», «мощь». Второй корнеслог этого имени — *мин* 明 — указывает на идею «света», «светоносности», т. е. на свет как в физическом его смысле, так и в переносном, обозначая обилие высоких душевных качеств, которыми самосознание китайцев наделяло мудрого правителя, — спра-

ведливость, усердие, заботу о своих чадах, а также умение должным образом управлять, т. е. преобразовать, освещать подданных своею добродетелью.

Образ воина, столь явно просматриваемый в символическом имени духа-божества желчного пузыря, подчеркнут и теми атрибутами, которыми его наделяет «Хуан тин цзин», — в руках у Вэй-мина огромное знамя с изображением дракона и огненный колокольчик, его он то и дело подбрасывает вверх [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 7]. Мужественность, отвага и сила — вот самые характерные его черты, подчеркиваемые текстом «Хуан тин цзина».

Знамя-бунчук — это тоже символ, указывающий на воина, причем комментатор специально замечает, что такие знамена держат лишь те, кто выходит на поле брани [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 8]. Обратим внимание, что такое символическое восприятие функций и качеств желчного пузыря было давно известно китайской культуре и ничего сугубо даосского оно не содержит. Желчный пузырь в китайской традиционной культуре считалсяместилищем мужественности и отваги. Это представление вошло и в китайский язык, где выражение *дань да* 膽大, буквальное значение которого («желчный пузырь большой») связано отнюдь не с анатомией, а с эмоциональной сферой человека и указывает на молодецкую удаль и храбрость. Даосский текст лишь воспринял эти коннотации, уточнив их и развив. Для «Хуан тин цзина» восприятие желчного пузыря через образ смелого и отважного воина становится обычным и стандартным приемом, недаром в комментариях, посвященных этому органу, мы постоянно встречаем и другие образы того же рода — раскаты грома, устрашающие недругов; сверканье молний, поражающих врагов [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 4]. По той же причине и основной текст «Книги Желтого дворика» уже в первых строках главы, посвященной желчному пузырю, описывает Лун-яо словами: «Гром гремит, молнии сверкают, земля трясется, а он вздымает нефритовый бунчук» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 4]⁸⁵.

Между тем огненный колокольчик (*хо лин* 火鈴), которым «Хуан тин цзин» наделяет Лун-яо [ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 7; цз. 11: 18b: 1], — это уже образ иного рода, отражающий специфику даосского текста. Именно с такими колокольчиками ходят небесные Совершенные. «Земной аналог» этих удивительных колокольчиков получают и те смертные, которые взошли на высшие ступени Дао-Пути. Полное название этого чудесного предмета в ранних шанцинских сочинениях — «огненный колокольчик из расплавленного золота» (*лю цзинь хо лин* 流金火鈴). Каким бы красивым ни казался нам этот образ, но китайская культура, похоже, воспринимает его иначе и явно осознает его особую, даосскую специфику. Об этом свидетельствует, например, и тот факт, что во всем огромном собрании «Вся поэзия Тан» (*Цюань Тан ши*) выражение «огненный колокольчик» мы встречаем всего два раза — лишь в произведениях Пи Жисю 皮日休 [ЦТШ, т. 18, цз. 610, с. 7036] и Сюй Сюаня 徐鉉 [ЦТШ, т. 22, цз. 755, с. 8586]. Это частное наблюдение, кстати, очень хорошо демонстрирует еще одну общую закономерность даосского текста — красивая с точки зрения языка перевода метафора или понятие отнюдь не всегда является эстетически привлекательной для китайского оригинала (это правило как раз и демонстрирует выражение *лю цзинь хо лин*). И наоборот — многие категории и выражения китайского текста, с особой симпатией используемые китайской культурой, далеко не всегда соответствуют критериям эстетического для носителей нашей культурной традиции (вспомним хотя бы такие понятия, как ко-

⁸⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 33b: 4: 雷電八振揚玉旌。

стный мозг или печень, — вряд ли мы сочтем их уместными в русском поэтическом словаре, тогда как их китайские аналоги довольно свободно используются в классической поэзии, например, эпохи Тан)⁸⁶.

Еще один специфический образ, который «Хуан тин цзин» закрепляет за желчным пузырем, — это Срединное озеро (чжун чи 中池), одно из трех озер антропологического космоса, о которых говорит «Книга Желтого дворика» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 18а: 9].

Согласно учению Желтого дворика, внешне желчный пузырь соотносится со зрачками и переносицей [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34а: 2], что комментатор также связывает с эмоциями, которые китайская культура устойчиво соотносит с этой областью лица. Когда «сердце радуется или гневается», говорит танский комментатор, тогда эти чувства «зримую форму обретают в точке (букв.: 'в промежутке') между бровями и глазами» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34а: 3]⁸⁷.

На важную роль желчного пузыря в антропологическом космосе «Хуан тин цзина» указывают и заключительные стихи главы, ему посвященной. Кто взор внутрь себя обратит и увидит божество-охранителя желчного пузыря, тот, обещает «Книга Желтого дворика», сможет странствовать на облачной колеснице словно *сянь*-небожитель, и на посылках у него будут тысячи духов-божеств. Главное же, специально оговаривает «Хуан тин цзин», — такой человек получит право каждое утро являться на аудиенцию к Трем изначальным вместе со всеми небесными Совершенными [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34а: 10; 34b: 2]. Три изначальных — это высшие божества, которые живут на Трех чистых небесных сферах, как уточняет танский комментатор, явно включая в свое объяснение идеи, концептуальное оформление которых происходит много позже времени появления «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34b: 3]. В действительности о божествах Трех чистых небесных сфер (*сань цин* 三清) «Хуан тин цзин» не говорит. Даже ранние шанцзинские сочинения, появившиеся позже «Хуан тин цзина», еще не знают этой номинации. Понятие *сань цин*, или «Три чистые сферы», и его устойчивый терминологический ряд (имена трех божеств этих сфер; названия трех небес, им соответствующих; трех книжных собраний, происходящих от этих божеств и т. п.) входят в даосский текст лишь в V в. — с появлением линбаоского сочинения «Шэнь цзэн чжан цзин» (神生章經), а в качестве концепции, скрепляющей методологическую целостность даосизма, закрепляются и того позже — лишь с приходом эпохи Тан, когда происходит окончательное закрепление структурных и теоретических оснований Даосского канона⁸⁸.

Фрагмент «Книги Желтого дворика», где упоминаются Три изначальных, указывает, по нашему мнению, на божеств Трех Киноварных полей и даосский метод совершенствования, называемый Шоу-и 守一, объяснению которого посвящен знаменитый «Су лин цзин», другое раннее даосское сочинение, хорошо известное первым членам шанцзинского религиозного сообщества.

⁸⁶ Сформулированный вывод, подтверждаемый многими фрагментами «Книги Желтого дворика», имеет практическое значение — говоря о даосизме, мы очень часто приукрашиваем китайский текст там, где он этого не требует. Классический пример тому — перевод на русский язык понятия «Дао цзан» как «Сокровищница Дао»: вряд ли стоит говорить о «сокровищнице» там, где речь идет всего лишь о «книгохранилище».

⁸⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 34а: 3: 心之喜怒哀形於眉目之間。

⁸⁸ Подробнее о понятии «Три чистые сферы», о его устойчивом терминологическом тезаурусе и значении концепции Трех сфер для даосской библиографии периода Шести династий и эпохи Тан см.: [Филонов, 2003, 2, с. 38—40].

ГЛАВА VIII

НАЗНАЧЕНИЕ «ХУАН ТИН ЦЗИНА»

8.1. Цели рецитации «Хуан тин цзина»

Рассмотрев основную схему антропологического космоса «Хуан тин цзина», мы можем утверждать, что его учение испытало мощное влияние древней китайской науки врачевания. Однако вывод о том, что «Хуан тин цзин» — сочинение медицинского характера, был бы опрометчив.

Как использовали и как понимали текст данного памятника на самой ранней стадии его истории — этого мы не знаем. Наши достоверные сведения о читателях «Хуан тин цзина» начинаются лишь со второй половины IV в. С этого времени, что можно говорить совершенно определенно, «Хуан тин цзин» воспринимался как сочинение религиозное, как одна из базовых книг даосского организованного религиозного движения.

К такому заключению нас подводит анализ использования «Хуан тин цзина» самыми первыми последователями учения Шанцзин — первыми его читателями, о которых у нас есть достоверные сведения, подтверждаемые различными синхронными источниками. В частности, реконструировать этот аспект истории «Книги Желтого дворика» позволяют сохранившиеся до нашего времени сочинения, подробно разъясняющие порядок чтения «Хуан тин цзина» вслух, а точнее — ритуал особой декламации его текста, в ходе которой готовился или создавался акт коммуникации с ипостасями Иного мира.

«Хуан тин цзин» был предназначен для рецитации во время визуализации божеств из собственного физического тела — так называемых «внутренних» духов-божеств (*нэй шэнь*) человека. По меньшей мере, мы можем утверждать, что так понимали его назначение представители организованных школ даосизма периода Шести династий и эпохи Тан. И первые последователи шанцинского учения, и Тао Хун-цзин, и ранние комментаторы указывают именно на такое его предназначение. О том же говорят и сочинения, разъясняющие ритуал, совершаемый перед началом рецитации текста «Хуан тин цзина». Этот ритуал дошел до нас в разных списках в различных письменных памятниках даосизма, что уже само по себе свидетельствует, во-первых, о широком хождении «Книги Желтого дворика», а во-вторых, о распространении ее среди последователей различных даосских школ и учений.

Описание данного ритуала представлено, например, в «Юнь цзи ци цян» сразу же после комментированных «внутреннего» и «внешнего» вариантов «Хуан тин цзина» [ЮЦЦ, цз. 12: 57a: 1—12: 60a: 1]. Этот же ритуал зафиксирован и в работе Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—



Элемент шандинского созерцательного ритуала

5b: 3]. Очень похоже, что стихотворная форма «Хуан тин цзина» должна была помочь даосу запомнить структуру «внутреннего ландшафта» своего тела и закрепить навыки по «обыкновению» собственных божеств. Причем эти навыки имели универсальный характер и базировались на алгоритме, который был единым для многих даосских методов совершенствования того времени — данный алгоритм предполагал последовательную визуализацию собственного «внутреннего ландшафта». Ритм же и рифма «Хуан тин цзина» обеспечивали, видимо, запоминание последовательности выполнения упражнений по этому алгоритму и, похоже, должным образом настраивали дыхание и психику даоса, ориентируя его на вхождение в то особое состояние, которое способствует технике визуальной медитации — созданию и закреплению зрительных образов.

Рецитация текста «Хуан тин цзина» ведет к укреплению тела, она наполняет жизненной силой важнейшие внутренние органы и, как следствие, возвращает молодость и дарует долголетие. Даосы считали, что эта книга укрепляет дух в самом прямом смысле слова — посредством вознесения строк «Хуан тин цзина» обретают силу божества, населяющие «внутреннее пространство» человеческого организма, который словно переживает новое рождение, обретая былую силу, гармонию и физическое здоровье:

Божеств, что в теле человека пребывают, их ведь всех не исчислить, ты же, однако, своими глазами увидишь их комнаты-палаты... Если раз за разом возносить [небесам] нараспев этот текст, тогда комнаты-покои [этих] божеств наполнятся светом и обретут сообразность. Совершенные [божества, охраняющие] зародыш, придут к умиротворению, к радости спокойной. Небесные соки [твоего тела] будут течь, не встречая преград. Все заставы-препоны чистотой воссияют. Кровь и костный мозг наполнят до краев [каналы свои и стволы]. Кишки и желудок будут сразу и пусты и полны¹ [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 6—10]².

Для начала же, чтобы получить такой результат, надо было узнать, где именно обитают главнейшие «внутренние» божества, какие органы они насе-

¹ «Кишки и желудок будут сразу и пусты и полны» 腸胃虛盈。— Это, заметим, весьма характерное для даосских памятников сочетание несовместимых качеств комментатор объясняет следующим образом: «Когда они более не заполняются грязью и мутью — это и есть „пустота“, когда соки и жидкости [организма] постоянно переполняют [свои русла] — это и есть „полнота“» 無復滓穢爲虛。津液常滿爲盈 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 1].

² ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 6—10: 於形中諸神乃不都盡。而目其室宅... 恆誦詠之者。則神室明正。胎真安寧。靈液流通。百關朗清。血髓充溢。腸胃虛盈。

ляют и за какие части организма отвечают. Видимо, в первую очередь этому и учил «Хуан тин цзин». По меньшей мере предисловие У Чэн-цзы к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзина» указывает, что эта книга призвана указать и разъяснить самые важные места потаенной топологии человека: «Этот текст перечисляет по порядку, словно ячейки сети спутанной высвобождая, обители и покои божеств физического тела и те места, где божества, хранящие Еще-не-рожденного-младенца, пребывают — и только!» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 5]³.

Далее У Чэн-цзы указывает, что охраняющие плод божества, которых «Хуан тин цзин» называет Тай-шэнями 胎神, также зовутся тремя Старыми владыками, или Тремя Лао-цзюнями 三老君. Находясь внутри человека, они пребывают в Пресветлом зале — Минтане 明堂, и каждый из них также зовется Великим божеством (да шэнь 大神) — Небесной душой (лин 靈) Еще-не-рожденного-младенца (тай 胎) (Тай лин да-шэнь 胎靈大神). Именно они, согласно комментатору, и составляют самую суть учения Желтого дворика [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 7—8]⁴. Пресветлый же зал, где они находятся, — это одно из потаенных мест в даосской топографии физического тела, которое может соответствовать или одной из областей головного мозга, или области, находящейся в нижней части человеческого организма. Согласно тексту «Хуан тин цзина», Пресветлый зал в этом памятнике воспринимался как один из Желтых двориков микрокосма⁵.



Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Тао-кана

³ ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 5: 此文羅列一形之神室處。胎神之所在耳。

⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 7—8: 胎神即明堂三老君。所謂胎靈大神也。此最爲黃庭之本。

⁵ Упомянутая здесь концепция «Еще-не-рожденного-младенца» — это шанцинское учение об эмбриональном развитии и методах, ведущих к «развязыванию» смертоносных «узлов», сформировавшихся в человеке в период его внутриутробной жизни. В наиболее полном виде эта концепция отражена в ранних сочинениях традиции Шанцин «Тай дань инь шу» 太丹隱書 («Потаенная книга Великой киновари») [ЯГ 1319, СТ 1330, ДЦ 1030] и «Цзю дань шан хуа тай цзин чжун цзи цзин» 九丹上化胎精中記 [ЯГ 1371, СТ 1382, ДЦ 1043]. Анализ данных источников см. в: [ДЦТЯ, р. 1050—1051, 1095—1096; Robinet, 1984, vol. 2, p. 151—161, 171—174]. Согласно шанцинским представлениям, младенец, находясь в материнском лоне, получает от Девяти высших и чистых небес животворное дыхание-ци, которое формирует его духовные и физические основания. Вместе с этим светлым влиянием человек еще до рождения испытывает



Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь божеств, дарующих жизнь

Последователь учения Желтого дворика, предаваясь вознесению строф этого памятника, узнает места пребывания божеств в собственном теле, что ведет, как утверждает комментатор, к поистине чудесным результатам: «Когда Пять хранилищ цветами зацветут, тогда и слух станет чутким, и зрение — острым⁶. И старые зубы новыми возродятся, а вместо волос седых — как смоль появятся...» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4a: 9—4b: 3]⁷.

Что же такое тело человека в той концепции, которую излагает «Хуан тин цзин»? Это прежде всего жилище богов. Они населяют внутренние органы, сочленения и суставы, все части организма в целом и каждый орган в отдельности. Этих божеств — великое множество, но «Хуан тин цзин» говорит лишь о наиболее важных, о тех, от которых зависят главнейшие функции человеческого организма. Рецитация «Хуан тин цзина» ведет к оздоровлению божеств, олицетворяющих эти органы, и, соответственно, к нормальному, здоровому функционированию всего организма. Обратим внимание, что

воздействие и темных хтонических сил мироздания, которые сеют в нем «семена смерти» или, если пользоваться терминологией «Да дун чжэнь цзина», формируют в нем «смертонесущие корни» (*ши гэн* 尸根) или «смертоносное древо материнского лона» (*бао ши шу* 胞尸樹) [ДДЧЦ, цз. 5: 19a: 4]. Это пагубное воздействие обусловлено гомоморфизмом частей мироздания — иньской, мрачной и вредоносной репликой светлых Девяти небес являются Девять подземных залов в недрах земли. Если Девять небес распространяют светлое и жизнеутверждающее *ци*, то Девять подземелий наполняют человека темным и губительным дыханием-*ци*, которое, скапливаясь, образует в его организме опасные для жизни «наrustы-скопления» (*цзи* 積) и «смертонесущие узлы» (*ши цзе* 尸結). В зарубежных работах понятие *тай цзе* 胎結 обычно переводится как «эмбриональные узлы».

⁶ Слух станет чутким, а зрение — острым 耳目聰明. — Букв.: «Уши и глаза станут чуткими и ясными». В данной фразе понятия «уши» и «глаза» мы воспринимаем как метонимию, как указания на обобщенные качества данных органов, чем и обусловлен наш перевод. Такое восприятие текста согласуется с общей концепцией «Хуан тин цзина», которую мы понимаем прежде всего как традицию, имеющую глубокую связь с древнекитайской наукой врачевания. Названия органов человеческого организма, постоянно встречающиеся в тексте «Хуан тин цзина», указывают либо подразумевают не столько конкретный физический орган, сколько его качества или свойства.

⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 4b: 1—3: (恆誦詠之者)... 五藏結華。耳目聰明。朽齒白髮還黑更生。

рецитация «Хуан тин цзина» была направлена на реализацию двух целевых установок — терапевтической и собственно религиозно-сотериологической, указания на которые мы постоянно встречаем в даосских письменных памятниках периода Шести династий.

Методы «Книги Желтого дворика», как, впрочем, и методы шанцинских сочинений, обещают даосу, во-первых, физическое здоровье, что важно для жизни в мире людей, во-вторых, обретение особых качеств и ранг *сяня*, что может быть реализовано лишь в Ином мире.

Особенность даосского текста периода Шести династий, которую в данном случае демонстрирует «Хуан тин цзин», заключается, с нашей точки зрения, в соединении земного и небесного, в объединении в рамках одного мировидения рациональных знаний, как-то связанных с древней наукой врачевания, и представлений, лежащих далеко за областью рационального, связанных с обретением нового онтологического статуса — статуса *сяня*, который имеет значение не столько здесь и сейчас, сколько потом и в Ином мире. Выбор даосизмом объектов из области потустороннего и посюстороннего, которые он соединяет, совершенно разительно отличается от привычных для нас представлений о совместимости разных планов бытия. Физическое и нематериальное не просто не противопоставляются, а дополняют и зависят друг от друга. И если на одной стороне этого единства — высшее состояние бытия, ранг небожителя и вышние райские чертоги, то на другой — не лицо, не одежда, а нечто совершенно непривычное для подобных контекстов нашей культурной традиции — почки, селезенка, кишки и желудок. Эту специфику даосского мировидения, запечатленную в сочинениях периода Шести династий, очень емко и кратко отражает сентенция У Чэн-цзы, которую мы встречаем в предисловии к «Хуан тин цзину»:

Если сможешь вслух прочесть эту Книгу десять тысяч раз, тогда увидишь свои Пять внутренних органов, кишки и желудок, а еще — всех духов-божеств Поднебесной, которые будут служить тебе на посылах [ЮЦЦ, цз. 11: 7b: 6—7]⁸.

8.2. «Книга Желтого дворика» и методы визуального освоения собственного «внутреннего ландшафта»

Техника визуального освоения самого себя, о которой говорит «Хуан тин цзин», предполагала зрительное восприятие духовных сил микрокосма и их ипостасей, имеющих антропоморфный облик. Очень важно было увидеть эти божества правильно, т. е. в должном виде, в соответствующем облачении, надлежащего роста и в установленной последовательности. Помимо этого, такая визуализация предполагала и своеобразный контакт медитирующего даоса со своими божествами, а потому даос, дабы не прослыть непочтительным, должен был знать официальные и вторые имена этих божеств, их титулы, звания и даже уважительные прозвища. Именно поэтому, как нам думается, в «Хуан тин цзине» мы находим не просто упоминания этих божеств, но весьма конкретные их описания, включающие даже точные указания на их платья и головные уборы.

⁸ ЮЦЦ, цз. 11: 7b: 6—7: 能讀之萬過。自見五藏腸胃。又見天下鬼神。役使在己。



Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь божеств детского места

Иероглиф *цунь* 存, указывающий на вид этой визуальной техники и обычно переводимый в данных контекстах как «обытийствование», предполагает, по нашему мнению, такую психотехнику, при использовании которой созданные образы не исчезают из сознания и не меркнут в видениях даоса, а сохраняются в его «сердце» (которым даос «думает» и создает образы Иного мира) столь долго, сколько это требуется для выполнения конкретных упражнений.

С другой стороны, характерная черта методов «Хуан тин цзина», отличающая его от упражнений, представленных в сочинениях Шанцин, — это отсутствие указаний на коммуникативный акт. Визуальные упражнения, связанные с рецитацией «Хуан тин цзина», ни о какой коммуникации между даосом и его «внутренними» божествами не говорят. Мы не найдем в «Хуан тин цзине» и описаний сложных упражнений, в ходе которых такая коммуникация происходит. Это еще раз указывает на подготовительный и пропедевтический характер «Книги Желтого дворика».

Сочинения из Шанцинского книжного собрания, напротив, очень подробно и последовательно разъясняют, что же происходит в дальнейшем, когда адепт освоит практику создания устойчивых мыслеобразов и силой своего сердца-сознания сможет воссоздавать сложную топографию того промежуточного мира (выражение И. Робине, заимствованное из концепций А. Корби / Henry Corbin), где разворачивается настоящая психодрама — действие, в ходе которого светлые силы мира побеждают влияние всего дурного и смертоносного, действие, разворачивающееся в беспредельных границах мироздания и одновременно в пространстве одного квадратного дюйма сердца. Сценой для этого драматического действия становится сам его субъект — человек, превративший свое тело в пространство актуализации великих сил мироздания [Robinet, 1993, p. 52].

При этом заметим, что «Хуан тин цзин» воспринимался даосами, по крайней мере из школы Шанцин, как базовый, но отнюдь не главный памятник. Он не излагает важнейшие, с точки зрения Шанцин, методы, с помощью которых можно стать *сянем*-небожителем высшего ранга. Он лишь учит практическим навыкам, необходимым для выполнения таких упражнений. Рецитация «Хуан тин цзина» и ритуалы, связанные с ним, это только подготовка к исполнению высших методов, начальный этап подвижничества на сложном пути странствий по мирозданию собственного тела.

Соответственно, «Книга Желтого дворика», как считали даосы того времени, хотя и весьма важна, но напрямую в райские места не ведет и *сянем*, как правило, сделать не может. «Хуан тин цзин» — всего лишь пропедевтический текст, первая книга для постигающих науку высших *сяней*. Обратим внимание на последнее заключение и отметим, что это — первая книга не вообще для даосов, а именно для тех, кто вступает на путь высшего самосовершенствования. Иначе говоря, «Хуан тин цзин» — начальный учебник для высшей ступени практического даосского образования.

Видимо, поэтому Тао Хун-цзин в «Дэн чжэнь инь цзюэ» пишет, что даосу, который достиг совершенства в визуализации «внутренних» божеств, заниматься рецитацией «Хуан тин цзина» более не стоит. Говоря же о назначении этого сочинения, Тао Хун-цзин указывает, что оно призвано всего лишь умиротворить духов-божеств, населяющих тело человека, и привести к гармонии Пять внутренних органов. «Хуан тин цзин» может помочь обрести долгую жизнь, но для того чтобы спасти своих предков, он бесполезен [Robinet, 1993, p. 58]. В то же время, при вознесении небесам строф шанцзинской книги «Да дун чжэнь цзин» Тао Хун-цзин обещает спасение всех предков в семи коленах [ДЧИЦ, цз. 3: 5а, 2а].

При этом нельзя считать, что текст «Хуан тин цзина» был предназначен исключительно для тренинга в навыках по созданию устойчивых мыслеобразов. В предисловии к «Книге Желтого дворика» комментатор указывает еще, по меньшей мере, две цели, которые даосы преследовали в ходе чтения «Хуан тин цзина». Правильное вознесение небесам его строф способствует, как утверждает традиция, умиротворению янских (*хунь*) и иньских (*по*) душ, что, вероятно, при переводе в парадигму современного мышления и привычного нам языка описания обозначает снятие стресса и приведение психического (психологического) состояния к гармонии. Кроме того, рецитация его текста воспринималась и как мощное терапевтическое средство — если должным образом возносить стихи «Хуан тин цзина», тогда можно избавиться, как утверждает традиция устами У Чэн-цзы, от болезней и терзающих тело недугов.

Первая из этих функций описана на примере из жизни подвижника Мэна, который занимался визуализацией своего «внутреннего ландшафта» по методу «Хуан тин цзина». На вторую функцию указывает пример из жизни госпожи Цзян с Северного пика, зафиксированный в том же фрагменте. Жизнеописание Вэй Хуа-цунь также указывает на терапевтическую функцию «Хуан тин цзина». В то время, когда Вэй Хуа-цунь получила эту книгу, она, как гласит предание, тяжело болела, и хотя в жизнеописании прямо не сказано, что чтение



Даосская комната для ритуалов



Даос выполняет созерцательное упражнение в «чистой комнате»



«Хуан тин цзина» излечило ее, но, тем не менее, контекст указывает именно на это [ТПГЦ, цз. 58].

Терапевтическое значение «Хуан тин цзина» объясняет и широкий контекст Шандинского книжного собрания. Шандинские сочинения, подчеркивая религиозное, сотериологическое значение даосских упражнений по визуализации «внутренних» божеств, при этом всегда указывают и их терапевтическую пользу.

Визуализация «внутренних» божеств человека — это, если пользоваться терминами даосской доктрины, их обитывание, или же, если мы воспользуемся языком Аристотелевой логики, их актуализация. Причем «обитываемые» божества, вызванные силой творческого воображения даоса, «оживленные», «наделенные жизнью» силой человеческого сознания (или, как сказали бы даосы, — «силой собственного сердца»), должны быть визуализированы и закреплены в конкретных, определенных частях тела. Местоположения «внутренних» божеств — это важнейшие области организма и внутренние органы, они являются своеобразными вратами, точками соединения микрокосма (т. е. человека) и макрокосма (т. е. мироздания в целом и всех его великих сил-начал). Через эти врата человек соединяет свои внутренние жизненные силы с движущими силами мира. Через эти же точки, как считали даосы, в человека поступает и тлетворное влияние, смертоносное начало, вызывающее болезни и смерть.

«Внутренние» божества, визуализируемые и закрепленные в этих точках, становятся духами-охранителями, которые закрывают (*би*), заваливают (*сай*) или запечатывают (*фэн*) эти врата, не позволяя вредоносному влиянию тлетворных сил мироздания проникать в человеческий организм и вести его к гибели⁹.

Таким образом, «внутренние» божества запищают человека, герметично закрывая его «врата смерти», что обеспечивает здоровое состояние его организма и долгую жизнь для него самого. Более того, даже после смерти эти органы, не потеряв своих жизненных сил и не подвергшись тлетворному влиянию дурного начала, все еще продолжают жить. Как считали и даосское учение, и древнекитайская наука врачевания, Пять внутренних органов, о которых так много говорит «Хуан тин цзин», составляют конституирующую структуру человеческого микрокосма. Продолжая жить, они возвращали к жизни и весь организм человека в целом. Одна из таких историй, связанная с даосским подвижником Чжао Чэн-цзы 趙成子, была представлена в «Высшей книге-основе владыки-повелителя Великого предела о том, как закрывать, закупоривать жизнь в Пяти органах» (*Тай-цзи ди-цзюнь тянь изэн у-цзан шан цзин* 太極帝君填生五藏上經), большие фрагменты из которой сохранились в «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 87: 6а: 10—13а: 1]. Эта же история была известна и первым деяте-

⁹ Важнейшее сочинение традиции Шанцин — «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經) посвящено изложению данных методов [ЯГ 6; ДЦ 16—17].

лям шанцинского даосизма, о чем свидетельствует запись в дневнике Сюй Ми, сохранившаяся в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 4: 16a; 5—16b: 9]¹⁰.

Чжао Чэн-цзы некогда постигал науку *сяней*-небожителей и за свое усердие получил «Высшую Книгу о том, как закупоривать жизнь в Пяти внутренних органах», в постижении тайн которой он весьма преуспел. Через 5—6 лет после его смерти в тех горах, где Чжао Чэн-цзы ушел из жизни, странствовал один человек.

В одной из пещер он увидел труп Чэн-цзы. Плоть истлела, а все кости были на месте. А еще он увидел, что внутри живота [Чэн-цзы] Пять внутренних органов сами собой жили, как и прежде... Кровь и соки в них бежали, их окружали, и они цветами пятицветными между [костей и праха] стояли, [жизнь] охраняли. Вздохнул тот человек и молвил: «Да, доводилось мне раньше слышать, что если Пять внутренних органов [своих] возрастишь, тем самым нетленность [их] обретешь. Ныне же, вот, сам такого человека увидал!» ...Еще через десять с лишним лет после того тело Чэн-цзы живым стало... Позже тот же человек [вновь] пришел в эти горы и стал разыскивать то место, где он видел мертвое тело [Чэн-цзы]. Когда же он подошел к пещере, то увидал Чэн-цзы [живым и здоровым], ...лицо его нефритовым светом сияло, а волосы — что речной поток блестя... И спросил его Чэн-цзы: «Из каких краев будешь, добрый человек?»¹¹

В заключение можно отметить, что «Хуан тин цзин», как и большинство сочинений из Шанцинского книжного собрания, посвящен практическому совершенствованию на стезе Дао. Тем не менее, если шанцинские книги дают подробные описания таких методов, то «Хуан тин цзин» лишь готовит к ним, дает первичные сведения, необходимые для вступления на практический путь даосского совершенствования. Вместе с тем «Книга Желтого дворика» и сочинения из Шанцинского книжного собрания типологически близки, поскольку предполагают один и тот же путь совершенствования, основанный на зрительном восприятии одних и тех же объектов микро- и макрокосма. Эта близость, как думается, еще раз свидетельствует в пользу квалификации «Хуан тин цзина» как источника, отражающего тот субстрат, из которого вышло и Шанцинское книжное собрание.

8.3. Тао Хун-цзин о практическом использовании «Книги Желтого дворика»

Работа Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ» включает ряд практических методов, которые связаны с «Хуан тин цзином» [ДЧИЦ, цз. 3: 1a: 2—5b: 3].

¹⁰ На важность данного сюжета, объясняющего даосские представления о Пяти внутренних органах, указывали А. Масперо и И. Робине (см., например: [Robinet, 1993, p. 63—64]).

¹¹ Перевод начальных фраз выполнен по «Чжэнь гао»: [ЧГ, цз. 4: 16b: 4—5]: 見此死尸在石室中。肉朽骨在。又見腹中五藏自生如故。Далее перевод сделан по «У-шан би яо»: [УШБЯ: цз. 87: 11b: 3—12a: 7]: 以液血纏裹。五色之華。瑩然於內...歎曰。昔聞五藏可養以至不朽者。今見其人矣...人別去十餘年。而成子之尸當生...後日故人此山。尋視死尸所在。彼人既到石室之前。方見成子...面有玉光。髮色流澤...成子問之曰。子何人哉。Характерность представлений, отраженных в данном фрагменте, в свое время отмечала и И. Робине [Robinet, 1993, p. 64].



Элемент даосского искупительного ритуала созерцательного характера

Первый из них называется «Метод рецитации „Книги Желтого дворика“» (Сун «Хуан тин цзин» фа 誦黃庭經法) [ДЧИЦ, цз. 3: 1a: 2—2b: 5]. Второй посвящен визуализации божеств «Хуан тин цзина» [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—5b: 3] и называется «Отдельный метод обитийствования духов-божеств [„Книги Желтого дворика“]» (Цунь шэнь бе фа 存神別法). Он представляет особенный интерес для исследователя, поскольку разъясняет практические методы использования «Книги Желтого дворика» в даосском религиозном сообществе периода Шести династий. Это небольшое сочинение прекрасно демонстрирует цели и назначение «Книги Желтого дворика» в том виде, в каком их понимали представители первых организованных школ даосизма. Данные сочинения, снятые Тао Хун-цзином с автографа первых шанцинских патриархов, мы датируем второй половиной IV в. С другой стороны, текст этих работ вошел в авторитетную комментаторскую традицию к «Хуан тин цзину» и послужил, похоже, архетипом или протографом для сочинений из «Юнь цзи ци цян», которые называются «Методы практического использования и рецитации „Книги Желтого дворика и внутренних Лучезарностей“» (Туй сун «Хуан тин нэй цзин цзин» фа 推誦黃庭內景經法) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 57a: 1—60a: 1] и «Наставление по рецитации „Книги Желтого дворика“» (Сун «Хуан тин цзин» цзюэ 誦黃庭經訣) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 10a: 3—10b: 3].

Сочинение, представленное в «Дэн чжэн инь цзюэ» и излагающее ритуальное использование «Хуан тин цзина», имеет следующую форму: оригинальный текст, который Тао Хун-цзин воспроизводит по рукописи одного из трех первых шанцинских патриархов, прерывается его собственными глоссами. Текст Тао Хун-цзина выделен графически — мелким шрифтом. По объему комментаторский текст превышает текст оригинала, и мы его, как правило, не приводим. Поскольку в тексте встречаются разного рода ошибки, а также специфические выражения, мы их сопровождаем собственным комментарием с пометой «комментарий переводчика». Перевод выполнен по тексту «Дэн чжэн инь цзюэ» из Даосского канона [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—5b: 3]:

«Отдельный метод обитийствования духов-божеств» (Цунь шэнь бе фа 存神別法).

Совершенный Чистой пустоты говорил:

«Все те, кто совершенствуются в „Книге Желтого дворика и внутренних Лучезарностей“, должны следовать сокровенному и совершенному Дао-Пути хаотичных метаморфоз, [научающему тому, как] владыка-повелитель закрывает [в своем теле] духов-божеств» [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—7]¹².

¹² ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—7: 存神別法。清虛真人曰。凡修黃庭內經。應依帝君填神混化玄真之道。

Комментарий переводчика. В тексте упомянут Совершенный Чистой пустоты, или *Цин-суй чжэнь-жэнь* 清虛真人). Это титул Ван Бао 王褒, наставника Вэй Хуа-цунь¹³. Выражение «Чистая пустота» (*Цин-суй*), зафиксированное в его титуле, является названием доминиона Ван Бао в Ином мире. В даосских сочинениях выражение *Цин-суй* всегда и однозначно соотносится именно с Ван Бао. Тем не менее далее в комментарии Тао Хун-цзин говорит не о Ван Бао, а о Пэй-цзюне 裴君. Пэй-цзюнь — это еще один авторитетный для шанцинского религиозного сообщества полулегендарный подвижник, его титул по написанию близок к титулу Ван Бао — *Цин-лин чжэнь-жэнь* 清靈真人, Совершенный из Цин-лина или, если перевести буквально, 'Совершенный [из дворца] Чистого духа небес'. Выражение «Чистый дух небес», или *Цин-лин*, устойчиво соотносится с Пэй-цзюнем, поскольку обозначает небесный дворец, которым он управляет. Таким образом, анализируемый фрагмент из «Дэн чжэнь инь цзюэ» содержит текстологическую ошибку — в начале его упомянут Ван Бао, а в примечании Тао Хун-цзина говорится о Пэй-цзюне. Соответственно, ошибка вкралась либо в глоссу Тао Хун-цзина, либо в цитируемый им оригинальный текст. Мы считаем, что ошибка появилась в комментарии Тао Хун-цзина и речь должна идти именно о Ван Бао.

В этом случае титул *Цин-лин чжэнь-жэнь*, который он упоминает, должен читаться как *Цин-суй чжэнь-жэнь*. Для нашего предположения имеются следующие основания. Во-первых, именно Ван Бао фигурирует как первый комментатор «Хуан тин цзина», на что указывает раннее жизнеописание Вэй Хуа-цунь, фрагментарно сохранившееся в «Тай-пин гуан цзи»: «...а затем Ван Бао разъяснил [Вэй Хуа-цунь] „Книгу [Желтого дворика]“ и выбрал из нее важнейшие указания, в которых должно совершенствоваться» [ТПГЦ, цз. 58, с. 357]¹⁴. Во-вторых, Пэй-цзюнь не имеет никакого отношения к «Книге Желтого дворика», и даосская традиция никогда не связывает этот памятник с его именем, на что, ме-



Созерцательное упражнение «Я одеваюсь в Северный Ковш и устанавливаюсь на нем»

¹³ Сохранилось жизнеописание Ван Бао, см.: [ЮЦЦЦ, цз. 106]. Об истории текста см.: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 112], текстологический анализ данного сочинения провела Изабель Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 369—373].

¹⁴ ТПГЦ, цз. 58, с. 357: 王君乃解摘經中所修之節度。

жду прочим, указывает и сам Тао Хун-цзин [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 2]¹⁵. В более позднем сочинении «Хуан тин дунь цзя юань шэнь цзинь» 黃庭遁甲緣身經, развивающем учение Желтого дворика, имеется «Наставление по рецитации „Книги Желтого дворика“» [ЯГ 872, цз. 1: 8b: 5—10b: 5], в котором повторяется анализируемый нами фрагмент из «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 6—5b: 3]. Составители этого сочинения, почувствовав текстологическую ошибку, решили ее исправить, а потому из фрагмента удалена ссылка на Ван Бао, и он открывается указанием на «откровение» Пэй-цзюня: «Совершенный из Цин-лина (Цин-лин чжэнь-жэнь) говорил...» [ЯГ 872, цз. 1: 8b: 6]. Такое «исправление» мы оцениваем как ошибку, обусловленную следованием не за оригинальным текстом, излагающим этот метод, а за глоссой Тао Хун-цзина, сопровождающей его начальную фразу. Таким образом, ошибочное указание на Пэй-цзюня как посвященного в метод «обытийствования» духов-божеств из «Хуан тин цзина», впервые появившееся в комментарии Тао Хун-цзина на рубеже V и VI вв., в более поздних сочинениях, развивающих учение Желтого дворика, закрепляется и даже подвергается еще большей акцентуации, что необходимо учитывать при работе с этой группой даосских письменных памятников.

В анализируемом фрагменте упомянут метод даосского самосовершенствования, названный сокровенным и совершенным Дао-Путем хаотичных метаморфоз (Хунь хуа сюань чжэнь чжи дао 混化玄真之道). Традиция ведет этот метод от Владыки-повелителя (Ди-цзюня 帝君), одного из самых высших шандинских небесных божеств. Данный метод был предназначен для того, чтобы закрыть, запереть в своем теле «внутренних» божеств. Тао Хун-цзин уточняет, что посвященная этому методу книга, которая ныне распространяется, является поддельной; описание же данного метода, продолжает Тао Хун-цзин, было украдено из «истинной книги» и затем появилось во второй части раннего шандинского сочинения «Цзы ду янь гуан»¹⁶. Описания божеств, их облик, рост и даже содержание заклинаний в обоих случаях, как указывает Тао Хун-цзин, совершенно совпадают, отчего, сокрушается он, правду и ложь распознать не просто [ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 8—10].

Когда чтение [«Книги Желтого дворика»] закончено, а должный ритуал и молитва исполнены, тогда сядь чинно и лицом на Восток обратись. Глаза полу-прикрыв-полуоткрыв, в забытье погружаясь (линь му 臨目), представь внутри себя божеств, их облик, вид, форму и размеры. Возгласи имена их и прозвища для того, чтобы они вернулись и закрыли дворцы, отведенные им. Если не совершенствуешься в этом методе, тогда хоть тысячу раз читай [«Книгу Желтого дворика»], все равно [не сможешь] сохранить [в своем теле] Совершенных божеств и до конца дней своих так и не услышишь ответа на мольбы. И лишь попусту изведешь [свое] дыхание-и, да и дух свой шэнь на нет сведешь. И пользы для обретения долголетия от этого не будет никакой! По этой-то причине я перепису важнейшие фрагменты из «Книги [Желтого дворика]» и открою их тебе [ДЧИЦ, цз. 3: 3a: 1—4]¹⁷.

¹⁵ ДЧИЦ, цз. 3: 2b: 2: 按裴君學道及有所受訖。都不關 (последний иероглиф читаю как 關。— С. Ф.) 黃庭家事。

¹⁶ Цзы ду янь гуан 紫度炎光 («О Пурпурном переходе на [Иной] берег по пылающему лучу»). — Сочинение из раннего Шандинского собрания. Сохранилось в составе Даосского канона [ЯГ 1321; СТ 1332; ДЦ 1030].

¹⁷ ДЧИЦ, цз. 3: 3a: 1—4: 讀竟禮祝畢。正坐東向。臨目内存身神。形色長短大小。呼其名字。還填本宮。不修此法。雖誦萬遍。真神不守。終無感效。亦損氣疲神。無益於年命也。今故抄經中要節相示。

Комментарий переводчика. Глосса Тао Хун-цзина уточняет, что в предисловии к «Хуан тин цзину» уже описан метод рецитации данной книги. Замечание для нас значимое, т. к. оно указывает, что первым деятелям шанцинского даосизма был знаком не только непосредственно текст «Хуан тин цзина», но и предисловие к нему, а также зафиксированный в нем (и сохранившийся до нашего времени) метод его ритуального использования, принадлежащий неизвестному комментатору.

Сядь, спину выпрямив, и представь, будто все перед глазами твоими происходит. Щелкни зубами 36 раз, а затем представь себе духов-божеств.

Божество волос — Цан-хуа, по второму имени зовется Тай-юанем. Ростом он в два вершка и еще одну долю. Божество мозга — Цзин-гэнь, по второму имени зовется Ни-ванем¹⁸. Ростом он в один вершок и еще две доли. Божество глаз — Мин-шан, по второму имени зовется Ин-сюанем. Ростом он в три вершка. Божество носа — Юй-лун, по второму имени зовется Лин-цзянем. Ростом он в два вершка и еще пять долей. Божество ушей — Куи-сянь, по второму имени зовется Ю-тянь. Ростом он — в три вершка и еще одну долю. Божество языка — Тун-мин, по второму имени зовется Чжэн-лунем. Ростом он в семь вершков. Божество зубов — Э-фэн¹⁹, по второму имени зовется Ло-цзянем. Ростом он в один вершок и еще пять долей. Семь божеств лица, указанные выше, одеты одинаково — в пурпурные платья и накидки из легкого газа. Видом же своим они подобны младенцам. Обытийствуй их тщательно и правильно. Размести их в надлежащем порядке [в должных местах] своего лица так, чтобы каждый из них вошел и закрыл отведенный ему дворец [ДЧИЦ, цз. 3: 3а: 7—3б: 5]²⁰.

¹⁸ Ни-вань 泥丸. — Обратим внимание, в данном случае у нас одно из самых ранних упоминаний понятия Ни-вань. Причем оно используется не для обозначения мозга, а как имя божества мозга, причем это всего лишь второе (цзы 字), т. е. неофициальное его имя. Из этого фрагмента следует, что использование понятия Ни-вань для обозначения центральной области мозга (такое объяснение стало нормативным в позднейших даосских сочинениях, да и в современных исследовательских работах тоже) является для данного выражения вторичным, появившимся в результате метонимического переноса — имя божества, живущего в этой области, постепенно стало использоваться для обозначения самой этой области.

¹⁹ В «Дэн чжэнь инь цзюэ» имя записано Фэн-э 峯嶸 [ДЧИЦ, цз. 3: 3б: 2]. Тот же фрагмент в «Хуан тин цзине» фиксирует его как Э-фэн 嶸鋒 [ЮЦЦЦ, цз. 11: 21б: 8]. Э — скалистый, кругой, фэн — высокая гора, пик. Иначе говоря, вариант Э-фэн прочитывается как «скалистый пик», что вполне соответствует символическому обозначению зубов. Однако и обратный порядок — Фэн-э — может читаться точно так же, поскольку входящие в него иероглифы имеют близкие значения, к тому же они оба могут использоваться и в номинативной, и в определительной функции. Предпочтение варианту Э-фэн мы отдаем лишь потому, что он фигурирует в оригинальном тексте «Хуан тин цзина», на основе которого составлен данный фрагмент из «Дэн чжэнь инь цзюэ». По этой причине вариант Фэн-э, появившийся в «Дэн чжэнь инь цзюэ» позже, мы оцениваем как ошибку переписчика. Если наше предположение верно, тогда выходит, что ранние части предисловия к сохранившемуся «Хуан тин цзину» действительно восходят к самому началу шанцинского движения (т. е. ко второй половине IV в.), а если верить традиции, то даже ко второй половине III в.

²⁰ ДЧИЦ, цз. 3: 3а: 7—3б: 5: 平坐臨目。叩齒三十六通。乃存神。髮神蒼華字太元。形長二寸一分。腦神精根字泥丸。形長一寸二分。眼神明上字英玄。形長三寸。鼻神玉壘字靈臺。形長二寸五分。耳神空閑字幽田。形長三寸一分。舌神通命字正倫。形長七寸。齒神峯嶸字羅千。形長一寸五分。已上面部七神同衣紫衣飛羅裙。竝嬰兒之形。存之審正。羅列一面。各填其宮。

Комментарий Тао Хун-цзина. Если следовать за «Книгой [Желтого дворика]» — тогда получается, что [божеств лица] семь. Однако ведь глаз — два, и уха — два, поэтому в действительности божества девять... Вот почему «Книга [Желтого дворика]» гласит: «Все Девять Совершенных из [дворца] Ни-вань имеют по комнате»²¹. Эти комнаты в окружности по одному вершку. Духи-божества занимают свои места внутри [этих комнат]. «Все они одеты в одинаковые пурпурные платья и верхние одежды из легкого газа»²². Это и есть те девять божеств, о которых сказано выше... [ДЧИЦ, цз. 3: 3b: 5—6]²³.

Когда [это упражнение] будет закончено, тут же щелкни зубами 24 раза и 12 раз втяни в себя дыхание-ци, а затем произнеси заклинание:

Небесное начало испускает янское дыхание,
собирает-сгущает [его] и скручивает, и духов-божеств [из него] создает,
и разделяет их на тех, кто «до», и на тех, кто «после».
Они вместе собираются и во [дворце] Ни-вань управляют.
Верхние и нижние друг друга поддерживают.
Семь божеств докладывают [мне о том, что срок пришел]²⁴.
И тело мое словно поток речной — и исчезает, и изменяется.
С любовью я пестую истоки цветков
и за собой веду²⁵ Восемь линий — Небесных душ.
Верхние обращены лицом к вратам пещер,

²¹ «Все Девять Совершенных из [дворца] Ни-вань имеют по комнате» 泥丸九眞皆有房。— Тао Хун-цзин приводит цитату из 7-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина». Данный фрагмент полностью соответствует сохранившемуся до нашего времени тексту «Книги Желтого дворика» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 22a: 3].

²² «Все они одеты в одинаковые пурпурные платья и верхние одежды из легкого газа» 同服紫衣飛羅裳。— Тао Хун-цзин снова приводит точную цитату из 11-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина». Фрагмент полностью совпадает с дошедшим до нашего времени текстом «Хуан тин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 22b: 2].

²³ ДЧИЦ, цз. 3: 3b: 5—6: 按經七名。兩眼兩耳。其實有九... 故經云。泥丸九眞皆有房。方圓一寸。處此中。同服紫衣飛羅裳。此即是前九神也。

²⁴ Похоже, что в данном случае упоминается концепция даосского сяня, известная нам по ранним шанцзинским сочинениям. Божества спускаются и сообщают даосу о приказе, исходящем из небесной канцелярии. Это был, как правило, указ Небесного императора о даровании *имярек* ранга сяня. После зачитывания указа даос в сопровождении небесных посланцев отправлялся во дворец Небесного императора на официальную аудиенцию. Все это действо даосский подвижник представлял себе в ходе выполнения упражнений визуальной медитации.

²⁵ За собой вести (*dao inь* 導引). — Помимо прочтения, представленного в нашем переводе, это выражение явно указывает и на известный традиционной китайской медицине практический метод «направления и натягивания». Похоже, это тоже часть наследия древних врачей-лечителей Китая, ставшая неотъемлемой частью даосского учения. При буквальном прочтении всей фразы ее можно понять и в совершенно рациональном ключе: «Направляю, натягиваю восемь линий своих» 導引八靈. В этом случае, однако, остается непонятным значение понятия *лин* 靈. При таком прочтении оно должно указывать, если исходить из фразового контекста, на нечто реальное из области физиологии или анатомии человека, что поддается «натяжению» и «выправлению», например, суставы, костный мозг или связанные с костной структурой элементы нервной системы.

И бренное тело они хранят, и Лучезарностей пестуют.
А я ввысь возношусь в Рассветный [дворец] императорский!

[ДЧИЦ, цз. 3: 3b: 9—4a: 4]²⁶

Комментарий переводчика. Небесное начало — Лин-юань 靈元. — У Чэн-цзы объясняет это понятие в предисловии к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзина», ссылаясь на авторитет полулегендарного подвижника Цзюань-цзы: «Цзюань-цзы говорил: Небесное начало — это божество селезенки. Ростом он в четыре вершка. Это божество восседает на селезенке, обликом он все равно что младенец. Чин его — Лао-цзюнь, Старый владыка из среднего Пресветлого зала. Одет же он в платье желтого цвета. Когда в теле твоём болезни поселились или же когда жизнь твоя лишениями полна, в такие моменты только лишь сердцем помысли вид и одесия Лао-цзюня из средней части [своего тела], как он словно бы [на] селезенке пребывает, и трижды имя его возгласи. Закончив, слотни слюну три раза — и все болезни как рукой снимет!» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 8a: 2—6].

В комментарии к одной из фраз 15-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» также говорится о Лин-юане: «Три Лао[цзюня] вместе восседают, и каждый из них [окружен] товарищами». Комментарий: «Лао-цзюнь Верхнего начала пребывает в верхнем дворце Желтого дворика. Там он находится вместе с товарищами — владыкой Ни-вань, владыкой Цан-хуа, владыкой Цин-чэном, с владыками и подданными из Пресветлого зала, вместе с Батюшкой и Матушкой из Комнаты-пещеры, вместе с Совершенными [из дворца] Небесного дворика. Лао-цзюнь Среднего начала пребывает в среднем дворце Желтого дворика. Там он находится вместе с товарищами — отроком из Чи-чэна, владыкой Киноварного поля, владыкой Хао-хуа, владыкой Ин-сюанем, что свет таит, Совершенным Киноварного начала. Лао-цзюнь Нижнего начала пребывает в нижнем дворце Желтого дворика. Там он находится вместе со товарищи — владыкой Тай-и, владыкой Хунь-тином, владыкой Лин-юанем, владыкой Великого амбара (Тай-цан), Совершенным Киноварного поля» [СЧИЩ, цз. 55: 28b: 3—10]²⁷.

命門桃君孩道康，字合精延。

一名命王，一名抱根，淺紅服。



Владыка Врат судьбы — Тао-цзюнь, или Хай Дао-кан

²⁶ ДЧИЦ, цз. 3: 3b: 9—4a: 4: 畢。便叩齒二十四通。咽氣十二過。祝曰。靈元散氣。結氣成神。分別前後。總統泥丸。上下相扶。七神敷陳。流形遞變。愛養華源。導引八靈。上衝洞門。衛軀躡景。上昇帝晨。

²⁷ Почти тот же текст, с очень незначительными вариантами, имеется и в другом комментарии на «внутренний» вариант «Хуан тин цзина», см.: [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35b: 4—36a: 1]. Обратим внимание на использование в этом фрагменте понятия Лао-цзюнь — оно обозначает явно не имя собственное, а ранг, указывая на правителя, владыку или государя, и используется для его уважительного обозначения. Заметим, что божест-

光頂
映生
十闕
万象



洞日
煥月
室照
内明

Даос выполняет ритуальное созерцательное упражнение

Таким образом в учении Желтого дворика Небесное начало, или Лин-юань — это божество физического тела человека. Танские комментаторы «Хуан тин цзина» считали, что Лин-юань является божеством селезенки, которая, в свою очередь, считается центром физического тела. Соответственно, он и должен, как указывает Лян Цюцзы, соотноситься с правителями центрального, т. е. находящегося в центре человеческого организма, Пресветлого зала и средним Киноварным полем. В другой системе координат Лин-юань связан с нижним Желтым двориком и, соответственно, нижним управляющим центром человеческого тела. Лин-юань распространяет в теле человека животворное эфирное *ци*, являющееся внутри человека репликой мирового начала *ян*. Как считали комментаторы, визуализация Лин-юаня ведет к устранению болезней и направлена на поддержание здорового состояния физического тела.

Примечательно, что при этом Лин-юань является, при иной точке зрения на него, и одним из Лао-цзюней — божеств управляющего центра человеческого организма. В той же 15-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» читаем: «Лао-цзюнь средней части [тела] управляет в Пресветлом зале. Его прозвище — Лин-юань²⁸, Небесное начало, а имя его — Хунь-кан²⁹» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 35b: 9—35a: 2].

В более позднем сочинении, но близком к учению Желтого дворика, — в «Книге [из] Срединного желтого» (*Чжун хуан цзин* 中黃經) также находим концепцию, указывающую, что Лин-юань выполняет в организме человека очень важную функцию, а надлежащее отношение к нему дарует здоровье и ведет к обретению «Дао-Пути, отвращающего от смерти» [ЮЦЦЦ, цз. 13: 4b: 4]: «Прежде всего откажись от желаний, чтобы взрастить иньское начало в себе, затем установи запрет на питание [губительными продуктами], дабы жизнь в себе сохранить. Это и есть Дао-Путь, отвращающий от смерти, [смысл которого в том, чтобы] познать, как питать дыхание-*ци* Еще-не-рожденного-младенца и пить Лин-юаня, Небесное начало, в себе³⁰. Так ты вновь станешь отроком и вернешь [себе] юные годы» [ЮЦЦЦ, цз. 13: 4b: 3—4].

венных владык, которых называют лао-цзюнями, сочинения организованного даосизма периода Шести династий знают очень много. Иначе говоря, рассматриваемый фрагмент является типичным для даосских сочинений до эпохи Тан.

²⁸ В другом списке известного в настоящее время «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика» имя Лин-юаня в данном фрагменте записано другим, омонимичным сочетанием — 靈源 [СЧШШ, цз. 55: 28a: 1].

²⁹ Хунь-кан 混康. — Упоминание второго имени Лин-юаня дает веские основания соотнести его с очень древним божеством, вошедшим и в шанцинские источники. Это божество имеет очень сложную систему имен, но чаще всего в ранних шанцинских сочинениях упоминается как Дао-кан 道康, Тао-кан 桃康, Тао-цзюнь 桃君 или Хай Дао-кан 孩道康 [ТДИШ, с. 24a: 10; ЮЦЦЦ, цз. 30: 12a: 6; цз. 44: 11b: 8].

³⁰ В данном фрагменте связь Лин-юаня с Тао-каном становится еще более очевидной, т. к. именно Тао-кан «отвечает» за рождение и пестование Еще-не-рожденного-

Сочинения Шандин, за которыми следовали и книги традиции Линбао, переосмыслили функции и роль Лин-юаня. В записях первых деятелей шаншинского даосизма, которые оказались у Тао Хун-цзина, есть большие фрагменты, поясняющие, когда и какие упражнения выполняли Ян Си и Сюй Ми. В одном из них упоминается метод визуализации Лин-юаня. Глосса же Тао Хун-цзина указывает, что это — способ покаяния в содеянных проступках (*се го фа* 謝過法) [ЧГ, из. 18: 10b: 6].

В книгах линбаоской традиции, которые начинают распространяться на рубеже IV и V вв., Лин-юань вписывается уже в другую систему божеств, очень популярную в этой школе. Линбаоское сочинение «У-лао чи шу», известное в первой трети V в., говорит о том, что Лин-юань входит в группу пяти божеств, связанных с пятью основными пространственными направлениями, и занимает в этой группе центральное место — он является божеством Центра. Второе же имя Лин-юаня в данном памятнике — Хуан-ди, Желтый император [УШБЯ, из. 19: 10a: 3; из. 17: 6a: 1]³¹. С течением времени линбаоская традиция, сохранив эту концепцию Лин-юаня, внесла в нее и новую конкретику. В более поздних комментариях к важнейшему линбаоскому сочинению «Ду жэнь цзин» узнаем, что Лин-юань является божеством Центра и, помимо титула Хуан-ди (Желтый император), имеет фамилию Тун-бань, носит табуируемое (или посмертное) имя (*хуэй*) Юань-чжи и второе имя (*цзы*) Хань-шу-ню [ДЖЦ, из. 2: 26a: 4]. Это восприятие Лин-юаня как божества Центра, но не микрокосма, а космоса, появившееся в сочинениях из Линбаоского книжного собрания, закрепляется в раннетанской даосской энциклопедии «Рукоять смысла даосского учения» (*Дао цзяо и шу*) [ДЦШ, 2: 16b: 8]. Та-



Даос визуализирует повелителя Севера со свитой

младенца», т. е. сфера его ответственности — это десять лунных месяцев, в течение которых человек пребывает в лоне матери. Недаром одно из имен Тао-кана — Бао-гэнь 胞根 — Корень, что в утробе матери пребывает [ТДИШ, с. 24a].

³¹ 17-я цзюань «У-шан би яо» упоминает данный источник как «Чи шу юй пянь» 赤書玉篇, а 19-я — как «У-лао чи шу» 五老赤書. В обоих случаях речь идет, несомненно, об одном письменном памятнике. Это — важнейшее сочинение из раннего Линбаоского книжного собрания, оно было хорошо известно уже Лу Сю-цзину (406—477) и сохранилось в «Дао цзане» под названием «Юань-ши у-лао чи шу юй пянь чжэнь зэнь тьян шу цзин» 元始五老赤書玉篇真文天書經 [ЯГ 22; ДЦ 26]. Его 1-я цзюань содержит сочинение «У-пянь чжэнь зэнь» 五篇真文 («Совершенные письма на пяти дощечках»), а также излагает его мифологизированную историю. Затем следует описание пяти владык мироздания и связанных с ними пяти чудесных талисманов, соответствующих пяти сторонам света. 2-я цзюань перечисляет опасные годы, связанные с этими божествами, и говорит о пятичастных талисманах, обеспечивающих безопасность в несчастиях и перерождениях будущей жизни. Третья цзюань называет дни, когда на небесах собираются совершенномудрые для оценки заслуг и прегрешений людей. Это — дни особых даосских богослужений. Помещенный здесь же текст, имеющий самостоятельное значение, перечисляет заповеди, которые необходимо соблюдать, чтобы «вознестись к Сокровенному» [Bokenkamp, 1983, p. 479; ДЦТЯ, с. 22—23].



Даос восходит во дворец
Небесного владыки

ким образом, мы видим явное развитие образа Лин-юаня — от архаичного и древнего божества зачатия и плода (Тао-кана), что еще можно встретить в сочинениях из Шан-цзинского книжного собрания, которые восходят, видимо, к ханьским апокрифам, — к божеству селезенки, что фиксирует учение Желтого дворика (III—IV вв.), и наконец к божеству внешнего мира, что закрепляется в VII—VIII вв. в сочинениях Линбао.

Все это в целом согласуется с комментариями У Чэн-цзы и Лян Цю-цзы на «Книгу Желтого дворика». В этих комментариях Лин-юань — божество селезенки, а

селезенка — это тоже центр мироздания, разница лишь в том, что это — «внутреннее» мироздание, находящееся внутри, а не вовне человека. Такое восприятие Лин-юаня согласуется и с концепцией Желтого дворика, закрепленной в предисловии к «Хуан тин цзину»: «Желтый — это цвет центра. Дворик — это пространство, окруженное четырьмя сторонами. Во внешнем мире [этот символ] указывает на то, что пребывает в центре Неба, в центре Человека, в центре Земли. В Человеке же он указывает на то, что пребывает в центре мозга, в центре сердца, в центре селезенки. Вот почему и называют [его] Желтым двориком» [СЧШШ, цз. 55: 1b: 6—8; ЮЦЦЦ, цз. 11: 9b: 7—9]. Иначе говоря, Желтый дворик — это вообще символ центра, а Лин-юань как раз и пребывает в одном из Желтых двориков, расположенных внутри человеческого организма. Идея центра, связанная с именем Лин-юаня, нашла свое отражение в концепции «Хуан тин цзина», а потом перешла и в сочинения школы Линбао. Видимо, позиция центра, закрепленная за данным божеством, является определяющим его атрибутом, его самым главным качеством, которое по разному реализовывалось в разные исторические периоды и в разных социально-культурных контекстах.

Далее следует помыслить сердцем [еще одну группу божеств]. Божество сердца Дань-юань, по второму имени Шоу-лин. Ростом он в девять вершков. На нем красное платье из узорной парчи и передник из легкого шелка. Божество легких Хао-хуа, по второму имени Сюй-чэн. Ростом он в восемь вершков. Одет он в парчовую одежду без узоров и подпоясан желтым поясом. Божество печени Лун-ян, по второму имени Хань-мин. Ростом он в семь вершков. На нем — накидка из узорной парчи зеленого цвета. Божество почек Сюань-мин, по второму имени Юй-ин. Ростом он — в три вершка и еще шесть долей. На нем одеяния из узорной парчи пурпурного цвета. Божество селезенки Чан-цай, по второму имени Хунь-тин. Ростом он в семь вершков и еще три доли. На нем — одеяние из узорной парчи желтого цвета. Божество желчного пузыря Лун-яо, по второму имени Вэй-мин. Ростом он в три вершка и еще шесть долей. На нем — одеяние из девятицветной узорной парчи и передник в цветах зеленых [ДЧИЦ, 3: 4a: 4—10]³².

Совершенные духи-божества Шести управ пребывают во дворцах Шести управ, которые находятся в Пяти внутренних органах [ДЧИЦ, цз. 3: 4b: 1—2]³³.

³² ДЧИЦ, цз. 3: 4a: 4—10: 次思心神丹元字守靈。形長九寸。丹錦飛裙。肺神皓華字虛成。形長八寸。素錦衣裳黃帶。肝神龍烟字含明。形長七寸。青錦帔裳。腎神玄冥字育嬰。形長三寸六分。蒼錦衣。脾神常在字魂庭。形長七寸三分。黃錦衣。膽神龍曜字威明。形長三寸六分。九色錦衣綠華裙。

³³ ДЧИЦ, цз. 3: 4b: 1—2: 六府眞神處五藏之內六府之宮。

Комментарий переводчика. Тао Хун-цзин специально оговаривает, что в данном случае под выражением «Шесть управ» (*лю-фу*) подразумеваются не вторая группа внутренних органов, а именно Пять хранилищ — пять основных внутренних органов, к которым добавлен желчный пузырь [ДЧИЦ, цз. 3: 4b: 2—3].

По виду они все — ровно младенцы, а лицами — как цветущие отроки. Обыгивай их тщательно и правильно. Расположи их в должном порядке [в надлежащих местах] своего тела. Щелкни зубами 24 раза, вбери в себя дыхание-ци 12 раз и произнеси заклинание:

В Пять хранилищ и Шесть управ
Совершенные божества сообща возвращаются.
Они вместе собираются и Вишневым дворцом управляют.
И те, кто наверху, и те, кто внизу, — друг за другом следуют.
Младенцы из комнаты Златой
друг против друга находятся за четырьмя створками.
Глубинная комната, Сокровенный портик,
Чудесный зал и Механизм-сочленение —
там в хаосе превращений духи-божества рождаются.
Совершенное дыхание-ци — чистейшее и тончайшее —
сохраняется и собирается в поле Киноварном
и как солнце — так ярко сияет.
[И я] получаю Восемь *цзинов* — божеств лучезарных.
Они с телом [моим] единятся и в высь небесную возносят [меня]
[ДЧИЦ, цз. 3: 4b: 5—5a: 1] ³⁴

Госпожа Цзы-вэй говорила: «Некогда Мэн-гуан предавался чтению „[Книги] Желтого дворика“. Он следовал этому Дао-методу в течение 18 лет, и Совершенные из Желтого дворика явились ему. Когда прочтешь [эту Книгу] десять тысяч раз, тогда нефритовые девы Желтого цветка (*Хуан хуа юй нюй* 黃華玉女) непременно выкажут тебе свои чувства [ДЧИЦ, цз. 3: 5a: 4—6] ³⁵. Потаенное наставление по «[Книге] Желтого дворика» включает лишь этих духов-божеств из тела твоего, — и только. Думать сердцем своим о них безуданно можно с утра и до вечера, это вовсе не обязательно делать лишь при рецитации Книги. Только в тайне храни их [имена]!» [ДЧИЦ, цз. 3: 5a: 7—9] ³⁶.

Таким образом, у нас есть все основания заключить, что, несмотря на мощнейшую рациональную составляющую, вошедшую в «Хуан тин цзин» из традиций древних врачей-лечителей, в среде последователей даосизма, по меньшей мере, со второй половины IV в. эта книга воспринималась как религиозное сочинение, которое активно использовалось в даосской ритуальной практике.

³⁴ ДЧИЦ, цз. 3: 4b: 5—5a: 1: 形如嬰兒。色如華童。存之審正。羅列一形。叩齒二十四通。咽氣十二過。祝曰。五藏六府。真神同歸。總御絳宮。上下相隨。金房赤子。對處四扉。幽房玄闕。神堂紐機。混化生神。真氣精微。保結丹田。與日齊暉。得與八景。合形昇飛。

³⁵ ДЧИЦ, цз. 3: 5a: 4—6: 紫微曰。昔孟光誦黃庭。修此道十八年。黃庭真人降之。萬遍既畢。黃華玉女當告子情。

³⁶ ДЧИЦ, цз. 3: 5a: 7—9: 黃庭祕訣盡於此形中之神耳。亦可從朝至暮。常思念勿忘。不必待誦經時也。爾其祕之。

Глава IX

ВЫСШИЕ НЕБЕСА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КОСМОСА И «СУ ЛИН ЦЗИН»

9.1. Учение Желтого дворика о Девяти дворцах высших небес

В 35-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы встречаем примечательный фрагмент, который позволяет заключить, что в основе антропологической топологии «Хуан тин цзина» лежит не только система внутренних органов (*у-цзан, лю-фу*), пришедшая в даосизм из науки древних китайских врачей, но и структура иного рода, являющаяся уже собственно даосской, — система Киноварных полей человеческого организма, имеющая сложную архитектуру. В данном фрагменте читаем:

И в Пяти хранилищах, и в Шести амбарах
Чудесные-светоносные правят.
Ввысь поднявшись, у Небесных врат единятся
и входят в Пресветлый зал¹.

В процитированном фрагменте наше внимание привлекает прежде всего понятие «Пресветлый зал», Мин-тан 明堂. Как мы уже отмечали в предыдущей главе, текст самого «Хуан тин цзина» последовательно соотносит Мин-тан со средней частью микрокосма. Тем не менее комментарий как к этому фрагменту памятника, так и к другим, где упомянут Пресветлый зал, последовательно трактует Мин-тан как один из дворцов верхнего Киноварного поля, соотнося его с центральной областью головного мозга. Танский комментатор, например, разъясняя данную фразу, описывает «пещеры» — потаенные места головного мозга, в которых пребывают высшие божества антропологического космоса:

Представь себе, что *ци* Пяти хранилищ и Шести амбаров вверх поднимается и у Небесных врат соединяется. Небесные врата находятся в области между бровями — это и есть [дворец] Небесного двора (*тянь тин*). Если от [точки между] бровями углубиться на один вершок² — будет Пресветлый зал (*мин тан*) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22а: 6, 8—10]³.

¹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 22а: 6, 8: 五藏六腑神明主。上合天門入明堂。

² Здесь и далее словом «вершок» мы передаем китайскую меру длины, обозначаемую в оригинале понятием *цунь* 寸 (китайский дюйм, в настоящее время около 3,33 см). Выбор данного варианта перевода сделан нами сознательно и объясняется, с одной стороны, необходимостью показать условность этой меры (обычный человек,

В данном фрагменте комментатор указывает на метод, хорошо известный по сочинениям из Шандинского книжного собрания: в ходе медитативного упражнения даос должен был «обытиствовать» (*цунь* 存), т. е. представить себе, что его внутренние органы — и Пять хранилищ, и Шесть амбаров — испускают дыхание-*ци* (что, в свою очередь, требовало целого ряда подготовительных упражнений, длительных по времени и сложных по технике исполнения). После этого надо было представить себе, что *ци* внутренних органов, обычно разных цветов, поднимается вверх и достигает области, именуемой Девятью дворцами (*цзю гун*) и соотносимой с головным мозгом. В учении Шанцинь комплекс таких упражнений представлен множеством вариантов, и тот, на который указывает У Чэн-цзы, связан, похоже, с дворцом «Небесный двор».



Даос, возносящийся в Небеса на драконе

Из сочинений Шанцинь мы знаем, что верхний управляющий центр микрокосма находится в области головного мозга и называется верхним Киноварным полем (*шан Дань-тянь* 上丹田). Другое его название — Девять дворцов (*цзю гун* 九宮), поскольку он воспринимался сложным архитектурным ансамблем, напоминающим традиционный китайский дворец, состоящий из девяти основных строений. Эти «дворцы» расположены на двух уровнях — нижний включает пять «дворцов», а верхний — четыре. Первый «дворец» нижнего уровня называется Мин-тан, Пресветлый зал. На верхнем уровне этого «дворцового ансамбля», точно над Мин-таном, на высоте одного вершка находится «дворец», который и упоминает У Чэн-цзы, — Тянь-тин, или Небесный двор⁴.

как правило, затруднится ответить, сколько сантиметров составляет вершок), с другой стороны, принципиальной возможностью соотнести эту меру, взятую в ее конкретно-историческом контексте, с современными системами измерения. Последний аспект, заметим, весьма интересен и с текстологической точки зрения. Если система Девяти дворцов базируется на каких-то рациональных основаниях и при использовании междисциплинарного подхода можно будет соотнести какие-либо «дворцы» с реальной анатомией головного мозга (что, впрочем, уже делается; см., например, очень серьезные и совершенно удивительные по глубине анализа работы доктора А. Н. Ахметсафина [2002; 2003; 2007]), тогда мы сможем, пользуясь данными современной медицины, определить точное значение меры *цунь*. *Цунь* в разные исторические периоды подразумевал разную длину, поэтому точная его спецификация может указать на эпоху формирования данной концепции.

³ 35-я глава «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», комментарий: ЮЩЦ, цз. 12: 22а: 6, 8—10: 存五藏六腑之氣。上合天門。天門在兩眉間。即天庭是也。眉入一寸爲明堂。

⁴ Подробное описание Девяти дворцов представлено во многих сочинениях из Шандинского книжного собрания. Например, в «Дэн чжэнь инь цзюэ» Тао Хун-цзин приводит фрагменты из древних сочинений, объясняющие систему Девяти дворцов го-



Элементы шанцинского упражнения по визуализации божеств Северного Ковша

Этот «дворец», как мы знаем из шанцинских сочинений, является «женским», т. е. в нем, как считалось, пребывали божественные девы, создание визуальных образов которых занимает особое место в системе духовного совершенствования последователей школы Шанцин⁵.

Именно на таком восприятии Мин-тана — как одного из Девяти дворцов верхнего Киноварного поля — настаивает комментатор «Хуан тин цзиня». Концепция Девяти дворцов звучит в его глоссах постоянно и выражена настолько явно и терминологически точно, что мы без труда можем определить источник, которым он пользовался для своих пространных разъяснений, — это «Су лин цзин», значительная часть которого посвящена объяснению концепции Девяти дворцов.

ловного мозга, вместе с собственными обстоятельными комментариями [ДЧИЦ, цз. 1: 3а: 4—11b: 3]. Заметим, однако, что «Дэн чжэнь инь цзюэ» — это, согласно традиционной китайской классификации, не книга-основа (цзин 經), а утковая книга (вэй 緯), т. е. ее правильнее рассматривать не как первоисточник, а как комментаторскую традицию к сочинениям этой школы. Что касается первоисточников, то детальное изложение концепции Девяти дворцов находим, например, в «Су лин цзине» [СЛЦ, с. 12b: 1—22a: 10] или в шанцинской «Книге о Женских Единственных из Четырех дворцов» (Сы гун цы и цзин 四宮雌一經) [УШБЯ, цз. 5: 11a: 8—12a: 9].

⁵ Подробное описание совершенной девы, которая управляет и одной из небесных управ, и дворцом Тянь-тин внутри головного мозга, также находим в упомянутом выше «Су лин цзине» [СЛЦ, с. 22b: 8—23a: 2]. Указание на ту же божественную деву встречаем и в выдержке из сочинения «Нефритовые наставления [к „Книге о Женских Единственных из Четырех дворцов“]» (Сы гун цы и юй цзюэ 四宮雌一玉訣), сохранившейся в даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 5: 11b: 6]. Описанию Четырех Женских дворцов верхнего Киноварного поля посвящена хорошо известная первым последователям шанцинского учения «Книга-основа Женских Единственных» (Цы и цзин 雌一經), сохранившаяся в Даосском каноне [ЦИЦ] и вошедшая в виде выдержек во многие письменные памятники даосизма, например, в сочинение «О том, как [сердце] думаньем утруждая, совершенствоваться в методе Девяти дворцов» (Сы сю цзю гун фа 思修九宮法) [ЮЦЦЦ, цз. 43: 19a—22b].

Перечисление дворцов верхнего Киноварного поля мы встречаем и в глоссе к одному из фрагментов 22-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзин». Комментарий же к 17-й главе уже подробно разъясняет эти краткие сентенции:

Комната-пещера и Пурпурный предел —
покои за вратами небесных душ.

Комментарий. «Книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин*) говорит: «Если [из точки между] бровями двигаться прямо в сторону затылка, то на глубине в три десятых вершка будут двухбашенные [врата входной арки верхнего Киноварного] поля, что зовутся Шоу-цунь („Те, что хранят пространство размером в квадратный вершок“)⁶».

На глубине трех долей от границы [лобной] кости находятся башня и портик [залы Шоу-цунь]. Пресветлый же зал тянется [от них] в глубину ровно на семь долей. В левой части [области Шоу-цунь] находятся Зеленые покои. В правой — Пурпурная комната.

Если же [от точки между бровями] углубиться в сторону затылка на один вершок — там будет дворец Пресветлого зала, Мин-тан-гун. В левой [его] части пребывает Совершенный владыка Мин-гун, Отрок пресветлый. В правой — Мин-ной, Дева пресветлая, Совершенная⁷. В центре — чудесный владыка Мин-цин. Зерцало пресветлое.

Если в сторону затылка углубиться на два вершка — будет Комната-пещера, Дун-фан. В левой ее части пребывает владыка Бесцветный, У-ин. В правой — владыка Белый изначальный, Бай-юань. В центре — Старый владыка из Желтого, Хуан-лао-цзюнь.

Если углубиться в сторону затылка на три вершка, будет дворец Киноварного поля, Дань-тянь-гун, зовущийся также дворцом Глиняного шарика, Ни-вань-гун. В его левой части пребывает Чи-цзы — Младенец из Верхнего начала. В левой части [этого дворца] находится владыка по прозвищу Императорский министр, Ди-цин.

⁶ Конец этого предложения мы считаем концом цитаты из «Да дун цзина», т. к., во-первых, последующий фрагмент комментария в сохранившемся тексте «Да дун чжэнь цзина» отсутствует, во-вторых, следующее предложение комментатора повторяет предыдущее, причем при полном сохранении смысла обе фразы построены совершенно по-разному как в лексическом, так и в стилистическом отношении, что свидетельствует о двух разных источниках цитирования. Как нам представляется, большой фрагмент, следующий после цитаты из «Да дун цзина», взят из какого-то другого комментария к концепции Девяти дворцов. Очень похоже, что это сокращенный вариант комментария Тао Хун-цзина, т. к. в стилистическом отношении, по лексическому составу и последовательности описания он очень близок фрагменту из работы Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ», посвященному объяснению данной системы [ДЦИЦ, цз. 1: 3а: 4—5а: 6].

⁷ В тексте дева из Пресветлого зала буквально названа как «Светлая дева — Совершенный чиновник» (*мин ной чжэнь гуань* 明女眞官). Понятие «чиновник» мы не стали оставлять в переводе, т. к. стилистическая составляющая этого слова русской речи довольно отчетливо контрастирует с содержанием китайского понятия *гуань* 官 из сочинений даосской религиозной традиции. В даосском тексте периода Шести династий слово *гуань* (букв.: 'чиновник') указывает на тех последователей даосизма, которые профессионально занимались проведением религиозных обрядов и ритуалов. Иначе говоря, в широком контексте данных сочинений оно указывает на лиц, которых мы обычно называем священнослужителями. Слово же «чиновник» по отношению к деятелям церкви русской язык, как правило, использовать избегает, что и обусловило предложенный нами вариант перевода.



Девять «дворцов» головного мозга

ший Совершенный владыка (*Тай-шан чжэнь-цзюнь*). Вот почему [в «Хуан тин цзин»] сказано: «...покои за воротами небесных душ» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 41a: 6—41b: 10]⁸.

Как видим, даосская концепция «Девяти дворцов» была хорошо известна комментатору «Хуан тин цзина». Более того, и сам «Хуан тин цзин» в каком-то виде знал эту концепцию. Да, для «Книги Желтого дворика» Пресветлый зал — это, похоже, прежде всего область из центра «живота». Тем не менее, хотя такая оценка Мин-тана является для «Хуан тин цзина» специфической, отличающей его от многих важнейших сочинений Шанцин, это совсем не значит, что «Книга Желтого дворика» игнорирует концепцию Девяти дворцов головного мозга.

Для того чтобы это предметно доказать, мы должны вернуться к вопросам методологического характера. Во-первых, следует признать, что указания комментатора не могут служить однозначным свидетельством наличия этой концепции в тексте памятника. Исследователи уже давно подметили, что ком-

Если углубиться в сторону затылка на четыре вершка, будет дворец Расплавленной жемчужины, Лю-чжу-гун, в котором живет Совершенный Расплавленной жемчужины.

Если углубиться в сторону затылка на пять вершков, будет дворец Нефритового повелителя, Юй-ди-гун, в котором живет Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты (*Юй цин шэнь-му*).

На высоте одного вершка над упомянутым Пресветлым залом находится дворец Небесного двора, Тянь-тин-гун. В нем живет Совершенная дева [из дворца] Высшей чистоты (*Шан цин чжэнь-нуй*).

На высоте одного вершка над Комнатой-пещерой находится дворец Предельного совершенства, Цзи-чжэнь-гун, в котором живут жены повелителя Великого предела.

На высоте одного вершка от [дворца] Киноварного поля находится дворец Сокровенной киновари, Сюань-дань-гун. В нем живет Совершенный владыка — Великий Единственный из Срединного желтого.

На высоте одного вершка от [дворца] Расплавленной жемчужины находится дворец Тай-хуан-гун. В нем живет Высочай-

⁸ ЮЦЦЦ, цз. 11: 41a: 6—41b: 10: 洞房紫極靈門戶。(大洞經云。兩眉直上却人三分爲守寸雙田。入骨際三分有臺闕。明堂正深七分。左爲青房。右爲紫戶。却入一寸爲明堂宮。左有明童眞君。右有明女眞官。中有明鏡神君。却入二寸爲洞房。左有無英君。右有白元君。中有黃老君。却入三寸爲丹田宮。亦名泥丸宮。左有上元赤子。右有帝卿君。却入四寸爲流珠宮。有流珠眞人居之。却入五寸爲玉帝宮。有玉清神母居之。其明堂上一寸爲天庭宮。上清眞女居之。洞房上一寸爲極眞宮。太極帝妃居之。丹田上一寸爲玄丹宮。中黃太一眞君居之。流珠上一寸爲太皇宮。太上眞君居之。故曰靈門戶也)。

ментаторская традиция в Китае могла формировать свою собственную идеологию прочтения текста, кардинально отличающуюся от того, что действительно присутствует в оригинале (это, например, прекрасно показано в работе: [Серебряков, 1985]). Эту проблему, применительно к тексту «Хуан тин цзина», мы уже зафиксировали при анализе концепции «внутренних» и «внешних» Лучезарностей.

Во-вторых, чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо выяснить, как, собственно говоря, формально выражается концепция «Девяти дворцов» в даосском тексте периода Шести династий.

В-третьих, мы должны соотнести полученный словник, отражающий нормативный для даосского текста III—VI вв. тезаурус (корреляционный ряд терминов) с текстом «Хуан тин цзина».

Основной тезаурус концепции Девяти дворцов отражен в приведенном выше комментарии к 7-й главе «Хуан тин цзина». На его репрезентативный характер указывает регулярная повторяемость используемой терминологии в даосских сочинениях, бытовавших среди последователей учения Шанцин, а также его полное соответствие «Су лин цзину» — базовому и самому раннему из известных нам сочинений, в котором эксплицитно представлена данная концепция в своем целостном виде.

Терминологический ряд этой концепции должен включать, по нашим оценкам, как ее наименование (Девять дворцов, *цзю гун* 九宮), так и названия конкретных «дворцов». Имена божеств из этих дворцов, также являющиеся частотными, в основной тезаурус не должны быть включены, поскольку они могут различаться в зависимости от того упражнения, которому посвящен источник или которое выполняет даос. Правда, исключения здесь есть, например, божества У-ин 無英 и Бай-юань 白元. Похоже, эти имена являются весьма характерными и устойчивыми для всех вариантов учения о Девяти дворцах головного мозга. Тем не менее они образуют относительно самостоятельную концепцию, которая имеет и собственный терминологический тезаурус (что обусловлено использованием данных понятий при описании совершенно других представлений из другой группы даосских источников)⁹. Именно поэтому



Даос визуализирует божественных дев-воительниц

⁹ Эту группу образуют сочинения, восходящие к «Цы и цзину» [ЦИЦ] и «Тай дань инь шу» [ТДИШ]. В данных источниках У-ин и Бай-юань упоминаются в ином контексте и ином терминологическом и лексическом окружении — вместе с божественными девами (*цы* и 雌, Женскими Единственными), «женскими дворцами» (*цы гун* 雌宮) и «дворцом» Дун-фан (но это — другой Дун-фан, не соответствующий Дун-фану из концепции Девяти дворцов).

мы, несколько упрощая наш подход, имена этих божеств также не будем учитывать.

Таким образом, в базовый тезаурус концепции Девяти дворцов мы включаем следующую терминологию: Девять дворцов (*цзю гун* 九宮), Охраняемая мера (Шоу-цунь 守寸), Мин-тан 明堂, Дун-фан 洞房, Дань-тянь-гун 丹田宮, Ни-вань 泥丸, Юй-ди 玉帝, Тянь-тин 天庭, Цзи-чжэнь 極眞, Сюань-дань 玄丹, Тай-хуан 太皇.

Проведя такую предварительную работу и обратившись к тексту «Хуан тин цзин», мы найдем в нем прямое указание на концепцию Девяти дворцов головного мозга — в 22-й главе «внутреннего» варианта она упоминается под названием Девять комнат (*цзю ши* 九室) [ЮЦЦЦ, 11: 54b: 1]. Причем и контекст фразы, и пояснения комментатора указывают, что речь идет именно о концепции, закрепившейся со второй половины Шести династий под названием Девять дворцов головного мозга:

Когда Девять комнат пусты и в порядке сообразном находятяся,
тогда Чудесные-светоносные в них поселяются.

Комментарий. Что до «Девяти комнат», то так называют комнаты Девяти дворцов, находящихся в центре головы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 1—2]¹⁰.

В других фрагментах «Хуан тин цзин» последовательно упоминает названия практически всех остальных понятий из терминологического ряда, который мы выделили (табл. 5).

Таблица 5

Упоминание Девяти дворцов в «Хуан тин цзине»¹¹

№ п/п	Название «дворца»	«Внутренний» вариант ХТЦ	Комментарий к «внутреннему» варианту	«Внешний» вариант ХТЦ	Комментарий к «внешнему» варианту
1	2	3	4	5	6
1	Шоу-цунь	—	1 раз	—	—
2	Мин-тан	4 раза: 11: 34b: 9 11: 42a: 10	17 раз ¹²	4 раза: 12: 34a: 7 12: 47a: 9	14 раз

¹⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 1—2: 九室正虛神明舍。(九室謂頭中九宮之室)。

¹¹ Таблица составлена по тексту «Хуан тин цзин» и танских комментариев к нему, представленных в «Юнь цзи цз цян» [ЮЦЦЦ, цз. 11—12].

¹² Понятия Мин-тан, Дун-фан, Дань-тянь и Ни-вань в комментариях к «Хуан тин цзину» не всегда указывают на «дворцы» головного мозга. Каждый случай требует отдельного рассмотрения. В целом можно заключить, что Мин-тан может обозначать не только «пещеру» верхнего Киноварного поля, но и потаенные места в других Киноварных полях человеческого организма. Понятие Дун-фан вообще может указывать на любые «пещеры» внутри антропологического космоса (т. е. любые важные, с точки зрения даосской традиции, объекты антропологической топологии), а не обязательно на те, которые располагаются в головном мозге. Дань-тянь может обозначать не только одну из палат верхнего Киноварного поля, но и каждое из Трех Киноварных полей в целом. Понятие Ни-вань указывает не только на один из Девяти дворцов, но и на божество мозга. В целом, однако, все четыре понятия наиболее часто используются в танских комментариях к «Хуан тин цзину» для обозначения «дворцов» головного мозга.

Окончание табл. 5

1	2	3	4	5	6
		12: 17a: 4 12: 22a: 8		12: 49a: 8 12: 52a: 10	
3	Дун-фан	2 раза: 11: 41a: 6 12: 6b: 5	26 раз	—	2 раза
4	Дань-тянь	1 раз: 11: 14a: 7	51 раз	4 раза: 12: 29b: 1 12: 30b: 3 12: 49a: 8 12: 56a: 1	11 раз
5	Ни-вань	8 раз: 11: 21a: 1 11: 21a: 5 11: 22a: 1 11: 22a: 3 11: 45b: 6 11: 49b: 1 11: 51b: 1 12: 6b: 7	11 раз	—	1 раз
6	Лю-чжу	1 раз: 11: 44b: 7	4 раза (из них один раз — в другом значе- нии)	—	—
7	Юй-ди	1 раз: 11: 19a: 9 (в дру- гом значении)	3 раза (из них один раз — в другом значе- нии)	—	—
8	Тянь-тин	1 раз: 11: 18a: 2	9 раз	—	—
9	Цзи-чжэнь	—	2 раза	—	—
10	Сюань-дань	1 раз 11: 44b: 4	3 раза	—	—
11	Тай-хуан	—	3 раза (из них один раз — в другом значе- нии)	—	—

Проведенный анализ (см. табл. 5) позволяет заключить, что концепция Девяти дворцов верхнего Киноварного поля была известна не только комментаторам «Хуан тин цзина». Непосредственно текст этого памятника также говорит о сложной структуре «дворцов» головного мозга. Другое дело, что у нас остаются сомнения, были ли составители «Хуан тин цзина» знакомы с концепцией Девяти дворцов в ее классическом виде — как она описана в «Су лин цзине» или в комментарии к его 17-й главе. Отсутствие в «Хуан тин цзине» указаний на большинство божеств этих потаенных мест косвенно свидетельствует, по нашему мнению, о том, что составители памятника скорее всего знали тот вариант данной концепции, который далеко не во всем соответствовал учению о Девяти дворцах головного мозга, отраженному в «Су лин цзине» или в комментарии к 17-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина».



Элемент шандинского созерцательного ритуала в честь госпожи Пурпурной безыскусности

Из таблицы видно, что концепция Девяти дворцов эксплицитно представлена лишь во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина». Тем не менее упоминание лишь отдельных понятий из этой концепции во «внешнем» варианте отнюдь не свидетельствует об обратном. Устойчивый терминологический ряд, используемый даже частично, в сочинениях, относящихся к единой традиции или единой книжной коллекции (что, впрочем, то же самое), как правило, подразумевает и все другие термины, включенные в него. Если принять во внимание, что «внешний» и «внутренний» варианты «Хуан тин цзина» — это два разных списка одного и того же сочинения, тогда мы должны признать, что для «внешнего» варианта «Хуан тин цзина» также были характерны представления о сложной архитектонике верхнего поля киновари. Отсутствие же в его тексте названий большинства «дворцов» можно объяснить тем, что он, во-первых, является всего лишь кратким вариантом «Хуан

тин цзина», во-вторых, что концепция Девяти дворцов не была центральной для этого памятника (данный вывод, по нашему мнению, относится и к «внутреннему» варианту «Книги Желтого дворика»). Сформулированный в таком виде, наш вывод согласуется с мнением И. Робине [Robinet, 1993, p. 59] и противоречит точке зрения К. Скиппера [Schipper, 1975, 1, предисловие: p. 10].

Обратим внимание, что «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» лишь упоминает «дворцы» головного мозга, но, по сути, почти ничего о них не говорит. Именно это наблюдение и послужило основанием для нашего вывода о том, что концепция Девяти дворцов не являлась для составителей «Книги Желтого дворика» ни первостепенной по важности, ни центральной. Таковой она впервые становится в другом даосском сочинении, известном самым первым последователям учения Шандин, т. е. появившемся примерно тогда же, когда стал широко распространяться и «внутренний» вариант «Хуан тин цзина». Это — уже упоминавшийся выше «Су лин цзин».

9.2. Текстологическая характеристика «Су лин цзина»

«Су лин цзин» — один из старейших памятников, созданных последователями организованного даосского религиозного движения. Он дошел до нашего времени в составе Даосского канона под названием «Дун чжэнь Тай-шан

Су лин дун юань да ю мяо цзин» 洞真太上素靈洞元大有妙經 [СЛЦ]. Объем текста — 69 листов¹³.

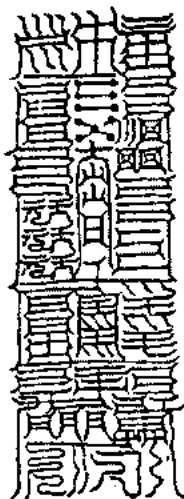
Название этого письменного памятника восходит к ранней даосской топонимике небесной сферы. Считалось, что один из дворцов небожителей, находящийся на вершине Девяти небес, называется Су-лин 素靈, что при буквальном прочтении можно понять как дворец самого чистого («безыскусного», су 素) Небесного или Небом одухотворенного духа (лин 靈). В даосском самосознании с этим дворцом связаны представления о происхождении собственных книг. Последователи учения Шанцин считали, что в небесном дворце Су-лин, также называемом Да-ю 大有 («где все есть в изобилии»), имеется книгохранилище, и именно там находятся оригиналы самых важных даосских книг [УШБЯ, цз. 21: 1b: 4; СЦМК, цз. 2: 7b: 2]. В этом же дворце хранится и небесная книга «Су лин цзин» [СЦМК, цз. 3: 3a: 5]¹⁴. Кроме того, во дворце Су-лин живут и прекрасные нефритовые девы, охраняющие эти книги как на небесах, так и на земле [УШБЯ, цз. 55: 2a: 2; СЦМК, цз. 3: 7a: 1].

Как считала И. Робине, истоки «Су лин цзина» уходят в период, предшествующий появлению Шанцинского книжного собрания [Robinet, 1984, vol. 2, p. 287—288]. Данный вывод подтверждают работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао», «Дэн чжэнь инь цзюэ», а также некоторые шанцинские нарративные источники (например, сочинение «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» 紫陽真人內傳, датируемое не позднее 399 г.), которые последовательно связывают методы «Су лин цзина» с линией передачи от подвижников Цзюань-цзы, Су Линя и Чжоу Цзы-яна [ЧГ, цз. 17: 6b: 2; цз. 10: 6a-b; цз. 5: 2b: 10; ДЧИЦ, цз. 1: 1a—2b; ЦЯЧЖ, цз. 1: 14a: 1—2], хронологически привязывая их деятельность ко времени правления империи Хань (206 до н. э.—220 н. э.) [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14b: 5].

Как думается автору этих строк, «Су лин цзин» связан с той генеалогической линией Шанцинского книжного собрания, которую мы обозначили как «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя». Недаром в одном из нарративных источников этой субтрадиции — в жизнеописании Чжоу Цзы-яна, считавшегося учеником Су Линя, «Су лин цзину» уделено особое внимание. Тао Хун-цзин в



Формула-амулет, уничтожающая все дурное



¹³ Реальный объем «Су лин цзина» — только 68 листов, на 69-м имеется лишь одна строка, относящаяся к редакторскому слою его текста — она повторяет название (для сочинений в составе «Дао цзана» названия указываются два раза — перед основным текстом сочинения и после него).

¹⁴ Вывод о связи названия «Су лин цзина» с топонимикой небесной сферы впервые сформулировала И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 284]. Краткое описание небесного дворца Су-лин русскоязычный читатель может найти в работе: [Филонов, 2004, 1, с. 55].



Заключительный этап созерцательного ритуала в честь Трех Единственных

«Чжэнь гао» утверждает, что сочинения «субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя» были известны первым деятелям движения Шанцин еще до знакомства с «Книгами-основами [из] Большой пещеры», соотносимыми с наследием Ван Бао. Причем, как указывает Тао Хун-цзин, книги «субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя» попадают к Сюй Ми и Сюй Хуэю не от Ян Си. Последний был основным «посредником» в передаче на землю лишь книг, восходящих к Ван Бао и его ученице Вэй Хуа-цунь. Сочинения, идущие от Цзюань-цзы и Су Линя, попадают к представителям клана Сюй благодаря деятельности некоего Хуа Цяо, о котором известно, во-первых, что он был породнен с родом Сюй, во-вторых, что именно он еще до Ян Си выполнял функции медиума в том религиозном сообществе, которое впоследствии выросло в широкое и масштабное шанцинское движение. В «Чжэнь гао» находим следующие сведения об этом человеке:

Хуа Цяо происходил из знатного рода из Цзиньлина 晉陵. [В молодые годы] он занимался мирскими делами и приносил моления простонародным богам. Некогда Хуа Цяо был силен в сношении с небесными душами (*шэнь*) и духами из мира мертвых (*гуи*). Обычно в своих видениях (букв.: 'во сне'. — С. Ф.) вместе с ними он устраивал пиршества и ритуальные жертвоприношения... Позже он перешел в даосизм и методы поклонения навям выполнять прекратил. После этого к нему постепенно стали прилетать и являться Совершенные и *сяни*-небожители. Сначала это происходило только во сне, но через несколько лет они стали по ночам являть [ему] и свой облик. К нему приходил [владыка] Пэй [из] Цин-лина 裴清靈 и [владыка] Чжоу [из] Цзы-ян 周紫陽. Они велели, чтобы [он] передавал [их] рассказы, предписания и указания Чанши (т. е. Сюй Ми. — С. Ф.). Однако натура Хуа Цяо была слабой и неводержанной, и он нередко разглашал потаенные предписания, а потому был наказан. После этого его заменили на Ян Си. Позже Хуа Цяо получил должность начальника уезда Цзянчэнь 江乘, куда переехала жить и его семья. Ныне в Цзянчэне все по фамилии Хуа — это отпрыски его рода. <Комментарий Тао Хун-цзина:> Хуа Цяо был породнен с родом Сюев через браки детей... Ныне в мире существует «Жизнеописание Чжоу Цзы-яна»

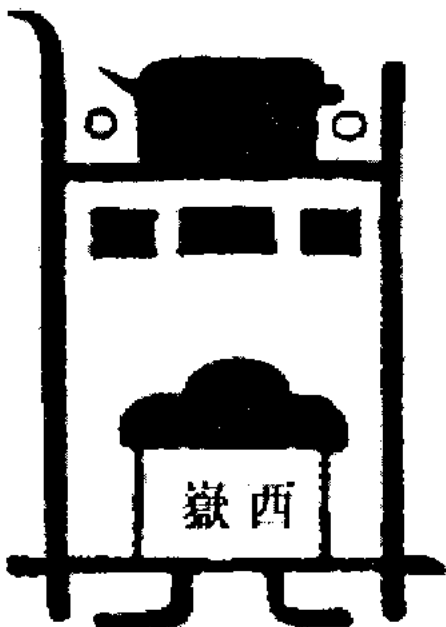
(Чжоу Цзы-ян чжуань 周紫陽傳) — это то, что составил Хуа Цяо, и содержание этой работы согласуется с «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 13b: 7—14a: 6]¹⁵.

В другой работе Тао Хун-цзина, «Дэн чжэнь инь цзюэ», утверждается, что «Су лин цзин» связан с Цзюань-цзы и Су Линем [ДЧИЦ, цз. 1: 1a—3a]. В «Чжэнь гао» Тао Хун-цзин уточняет, что «Су лин цзин» первоначально хранился у даосского подвижника Цзюань-цзы, который передавал своим ученикам методы, изложенные в этой книге [ЧГ, цз. 5: 2b—3a]. Кроме того, Тао Хун-цзин утверждает, что Цзюань-цзы был наставником Су Линя и обучал того сяньским наукам [УШБЯ, цз. 84: 12b: 3]. Главнейший же изложенный в «Су лин цзине» метод — «[О том, как блюсти] внутренних Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша» (У-доу нэй-и 五斗內一)¹⁶ — также был зафиксирован, как указывает Тао Хун-цзин, в жизнеописании Су Линя [ЧГ, цз. 10: 6a-b].

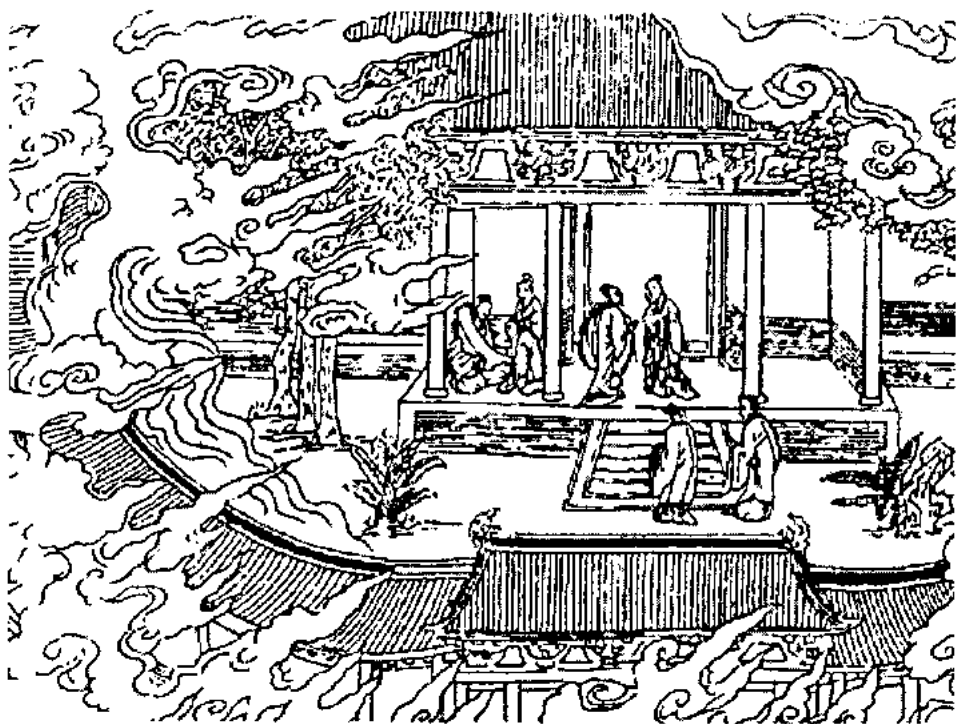
Близкие сведения находим в цитате из неопределенного источника, сохранившейся в энциклопедическом своде (лэй шу 類書) «Тай-пин юй лань». Она подтверждает, во-первых, что основной метод «Су лин цзина» также назывался «О том, как хранить Три начала и Единственных» (Шоу и сань юань 守一三元) или «О Совершенных Единственных [из] Трех начал» (Сань юань чжэнь-и 三元真一), во-вторых, что этот метод передавался по линии Цзюань-цзы — Су Линь — Чжоу Цзы-ян [ТПЮЛ, цз. 671, с. 257]. Тао Хун-цзин, в свою очередь, утверждает, что во второй половине IV в. этот метод попадает к Ян Си, уточняя, как и через кого он узнает о нем [ЧЛВЕТ, цз. 1: 19a: 7].

¹⁵ ЧГ, цз. 20: 13b: 7—14a: 6: 華僑者晉陵冠族。世事俗禱。僑初頗通神鬼。常夢共同饗饌{西綴}…遂入道…於鬼事得息。漸漸眞仙來游。始亦止是夢。積年乃夜半形見。裴清靈周紫陽至。皆使通傳旨意於長史。而僑性輕躁。多漏說冥旨。被責。仍以楊君代之。僑後爲江{城}{乘}縣令。家因居焉。今江乘諸華。皆其苗裔也。(華與許氏有婚親…今世中周紫陽傳。即是僑所造。故與眞誥爲相連也)。

¹⁶ У-доу нэй-и (五斗內一). — Обычно в даосских сочинениях понятие у-доу 五斗 интерпретируется как Пять Ковшей и указывает на пять гипотетических созвездий — Северный, Южный, Западный, Восточный и Центральный Ковш. Однако это — вторичное значение данного понятия, появившееся в даосском тексте лишь с V в., что связано с распространением учения Линбао, и закрепившееся еще позже. В сочинениях же из Шандинского книжного собрания, которые предшествовали Линбаоской книжной коллекции, выражение у-доу соотносится исключительно с одним созвездием — Северным Ковшом (Бэй-доу 北斗), которое в европейской астрономии соответствует Большой Медведице. Цифра пять в названии данного метода указывает на пять звезд Северного Ковша, имевших особое значение для шандинских визуальных упражнений.



Формула-амулет для странствий по Западному пику



Даос среди небожителей

Таким образом, сведения из даосских источников, во-первых, позволяют заключить, что концепции и методы, изложенные в «Су лин цзине», были известны намного раньше сочинений основного корпуса Шанцинского книжного собрания; во-вторых, дают основания выдвинуть гипотезу, что начало идейно-теоретического оформления «Су лин цзина» уходит в последний век до н. э. — именно на эти годы, как регулярно указывают даосские источники, приходится активная деятельность Су Линя¹⁷. На эту же дату указывает и жизнеописание Чжоу Цзы-яна, ученика Су Линя [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14b].

¹⁷ Почитаемый в шанцинском движении подвижник Су Линь 蘇林, по второму имени Цзы-сюань 子玄, был родом из Пуяна 濮陽 (совр. Хэнань) [ЮЦЦЦ, цз. 104: 1a]. Его жизнеописание сохранилось в 104-й цз. «Юнь цзи ци цань». Хотя годы его «земной жизни» в жизнеописании точно не обозначены, однако источник указывает, что он вознесся на небеса в седьмой день третьей луны второго года *Шэнь-цзюэ* 神爵 ханьского Юань-ди 元帝 [ЮЦЦЦ, цз. 104: 3b]. В данном случае, к сожалению, мы сталкиваемся с текстологической ошибкой, которая, тем не менее, позволяет определить примерную дату «вознесения» Су Линя. Дело в том, что император Западной Хань (III—I вв. до н. э.) Юань-ди был на троне в период с 48 по 33 г. до н. э., но эры *Шэнь-цзюэ* он никогда не провозглашал. Изабель Робине очень осторожно заключает, что название эры правления записано с ошибкой и предлагает читать *Шэнь-цзюэ* как *Чу-юань* 初元 [Robinet, 1984, vol. 2, p. 367]. Это предположение связано с тем обстоятельством, что император Юань-ди первый период своего пребывания на троне правил под девизом *Чу-юань* 初元 (48—44 до н. э.). Если принять это предположение, тогда «вознесение» Су Линя должно приходиться на 47 г. до н. э. Однако более вероятным мы счита-

При таком подходе к «Су лин цзину» мы сближаемся с позицией И. Робине, которая считала, что ранние части этого памятника «представляют, вероятно, первоначальную даосскую школу, предшествующую учению Шанцин, которая связана с Цзюань-цзы и Су Линем» [Robinet, 1984, vol. 2, p. 298].

Как бы критично мы ни относились к сведениям, отражающим даосскую традицию, мы должны признать, что указания на один и тот же хронологический период появления «Су лин цзина» и упоминание одних и тех же персонажей, участвующих в его передаче, что мы встречаем в различных источниках, равно как и исследования И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 284—299], дают серьезные основания полагать:

— что «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя» является хронологически более ранней по сравнению с учением, изложенным в основном корпусе Шанцинской книжной коллекции — в «Книгах-основах [из] Большой пещеры» (*Дадун цзин*), соотносимых с Ван Бао и Вэй Хуа-цунь;

— «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя» была одним из генетических истоков шанцинского учения;

— она должна каким-то образом отличаться от «субтрадиции Ван Бао — Вэй Хуа-цунь».

Говоря о том, что «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя» отлична от учения Ван Бао — Вэй Хуа-цунь, все-таки следует обратить внимание, что различия между ними вряд ли стоит оценивать как принципиальные. Сочинения, отражающие основной (Ван Бао и Вэй Хуа-цунь) и второстепенный (Цзюань-цзы, Су Линь) генетические истоки учения Шанцин, по важнейшим концептуальным основаниям близки друг другу. Как нам думается, именно их принципиальная близость позволила доктрине Шанцин, основанной прежде всего на «субтрадиции Ван Бао», интегрировать в свой состав и методы Цзюань-цзы, и сочинения, их объясняющие, — «Су лин цзин» например. При этом в иерархии путей приобщения к Дао, которые фиксирует доктрина Шанцин, методы Цзюань-цзы стали считаться «низшими». В то же время упражнения, которым посвящены «сочинения Ван Бао», оценивались последователями учения Шанцин как «высшие». Правда, при этом мы должны иметь в виду, что речь идет не об иерархии вообще, а лишь о двух ступенях высшего Дао-Пути. Иначе говоря, «низшие» методы «традиции Цзюань-цзы» — это отнюдь не какой-то вспомогательный или дополнительный способ приобщения к потаенному, а всего лишь первая ступень высшего Дао-Пути, пути высших небожителей.

Анализ истории и содержания «Су лин цзина», одного из важнейших памятников, сохранившихся до наших дней и раскрывающих методы «субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя», подтверждает данные выводы.

Цитаты из «Су лин цзина», которые мы встречаем в даосских сочинениях периода Шести династий и раннетанских *лэй-шу*, свидетельствуют, что этот письменный памятник был известен первым последователям учения Шанцин и

ем иной вариант истолкования данной ошибки — в тексте, по нашему мнению, неправильно записано не название эры правления, а имя императора. В ханскую эпоху была эра правления *Шэнь-цзюэ*, но у другого императора — Сюань-ди 宣帝, она приходится на 61—58 гг. до н. э. Если принять во внимание, что рукописные варианты иероглифов *юань* 元 и *сюань* 宣 напоминают друг друга, то вполне вероятно, что в жизнеописании Су Линя речь идет именно о периоде правления Сюань-ди. В таком случае завершение земной жизни Су Линя должно приходиться на 60 г. до н. э.



Визуализация «дворцов» верхнего
Киноварного поля

действительно предшествовал сочинениям из раннего Шанцинского книжного собрания¹⁸. Одно из важнейших свидетельств бытования «Су лин цзина» еще до второй половины IV в. (время появления «Книг-основ [из] Большой пещеры», соотносимых с Ван Бао и сформировавших основной корпус Шанцинской книжной коллекции) — точное повторение отдельных его фрагментов в 18-й главе «Баопу-цзы»¹⁹. Связь с «Баопу-цзы» — это очень важная деталь для понимания истории текста «Су лин цзина», поскольку эта работа Гэ Хуна, в отличие от большинства даосских сочинений до эпохи Тан, точно датируется, а аутентичность цитируемых в ней фрагментов из «Су лин цзина» подтверждают различные списки его текста и выдержки из него в ранних даосских энциклопедиях.

Все это дает основание заключить, что в определенном виде «Су лин цзин» бытовал, по меньшей мере, уже в конце III в., и очень вероятно, что в каком-то виде был известен и ранее.

По нашим оценкам учение, изложенное в «Су лин цзине» (т. е. «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя»), уходит своими корнями в даосское религиозное движение китайского юга, известное в истории даосизма как «учение Трех августейших» (*сань хуан* 三皇), а в истории даосской книги — как книжное собрание Дун-шэнь 洞神²⁰.

Дошедший до нашего времени список «Су лин цзина» является собранием сочинений, что, по нашему мнению, требует квалифицировать его как *цун шу* 叢書 ('библиотека-серия'). Следует подчеркнуть, что «Су лин цзин» — это не *лэй-шу* 類書 ('энциклопедия'), а именно собрание отдельных сочинений, что типологически соответствует термину китайской библиографии *цун-шу*. Классические даосские энциклопедии (*лэй-шу*) периода Шести династий и начала Тан — «У-шан би яо» 無上祕要 [УШБЯ], «Сань дун чжу нан» 三洞朱囊 [СДЧН], «Дао лэй ши сянь» 道類事相 [ДЛШС] и др. — включают лишь вы-

¹⁸ Подробнее эту проблему рассматривала И. Робине, выявившая большое количество цитат из «Су лин цзина» в ранних даосских сочинениях [Robinet, 1984, vol. 2, p. 285—286].

¹⁹ Траклат «Баопу-цзы» переведен на русский язык Е. А. Торчиновым [Торчинов, 1991, 1]; комментированное издание текста на китайском языке подготовлено Ван Мипом [БПЦ]. Из китайских исследований данного памятника выделяется работа Ху Фучэня и Ли Фэн-мао [Ху Фу-чэнь, 1988; Ли Фэн-мао, 1992; 2004].

²⁰ Об этом учении и его книжной коллекции см. нашу краткую справку: [Филонов, 2003, 4, с. 65], а также комплексный анализ Офути (Обути) Ниндзи [Офути Ниндзи, 1964, с. 277—343]. Заметим, что на связь «Су лин цзина» с учением Трех августейших, равно как и на близость отдельных его фрагментов тексту 18-й главы «Баопу-цзы», исследователи еще не обращали внимание.

держки из оригинальных источников, а не тексты сочинений полностью. В этом отношении «Су лин цзин» кардинально от них отличается, поскольку содержит полные тексты самостоятельных сочинений, а потому не может быть квалифицирован как «энциклопедия» (лэй-шу).

Сохранившийся «Су лин цзин» содержит оглавление, согласно которому основной корпус памятника включает девять самостоятельных сочинений [СЛЦ, с. 1а: 2—10]. Перечисленные названия полностью повторяются в основном тексте «Су лин цзина» и действительно выделяют законченные фрагменты, соответствующие, по нашему мнению, отдельным сочинениям. Правда, И. Робине считает, что в структурном отношении текст «Су лин цзина» следует разделить на пять частей [Robinet, 1984, vol. 2, p. 290]. В принципе в таком структурировании есть свои резоны, но мы все же будем придерживаться плана, предлагаемого оглавлением самого «Су лин цзина»²¹. Как нам представляется, лишь после анализа, перевода и истолкования всех этих девяти частей «Су лин цзина» можно будет аргументированно говорить об ошибках редактора и предлагать иное структурное прочтение входящего в «Су лин цзин» материала (табл. 6).

Таблица 6

Структура текста «Су лин цзина»

№ п/п	Название по оглавлению	Адрес
	Оглавление (без названия)	1а: 2—10
1	Сань дун хунь юань нэй чжэнь бянь шэн гуань хао бао мин 三洞混元內真變生官號寶名	1b: 1—9b: 10
2	Тай-шан дао-цзюнь шоу сань юань чжэнь-и цзин 太上道君守三元真一經	10а: 1—12а: 10
3	Тай-шан дао-цзюнь шоу юань дань шан цзин 太上道君守元丹上經	12b: 1—22а: 9
4	Сы гун цы чжэнь-и нэй шэнь бао мин юй цзюэ 四宮雌真一內神寶名玉訣	22а: 10—27а: 5
5	Тай-шан да дун шоу и нэй цзин фа 太上大洞守一內經法	27а: 6—41а: 4
6	Тай-шан сань цзю су юй нэй чжу цзюэ 太上三九素語內祝訣	41а: 5—46а: 2
7	Тай чжэнь инь чао цю сянь шан фа 太真隱朝求仙上法	46а: 3—46b: 5
8	Тай-шан цзю чжэнь мин кэ 太上九真明科	46b: 6—64b: 1
9	Тай-ди-цзюнь цзи да ю мяо цзань 太帝君偈大有妙讚	65b: 2—68b: 10

Первое сочинение из «Су лин цзина» — одно из самых интересных с точки зрения изучения генезиса этого памятника и его отношения к даосской традиции Трех августейших. По нашим оценкам, это наиболее ранняя часть «Су лин цзина». По меньшей мере, представления, в ней отраженные, во второй поло-

²¹ Современные китайские специалисты придерживаются этого же плана, выделяя в составе «Су лин цзина» девять частей [ДЦТЯ, с. 1035].



Даос визуализирует девять божеств
Северного Ковша



вине IV в. уже воспринимались даосским самосознанием как архаичные. В этом сочинении описаны божества из небесного дворца Су-лин и излагается какой-то ранний даосский вариант концепции гомоморфизма микро- и макрокосма [Филонов, 2004, 1, с. 55]. В этом же сочинении впервые в даосизме фиксируется и учение о «трех пещерах» (*сань дун* 三洞), которое уже в V в. будет кардинально переосмыслено и совсем в ином виде станет структурообразующей концепцией даосской библиографии [Филонов, 2003, 2, с. 41—45].

Сочинения под номерами 2—5 непосредственно относятся к теме наше-

го исследования. Они излагают различные представления об антропологическом космосе и его основаниях. Если «Книга Желтого дворика» обращалась к самой привычной такой структуре, известной задолго до появления организованного даосизма, — Пяти внутренним органам, то в данных сочинениях представлены классификации более таинственные и, насколько нам известно, до «Су лин цзина» нигде в системном виде не описанные.

Объект этих сочинений — Три Киноварных поля, находящиеся внутри человеческого организма, а также система Девяти дворцов верхнего Киноварного поля и «женские дворцы» головного мозга. Эту часть мы также считаем одним из ранних пластов «Су лин цзина», но в сохранившемся виде она дошла до нас в более поздней редакции — над текстом явно поработала рука редактора. Фрагменты именно из этих сочинений мы встречаем почти дословно в 18-й главе «Баопу-цзы», что указывает на их бытование в каком-то виде на рубеже III и IV вв., т. е. еще до появления Шанинского книжного собрания. Тексты данных сочинений имели широкое бытование и очень рано стали частью даосских энциклопедий и других самостоятельных сочинений. Например, «Юнь цзи ци цян» почти полностью повторяет тексты этих сочинений, но в редакции или в виде сокращенных списков [ЮЦЦ, из. 43, 50, 49], что является важным дополнительным инструментом анализа оригинального «Су лин цзина», комментаторская традиция и классические филологические толкования к которому отсутствуют (вплоть до последних лет текст «Су лин цзина» не имел фразовой разметки). Кроме того, отдельные сочинения из Даосского канона [ЯГ 1360, СТ 1371, ДЦ 1040; ЯГ 253, ДЦ 120] включают большие фрагменты из «Су лин цзина».

Сочинения 6, 7 и 9 имеют ритуальный характер и также принадлежат к какой-то достаточно архаичной религиозной традиции. Большую часть текста этих сочинений занимают гимны в честь божеств, их возносили, как уточняет «Су лин цзин», при выполнении ритуальных упражнений медитативного характера.

Сочинение под номером 8, имеющее название «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科 («Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных»), — один из интереснейших и ценнейших источников раннего даосского организованного движения. Формально он представляет собой свод нормативных правил для последовате-

лей организованных школ даосизма. Однако с содержательной стороны значение этого источника выходит далеко за рамки даосской ритуальной практики. Большая часть данного сочинения посвящена изложению норм, связанных с даосской книгой. В этой части «Су лин цзина» перечисляются конкретные сочинения, в основном из Шанцинского книжного собрания, и излагаются правила их передачи, функции и обязанности учителя и ученика, определяются нормы ритуальной платы за получение этих книг и фиксируются наказания, которые налагаются за несообразное к ним отношение.

Хотя данная часть «Су лин цина» является относительно поздней вставкой, датируемой нами V в., она, тем не менее, содержит уникальнейший материал, проливающий свет на тот пласт даосского учения, который был связан с восприятием, оценкой и отношением к письменной традиции. Анализ «Цзю чжэнь мин кэ», в котором упоминаются не фантастические, а исторические даосские сочинения, реально бытовавшие во второй половине периода Шести династий (многие из них, кстати, дошли до нашего времени в составе «Дао цзана»), позволяет более предметно оценить религиозные, аксиологические и даже эстетические пристрастия последователей раннего организованного даосского движения, а также дает богатейший материал для оценки экономической истории даосизма III—VI вв. и проливает свет на некоторые принципиальные аспекты даосской картины мира (например, представления о Загробном мире).

«Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных» стал входить в состав «Су лин цина», по меньшей мере, во второй половине VI в., о чем свидетельствуют цитаты в даосской *лэй-шу* этого времени «У-шан би яо». Адреса соответствующих цитат, указанные в «У-шан би яо», объединяют вместе (т. е. в одном названии) и «Су лин цзин» (или варианты его названия, имевшие хождение в период Шести династий), и «Цзю чжэнь мин кэ» (см., например: [УШБЯ, изд. 34: 11а: 5]).

Сочинение «Цзю чжэнь мин кэ» представлено в Даосском каноне и как самостоятельное [ЯГ 1398; СТ 1409; ДЦ 1052], при этом оно практически полностью повторяет текст восьмой части «Су лин цина», отличаясь от него лишь не принципиальными лексическими деталями.



Элемент созерцательного ритуала в честь Владыки Единственного

Очень квалифицированный текстологический анализ «Су лин цзина» (правда, несколько под иным углом зрения) впервые в европейской синологии был представлен в фундаментальном исследовании И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 284—299]. Краткое описание данного письменного памятника не так давно было подготовлено китайскими специалистами [ДЦТЯ, с. 1035—1037; Словарь по даосизму, 1994, с. 756—757]. В мировой науке, однако, до сих пор отсутствуют не только монографические исследования «Су лин цзина», но и специальные статьи о нем.

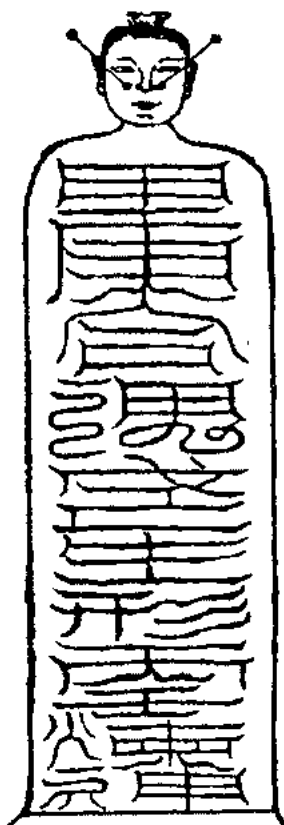
9.3. Идеино-теоретические особенности «Су лин цзина»

Методы, о которых говорит «Су лин цзин», отличаются от упражнений, описанных в шанцинских сочинениях, относящихся к линии преемствования от Ван Бао и Вэй Хуа-цунь. Тем не менее, поскольку эти две группы источников опираются на единую концептуальную основу — визуальное освоение и спиритуализацию антропологического пространства, то отличия между ними, регулярные и закономерные, свидетельствуют, по нашему мнению, в пользу

существования двух субтрадиций, выросших из единого субстратного комплекса. Первую из них мы условно обозначили как «субтрадиция Ван Бао — Вэй Хуа-цунь», к ней относится основной корпус раннего Шанцинского книжного собрания — «Книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин* 大洞經). Вторую обозначили как «субтрадиция Цзюань-цзы — Су Линя», с ней даосское самосознание связывает появление «Су лин цзина». Квалификация этих групп источников как двух субтрадиций учения Шанцин подводит нас к выводу о том, что отличия между ними должны иметь частный характер.

Первое, что отличает «Су лин цзин» от основополагающих шанцинских сочинений, это базовая модель «внутренней» топологии человека. Важнейшие объекты антропологического космоса, с которыми связаны упражнения «Су лин цзина», — это Три Киноварных поля и девять отделов головного мозга или, если использовать привычную для даосского текста терминологию, — Девять дворцов (*цзю гун* 九宮) или Девять пещер (*цзю дун* 九洞) верхнего Киноварного поля. «Су лин цзин» дает подробное описание этих потаенных мест антропологического космоса и разъясняет практические упражнения, с ними связанные.

Главное же сочинение субтрадиции Ван Бао — «Да дун чжэнь цзин» 大洞真經 («Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры») [ДДЧЦ] — не знает понятия «Девять дворцов» и



Формула-амулет
«Я весь пребываю
в хаотичном слиянии»

даже не указывает на эту концепцию имплицитно, на что в свое время обратила внимание И. Робине [Robinet, 1993, p. 131]. Тем не менее для шанцинских источников этого типа также характерны представления о Трех Киноварных полях и потаенных «дворах» (или «пещерах») центральной области головного мозга. Более того, названия тех областей, которые фиксирует «Да дун чжэнь цзин», как правило, соответствуют названиям «дворцов» головного мозга «Су лин цзина».

Другая характерная черта «Су лин цзина» становится очевидной при сравнении его с такими важными шанцинскими источниками, относящимися к субтрадиции Ван Бао, как «Тай дань инь шу» 太丹隱書 («Потаенная книга Великой киновари») [ТДИШ], «Цы и цзин» 雌一經 («Книга-основа Женских Единственных») [ЦИЦ] или «Юй пэй цзинь дан» 玉珮金鑑 («[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках») [ЮПЦД]. Это отличие заключается в алгоритме, по которому разворачивается описание сцен-действий мира образов даосских визуальных странствий. Хотя эти различия проявляются лишь в деталях, но детали эти столь существенны и значимы, что их вполне можно отнести, с нашей точки зрения, к типологическим характеристикам этих двух субтрадиций внутри Шанцинского книжного собрания.

Основной текст «Су лин цзина» посвящен, прежде всего и главным образом, последовательному описанию божеств из управляющих центров антропологического космоса в должном виде и в должном месте, включая разъяснения об их одеяниях и атрибутах. В этих фрагментах превалирует линейная логика и характеристика божеств в статике, с некоторыми оговорками. Шанцинские же сочинения субтрадиции Ван Бао — Вэй Хуа-цунь акцент ставят не на последовательной презентации персонажей — духов-божеств микро- и макрокосма, а на их динамическом изображении. Логика описания персонажей в «Тай дань инь шу», например, — это своеобразная «гармония хаоса»: божества представлены через множество ипостасей, они находятся в постоянном движении, то разъединяясь, то сливаясь в непрерывных метаморфозах.

«Да дун чжэнь цзин», в отличие от «Су лин цзина», также показывает, что практически каждое из упражнений по визуализации «внутренних» божеств сопровождается их последующим «раздвоением» или даже более сложной редупликацией, за которой следует, по меткому наблюдению И. Робине, «объединяющее слияние» (букв.: 'слияние в хаосе', 'хаотичное слияние', хунь хэ 混沌合). Тот же алгоритм присущ и описаниям, представленным в шанцинском сочинении «Цы и цзин». Все упражнения, зафиксированные в этом памятнике, предполагают слияние «внутренних» мужских и женских божеств с после-



Элемент лунарного ритуала
созерцательного характера



Элемент лунарного ритуала
созерцательного характера

дующим их единением с небесным повелителем и самим даосом [Robinet, 1993, p. 134]. Методы же «Су лин цзина» не говорят ни о каком слиянии или объединении объектов мира образов даосских визуальных странствий.

На отличие основных сочинений Шанцинского книжного собрания, в даосском самосознании восходящих к Ван Бао и Вэй Хуа-цунь, от «Су лин цзина» и близких к нему памятников в свое время обратила внимание И. Робине, анализируя, правда, иной аспект шанцинского даосизма — конкретные методы совершенствования. Как справедливо отмечала И. Робине, методы, изложенные в базовых сочинениях Шанцинского книжного собрания, отличаются от упражнений «Су лин цзина» тем, что обращают внимание не на последовательную процедуру создания зрительных образов каждого из божеств, а на визуализацию «эпизодов или небольших интервалов, в которых

божества дают жизнь сами себе... видоизменяют определенные части тела адепта, а затем претерпевают изменения и сливаются с ним воедино» [Robinet, 1993, p. 134].

Кроме того, все методы совершенствования, представленные в сочинениях из основного корпуса Шанцинского книжного собрания²², предполагают — явно или имплицитно — получение в награду за выполненное упражнение некоего желанного результата, который свидетельствовал бы об избранности даоса. Этот дар, как правило, не является вещественным и состоит в обретении особых чудесных качеств или свойств, указывающих, что даосский подвижник переходит на новый уровень бытия, получает особый онтологический статус или, если пользоваться даосской терминологией, «переходит на берег чудесных сяней» (*ду шэнь сянь* 度神仙).

Визуальные же упражнения «Су лин цзина» подразумевают совершаемый в антропологическом космосе стандартный коммуникативный акт, в результате которого даос получает нечто привычное и имеющее, как правило, вещественную форму — чудесную книгу, волшебный амулет и что-то подобное. Характерно, что этот вещественный дар позволяет даосу лишь взойти на более «высокий» Дао-Путь, дальнейшее следование по которому только и может

²² Здесь и далее основным корпусом Шанцинского книжного собрания или базовыми, основными шанцинскими сочинениями мы называем книги, появление которых традиция связывает с Ван Бао и Вэй Хуа-цунь. Опись этих сочинений, кратко называемая «Книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин* 大洞經), представлена в раннетанском даосском энциклопедическом своде «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» 三洞奉道科戒營始 [ФДКЦ, изд. 5: 1а: 2—2а: 8].

привести подвижника к *сяньскому* берегу (*ду сянь 度仙*). Другими словами, после исполнения упражнений «Су лин цзина» и обретения вещественного результата, свидетельствующего о собственной избранности, даос завершает один этап подвижничества и начинает новый Путь, новый этап совершенствования.

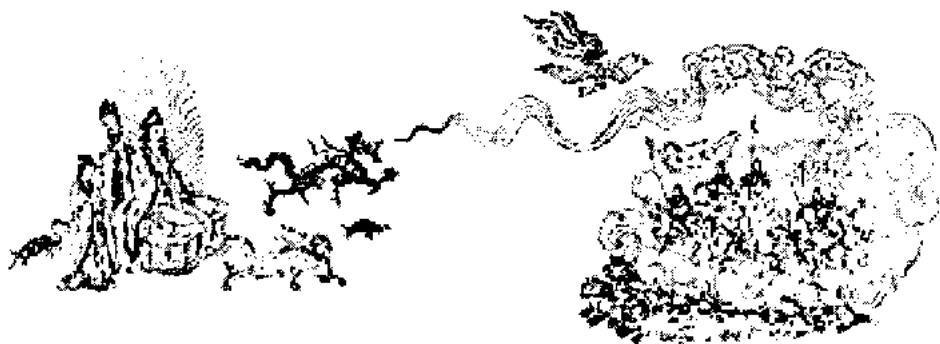
Алгоритм «Да дун чжэнь цзина» или «Тай дань инь шу», самых авторитетных сочинений субтрадиции Ван Бао, требует, чтобы коммуникативный акт, совершаемый в мире визуальных образов, непременно порождает метаморфозы (*бянь-хуа 變化*). Причем эти чудесные взаимо- и самопревращения претерпевают как «внутренние» божества человека, так и сам даос в своих визуальных странствиях по просторам собственного тела. Эти изменения, непрерывно сменяющие друг друга, связаны с идеей «гармоничного единения» (*хэ 合*). Заключительный же их этап ведет к окончательному соединению, сливанию небесных божеств, «спустившихся» в антропологический космос, с самим даосом, который силой своего «сердца-ума» творит преобразующие его метаморфозы. Примечательно, что такое «единение» характеризуется как полное и абсолютное (*хунь 混*), соединяющее всё и вся и ведущее к тому, что «внутреннее» измерение человека становится пространством полного отсутствия различий. В результате мироздание как таковое исчезает, ибо «внутреннее пространство» человека расширяется до размеров большого космоса, оно становится абсолютно самодостаточным и цельным, поглощая все другие уровни бытия²³.

Одно из выражений, которое мы регулярно встречаем при описании заключительной стадии упражнений такого рода, — это «Единое тело» (*и ти 一體*). Даос образует «Единое тело», сливаясь с божеством или его атрибутом, дарующим жизнеутверждающую силу, — светом Солнца (янским началом мироздания), сиянием Луны (т. е. с началом *инь*) или преображающим и очищающим огнем: «...и вот я вхожу в рот Тай-и. И мы с ним сливаемся в единую Лучезарность. Я и Великий Единственный — Тай-и — вместе Единое тело об-



Элемент лунарного ритуала созерцательного характера

²³ Этот аспект шандинских методов совершенствования прекрасно представлен и скрупулезно проанализирован И. Робине в одной из лучших научных работ, посвященной ранним даосским религиозным письменным памятникам [Robinet, 1993, p. 97—117, 153—169, 185 и, отчасти, 187—225]. Особенности мировидения, характерного для даосского религиозного текста, рассматриваются и в других работах исследовательницы, см., например: [Robinet, 1983, 2; 1986, 1; 1989; 1995].



Даос представляет себе, что к нему спускается высший небесный правитель

разум» [ТДИШ, с. 26b: 4—5]²⁴; «...и вот я и Огонь вместе Единым телом делаемся» [ДЧИЦ, цз. 1: 10a: 4]²⁵.

Очень похоже, что именно такое полное единение и есть та желанная цель, к которой стремится даос, обратившийся к методам Ван Бао и Вэй Хуа-цунь. Эти методы, как правило, не говорят об обретении некоего вещественного дара, символизирующего избранность, а обещают нечто качественно иное — эмоциональное переживание единства с высшими силами мироздания, обозначенными через образы божеств. Примечательно, что и инструмент, который позволяет творить такое «объединяющее слияние», — это не только собственно воображение даоса, что вполне можно сказать о методах «Су лин цзина», но еще и некая привходящая сила.

В сочинениях субтрадиции Ван Бао и Вэй Хуа-цунь довольно часто упоминается огонь, преобразующий и очищающий, либо даже огненный смерч или вихрь (*хо фэн* 火風, *хо бяо* 火飈, *лю бяо* 流飈), не только заполняющий адепта и охватывающий его извне и снаружи, но и переносящий его в небесные райские выси. К силе огня, вихря или огненного смерча обращается даос, творящий чудесное преображение самого себя, он вызывает их силой своего сознания и далее уже следует за ними, словно бы не он сам является субъектом этих метаморфоз, создающих новую реальность, а силы мироздания подчиняют себе его волю и руководят его действиями.

Ничего подобного в «Су лин цзине» нет. Тем не менее, указывая, что методы «Су лин цзина» предполагают визуализацию «внутренних» божеств в статике, мы должны сделать некоторые оговорки. В ходе выполнения упражнений, о которых говорит «Су лин цзин», даос должен представить себе, что божества его «внутреннего» космоса двигаются, перемещаются из одной области в другую, входят или выходят из его духовного двойника, пребывающего в этом чудесном мире образов, собираются в группы или, напротив, выделяются из группы и по одному входят в определенные области его тела. «Су лин цзин» в той же мере, что и «Да дун чжэнь цзин», во-первых, предполагает визуальное освоение антропологического космоса; во-вторых, обучает навыкам создания зримых образов «внутренних» божеств; в-третьих, указывает, что «внутренние» божества находятся в движении.

²⁴ ТДИШ, с. 26b: 4—5: 又入太一口中焉。合形一景。與太一共為一體。

²⁵ ДЧИЦ, цз. 1: 10a: 4: ...身與火共作一體。

Тем не менее вид и форма божеств, которых даос видит «своим сердцем», выполняя упражнения «Су лин цзина», остаются неизменными, — именно в этом проявляется их статичность и именно в этом кроется их существенное отличие от божеств, представленных в основном корпусе Шанцинского книжного собрания — в «Да дун чжэнь цзине», «Тай дань инь шу» или «Цы и цзине», где божества пребывают, как правило, в состоянии непрерывных метаморфоз.

9.4. Главный метод «Су лин цзина»

Главный метод, о котором говорит «Су лин цзин», называется *Шоу-и* 守一. На русский язык данное выражение можно передать двояким образом, причем это вовсе не значит, что в одном случае речь идет о «правильном» переводе, а в другом — о «неправильном». Шоу-и указывает на базовый алгоритм даосских методов визуального освоения объектов микро- и макрокосма, который реализуется в различных упражнениях, характерных для школы Шанцин. Алгоритм таких упражнений всегда и во всех контекстах предполагает обретение целостности бытия, обозначаемой понятием *и*, буквальное значение которого — ‘один’, ‘одно’, ‘единство’, ‘объединяться’ и т. п. Целостность может мыслиться по-разному, иметь различные проявления, актуализируясь через разнообразные аспекты жизни, поэтому и номинация Шоу-и может указывать на очень разные в своем конкретном содержании упражнения и образы.

Поскольку целостность может выражаться посредством разных образов, метафор и выражений, постольку и понятие *и*, входящее в состав этой номинации, может соотноситься с различными смыслами, указывая как на состояние («объединенный»), так и на действие («объединять»), и на качество («единный») или даже на имена божеств (например, «Единственный» в выражении «Совершенный Единственный», *чжэнь-и* 真一). Из этого следует, что понятие *Шоу-и* может переводиться по-разному, причем даже в рамках сочинений одной даосской традиции или одного исторического периода.

Китайское слово *и* в своем первом значении — это числительное «один», которое может использоваться в номинативной функции, где приобретает значение, близкое к понятию «единство», «единое», указывающее на некую целостность, которая в контексте идеологического сочинения приобретает всеобъемлющее значение. Китайская культура, говоря о целостности, обычно имеет в виду целостность и единство либо всего мироздания как такового, либо трех частей, его составляющих, — Неба, Человека и Земли. Тяготее к организмическому натурализму (понятие Дж. Нидэма и А. И. Кобзева), китайское мировидение обозначает эти части, как и мир в целом, понятием *ти* 體 ‘тело’ или даже *да ти* 大體 ‘Великое тело’. В связи с этим первое значение выражения *Шоу-и* — это «хранение Единства [Великого тела]». В таком значении понятие «хранить Единство» (или его варианты, в частности, *дэ и* 得一 ‘обрести Единство’ и *бао и* 抱一 ‘объять Единство’) часто встречается в источниках, не связанных с даосским религиозным движением. Оно характерно для философских сочинений различных направлений и является обычным в памятниках, относящихся к «школе Дао» (*дао цзя* 道家), о чем свидетельствует, например, «Дао дэ цзин» [гл. 10, 22], «Чжуан-цзы» [гл. 11, 23] или «Гуань-цзы» [гл. 49, «Нэй е»].

芝精辟



Чудесные грибы «Открывающие движение эссенции»

В таких контекстах понятие и 'Единство' подразумевает, что все части мира стали взаимосвязанными и взаимообусловленными, что они образуют единое целостное пространство или Единое тело, если пользоваться терминологией китайской культуры. Само же выражение *Шоу-и* ('хранение Единства') в данном значении является, похоже, сокращением от полной формы, в которой слово «единство» служит лишь определением к существительному, обозначающему мироздание в его макрокосмическом или антропологическом ракурсе. Об этом свидетельствует, например, комментарий Ван Би к 25-й главе «Дао дэ цзина», где встречаем сочетание «хранить Единство Великого тела» (*шоу и да ти* 守一大體) [ЯГ 690, ДЦ 373, цз. 2: 4а: 5]²⁶, или же комментарий Хэшан-гуна к 81-й главе «Дао дэ цзина», где находим выражение «хранить Единство [Трех] начал» (*шоу и юань* 守一元) [ХШГЧ, цз. 2: 21а: 2].

В этом же значении выражение *Шоу-и* переходит и в даосский религиозный текст, но реализуется, как правило, лишь в тех сочинениях или фрагментах, которые отражают теоретический (философский) уровень освоения окружающего пространства в общей

для всех направлений китайской мысли парадигме организмического натурализма. Например, в сочинении «О том, как [Лао-цзы] восходил на Запад» (*Си шэн цзин* 西昇經) встречаем выражение «если объять Начала и хранить Единство, тогда [можно] перейти на берег, где *сяни* чудесные [пребывают]» (*бао юань шоу и го-ду шэнь сян*) [ЯГ 726; ДЦ 449—450, цз. 2: 10b: 9]²⁷. Еще определеннее говорит об этом относительно позднее даосское сочинение — «Книга-основа Высочайшего Старого владыки, разъясняющая, как постоянно сохранять чистоту и покой, с комментариями» (*Тай-шан Лао-цзюнь шо чан цин цзин цзин* 太上老君說常清靜經註), где находим следующий ответ по по-

²⁶ В данном случае мы цитируем комментарий Ван Би к «Дао дэ цзину», сохранившийся в составе Даосского канона под названием «Дао дэ чжэнь цзин чжу» 道德真經註, в 4 цз. [ЯГ 690, ДЦ 373].

²⁷ «Си шэн цзин», цз. 2:10b: 9: 抱元守一。過度神仙。«Си шэн цзин» мы цитируем по изданию, сохранившемуся в составе Даосского канона под названием «Си шэн цзин цзи чжу» 西昇經集註, в 6 цз. [ЯГ 726, ДЦ 449—450].

зренческий концепт, а на алгоритм практического упражнения по визуальному освоению «внутреннего ландшафта» собственного тела или иного способа духовного совершенствования. Заметим, однако, что это второе значение отнюдь не отрицает первое — «хранение Единства», подразумевая обретение целостности и единства мироздания (Великого тела, *да ти* 大體) вообще, безотносительно к конкретным его объектам. Более того, шанцинские сочинения даже в пределах одного фрагмента могут использовать оба эти значения, указывая в одном случае на некую мировоззренческую основу практического метода, а во втором — непосредственно на сам метод.

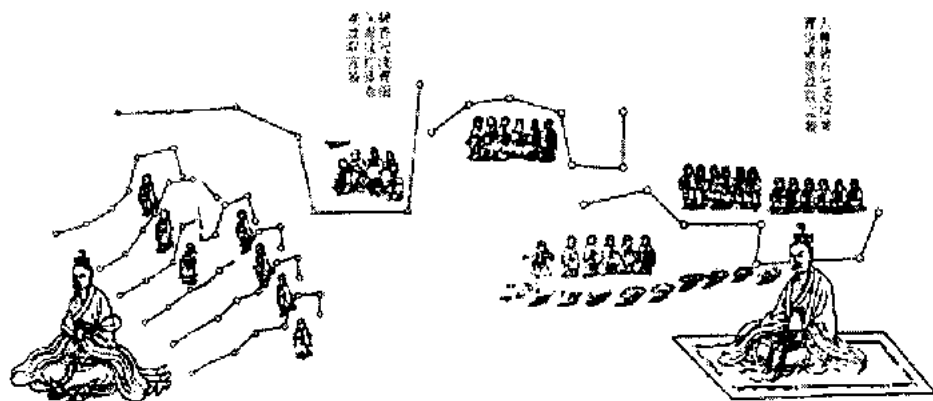


Схема «перемещения» Северного Ковша при визуализации верхнего Киноварного поля

«Су лин цзин» как раз и посвящен описанию практического метода Шоу-и, т. е. комплекса упражнений по «хранению Единственных». Данный метод включает целый набор упражнений визуального характера, при выполнении которых последователь Дао-Пути создает зрительные образы важнейших божеств своего антропологического космоса — Единственных, прodelывает с ними определенные манипуляции, посредством которых, как считалось, эти божества укрепляют человека и сохраняют его целостность, причем взятую в психосоматическом единстве — в единстве его физического, психического и духовного состояний. Последнее, правда, выходит на первый план, и именно духовные аспекты человеческой природы (души *хунь* 魂, *по* 魄, духовная самость *шэнь* 神, «внутренние» духи-божества, защищающие и оберегающие человеческий организм и т. п.) становятся центральным ядром при изложении практических и мировоззренческих основ данного метода.

Шоу-и как практический метод самосовершенствования, основанный на визуальном освоении высших божеств из собственного тела, был известен даосскому религиозному движению еще до появления учения Шанцин.

При этом заметим, что связывать его с «Дао дэ цзином» никак нельзя — ни в «Дао дэ цзине», ни в самых ранних комментариях к нему мы не найдем той специфической для данного метода системы терминологических корреляций, которая характеризует его как комплекс практических упражнений по визуализации «культурного пространства» собственного тела. То, что мы можем найти в памятниках, относящихся к «школе Дао» (т. е. в сочинениях «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и т. п.), — это всего лишь указания на мировоззренческую

концепцию «хранения Единства», лежащую в парадигме организмического натурализма, которая не имеет какой-либо специфически даосской составляющей, ибо представляет собой мировоззренческую основу китайского мировидения вообще или общеитайской картины мира, идеи которой в равной мере были близки последователям всех идеологических учений старого Китая.

У нас есть данные, позволяющие утверждать, что метод Шоу-и был известен еще до появления Шанцинского книжного собрания и, соответственно, был инкорпорирован в учение Шанцин из предшествующей религиозной традиции. Об этом свидетельствуют, например, указания на этот метод в источниках, созданных до второй половины IV в., а также сведения из ранних комментариев к сочинениям школы Шанцин. Например, в 18-й главе «Баопу-цзы» находим фрагмент, который описывает метод Шоу-и в выражениях, очень точно повторяющих текст «Су лин цзина» [БПЦ, гл. 18, с. 323—337; Торчинов, 1999, I, с. 289—296], а ведь этот трактат Гэ Хуна был создан до 320 г., иначе говоря, — почти за полвека до начала распространения шанцинских сочинений. В «Тай пин цзине», ранний вариант которого существовал уже в I—II вв. н. э., мы также находим недвусмысленные указания на Шоу-и именно как на практический метод по визуальному освоению «внутренних» божеств антропологического космоса [ТПЦ, с. 64, 716]²⁹.

Тем не менее комплексное описание этого метода — с конкретизацией упражнений, которые он подразумевает, с обстоятельной презентацией тех образов и метафор, которыми он оперирует, с эксплицитным указанием его целей, последовательности и методики выполнения — мы встречаем лишь в «Су лин цзине» и источниках, восходящих к этому памятнику.

Методу Шоу-и посвящено несколько сочинений, входящих в «Су лин цзин». В школе Шанцин данный метод считался подготовительным для перехода к рецитации «Да дун чжэнь цзина» — наиглавнейшего сочинения из Шанцинского книжного собрания. В «Су лин цзине» он представлен в виде нескольких комплексов упражнений (см. табл. 7), структурообразующее ядро которых составляет практика визуального освоения наиболее важных областей антропологического космоса.

Первый комплекс Шоу-и посвящен визуализации Трех Киноварных полей — управляющих центров, формирующих вертикальную ось антропологического космоса.

Второй комплекс Шоу-и связан исключительно с верхним Киноварным полем — своеобразными небесами антропологического космоса. Он включает также целый ряд практических упражнений, в ходе которых создаются зримые образы божеств из Девяти дворцов, расположенных, как считалось, в центральной области головного мозга.

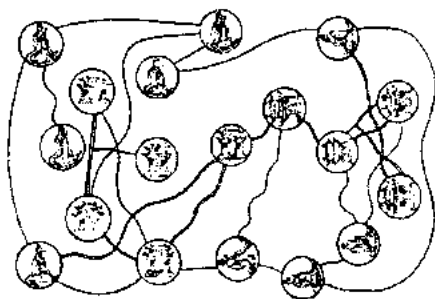
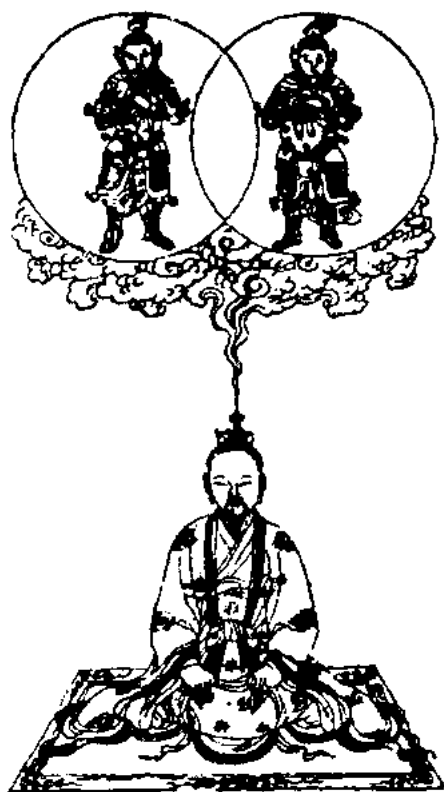


Схема дворцов девяти владык
Северного Ковша

²⁹ Указание на то, что метод Шоу-и был известен еще до IV в., встречаем, например, в работах И. Робине [Robinet, 1993, p. 124] и Е. А. Торчинова [Торчинов, 2001, с. 112—114].



Элемент созерцательного ритуала в честь
госпожи Желтой безыскусности

Первый комплекс по методу Шоу-и изложен в пятом сочинении из «Су лин цзина», которое называется «Да дун шоу и нэй цзин фа» 大洞守一內經法 («Внутренний наиважнейший метод „хранения Единственных“, [по традиции] Большой пещеры»). Упражнения такого типа были очень широко распространены среди членов организованных даосских движений III—VI вв., о чем свидетельствует высокая частота их упоминания в синхронных источниках³⁰. Другое название этого комплекса, также регулярно используемое в сочинениях из Шанцинского книжного собрания, — «У-доу сань юань чжэнь-и фа» 五斗三元真一法 («Метод Совершенных Единственных Трех начал с Пяти [звезд Северного] Ковша») или, кратко, «У-доу сань-и» 五斗三一 («Три Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша»)

Второй комплекс упражнений представлен в двух других частях «Су лин цзина»:

— в сочинении № 3, которое называется «Шоу юань дань шан цзин» 守元丹上經 («Высшая книга-основа о том, как хранить Изначальную кино-варь»)³¹;

— в сочинении № 4 под названием «Сы гун цы чжэнь-и нэй шэнь бао мин юй цзюэ» 四宮雌真一內神寶名玉訣 («Нефритовые наставления и драгоценные имена внутренних божеств — совершенных Женских Единственных из Четырех дворцов [головного мозга]»).

Первый комплекс по методу Шоу-и, как он представлен в «Су лин цзине», в свою очередь, включает две основные системы упражнений, которые воспринимались иерархически — первая из них считалась более простой и обяза-

³⁰ Например, в первых двух цзюэях работы Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ», посвященной описанию и объяснению высших путей даосского совершенствования, сочетание *Шоу* и встречается 15 раз. В «Юнь цзи ци цян», по нашим подсчетам, оно упоминается уже 52 раза. И в первом и во втором памятнике контекстное окружение в подавляющем большинстве случаев однозначно указывает, что речь идет об упражнениях по визуальному освоению главнейших центров «внутреннего пространства» человека.

³¹ В полном виде название данного сочинения включает указание на традицию Высочайшего Праведного владыки (*Тай-шан дао-цзюня* 太上道君), что, по нашим оценкам, является более поздним добавлением в текст «Су лин цзина». Как правило, сочинения из Шанцинского книжного собрания номинацию Высочайший Праведный владыка не используют.

тельно предшествовала выполнению следующей. Упражнения первого этапа были связаны с визуализацией Трех Единственных в Трех Киноварных полях собственного организма. На втором этапе эти упражнения дополнялись визуализацией астральных путешествий, во время которых даос восходил на звезды Северного Ковша (т. е. Большой Медведицы) вместе с божествами Трех Киноварных полей.

Второй комплекс также включает серию упражнений, но которые нерархически друг с другом не связаны. Другими словами, упражнения этого типа можно было выполнять одновременно или параллельно друг с другом. Для всех упражнений второго комплекса основным объектом визуального освоения становились «дворцы» верхнего Киноварного поля, т. е. особые потаенные области, локализуемые в центральной части головного мозга.

В содержательном отношении упражнения второго комплекса, как их излагает «Су лин цзин», можно классифицировать и иначе — среди них можно выделить те, что связаны с созданием зрительных образов всех «дворцов» головного мозга и духов-божеств из них, и те, что посвящены лишь отдельным божествам верхнего Киноварного поля.

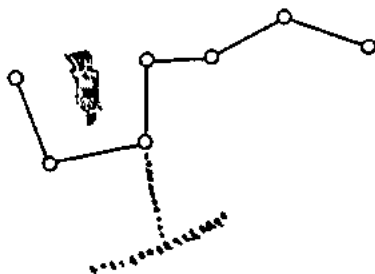
Первая группа упражнений второго комплекса обычно называется «методом Девяти дворцов» (*Цзю гун фа* 九宮法). В ходе выполнения данных упражнений даос должен был представить весь сложный архитектурный ансамбль верхнего Киноварного поля, включающий девять «дворцов», что и дало название данной серии упражнений.

Ко второй группе этого комплекса мы относим:

1) упражнения, связанные с визуализацией божеств из «дворца» Дун-фан, также находящегося в центральной части головного мозга, и трех божеств из него, занимающих важное место в доктрине Шанцин;

2) упражнения по визуальному «обытийствованию» важнейшего дворца верхнего Киноварного поля, называемого Сюань-дань — Сокровенная киноварь; особенность упражнений этого типа состоит в том, что они противопоставляются другим — текст «Су лин цзина» утверждает, что визуальное освоение «дворца» Сюань-дань открывает ревностному даосу прямую дорогу к высшим небесным дворцам;

3) упражнения, при выполнении которых даос должен был представить себе лишь те «дворцы» головного мозга, которые населены, как считалось, божественными девами; женские божества в шанцинском учении назывались Женскими Единственными (*цзи и 雌一*), количество же «женских дворцов», со-



Даос обозревает две невидимые звезды Северного Ковша

гласно «Су лин цзину», — четыре, вот почему данный тип упражнений получил наименование «метод Женских Единственных из Четырех дворцов [головного мозга]» (*сы гун цы и 四宮雌一*)³².

Таблица 7

Примерная структура метода Шоу-и в «Су лин цзине»

№ п/п	Первый комплекс — «метод Трех Единственных с Пяти (звезд Северного Ковша)» (<i>У-доу сань-и 五斗三一</i>)	Второй комплекс — визуализация Совершенных Единственных (<i>Чжэнь-и 真一</i>) из верхнего Киноварного поля
1	«Обытийствование» Трех Единственных — божеств Трех Киноварных полей (<i>Сань-и 三一</i>)	Создание визуальных образов божеств из девяти «дворцов» головного мозга (<i>Цзю гун фа 九宮法</i>)
2	«Обытийствование» астральных полетов с божествами Киноварных полей на звезды Северного Ковша	Визуализация трех божеств из «дворца» Дун-фан 洞房
3		Визуализация астральных полетов с божеством из дворца Сюань-дань (Сокровенной киновари)
4		Визуализация «женских дворцов» головного мозга («Женских Единственных из Четырех дворцов», <i>сы гун цы и 四宮雌一</i>)

9.5. Учение «Су лин цзина» о Девяти высших дворцах

Сохранившийся до нашего времени «Су лин цзин» — сложное комплексное сочинение, текст которого пережил непростую и долгую историю. Тем не менее и ныне фрагменты, излагающие «метод Девяти дворцов» (*Цзю гун фа 九宮法*), занимают в этом сочинении центральное место и восходят к ранней даосской религиозной традиции.

Упражнения этого комплекса носят исключительно визуальный характер и дополняют метод, связанный с «обытийствованием» Трех Единственных (*Сань-и 三一*)³³. Три Единственных — это божества трех центров антрополо-

³² Представленная структурная реконструкция метода Шоу-и, сделанная по тексту «Су лин цзина», носит примерный и предварительный характер, соответствующий целям и задачам настоящей работы. При более детальном изучении данного вопроса, с привлечением данных из других шанцинских источников, мы должны будем уточнить и значительно расширить систему названий указанных комплексов, а также выделить в них и другие группы или подгруппы упражнений. Все это, однако, заслуживает отдельного исследования и лежит вне рамок настоящей работы.

³³ Упражнения, в центре которых находились Три Единственных (*Сань-и 三一*) — высшие божества, пребывающие в трех управляющих центрах антропологического космоса, в т. н. Киноварных полях, — были широко распространены в раннем даосском религиозном движении. Киноварные поля были известны и «Хуан тин цзину», причем как «внутреннему», так и «внешнему» его варианту. В раннем шанцинском движении комплекс упражнений по «обытийствованию» Трех Единственных называл-

гического космоса, называемых даосской традицией Киноварными полями. Однако метод Девяти дворцов имеет ярко выраженную специфику и включает собственную систему образов, отличающую его как от упражнений Сань-и, так и от способов совершенствования по «Книге Желтого дворика».

Концепция Желтого дворика учила прежде всего надлежащему зрительно-му освоению собственного «внутреннего ландшафта» в целом, особенно — Пяти внутренних органов (*у-цзан*). «Су лин цзин» же посвящен методам визуального освоения иных объектов антропологического космоса. Методы Сань-и, например, связаны главным образом с «обытийствованием» Трех Киноварных полей и их духов-божеств, иначе говоря — главнейших областей все того же «внутреннего ландшафта» человека в его целостности. Другой комплекс упражнений «Су лин цзина» — метод Девяти дворцов — имеет более специализированный характер и посвящен визуальному восприятию только одной, наиболее важной части микрокосма. При выполнении упражнений по методу Девяти дворцов даосский подвижник воссоздавал в своих видениях лишь верхнее Киноварное поле, в девяти дворцовых палатах которого он должен был «помыслить [сердцем] и закрепить [в сознании образ]» (*сы цунь* 思存) божеств, живущих на небесах антропологического космоса.

Особенность метода Девяти дворцов заключалась и в том, что он имел особую значимость для носителей даосской традиции. Считалось, что Девять дворцов головного мозга населены божествами лишь тогда, когда подвижник создает их зрительные образы, когда «думает» о них своим сердцем. В отличие от них, как учили ранние сочинения организованного даосизма, духи-божества внутренних органов и Киноварных полей пребывают внутри человека постоянно, вне зависимости от того, создает ли человек их образы в своем воображении или нет. Эта особенность божеств Девяти дворцов головного мозга была отмечена еще И. Робине, которая указывала, что такого рода упражнения не просто предполагали визуализацию данных божеств, но одновременно были и их актуализацией, поскольку вели, как считали даосы, к появлению данных

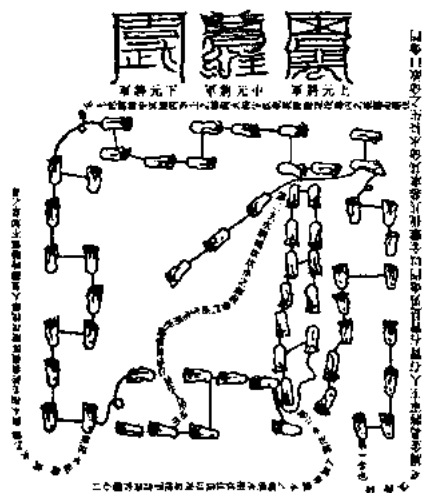


Схема упражнения «Шаги Юя по звездам Небесной канвы»

ся по-разному. Самые частотные его названия, характерные для анализируемых памятников, — это Сань-и (Три Единственных), Шоу сань-и (О том, как хранить Трех Единственных 守三一), Шоу-и (Хранение Единственных 守一), У-доу сань-и (Три Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша 五斗三一), Сань юань чжэнь-и (Совершенные Единственные [из] Трех начал 三元真一). Данная система упражнений, в основании которой лежит сложная теоретическая база и специфическая образность, подробно представлена в «Су лин цзине», из которого она перешла и во многие другие даосские сочинения, появившиеся позже. Этот содержательный пласт «Су лин цзина» мы рассмотрим далее.

божеств внутри человеческого тела и наделяли их онтологическим статусом [Robinet, 1993, p. 127]³⁴.

Описание этого метода представлено в третьем и четвертом сочинениях «Су лин цзина». Помимо техники и методики выполнения таких упражнений, данные сочинения включают и значительные по объему теоретические рассуждения, а также поэтические фрагменты, что дает право оценивать их как важные источники, раскрывающие особенности не только даосских практических методов совершенствования, но и мировоззренческих и, в определенной степени, эстетических представлений, характерных для той социальной группы последователей Дао-Пути, члены которой почитали «Су лин цзин».

Все действие, переживаемое даосом во время выполнения данных упражнений, разворачивается в пространстве его собственного головного мозга. Основная структура топологии головного мозга, как ее воспринимали даосы, это девять отделов его центральной части, именуемых либо «дворцами» (*гун* 宮), либо «пещерами» (*дун* 洞), а в определенном контексте и более поэтично — «нефритовыми опочивальнями» (*юй фан* 玉房), «золотыми покоем» (*цзинь ши* 金室) и т. п.

«Су лин цзин» выделяет в головном мозге девять таких «дворцов», что и дало название этому методу. Стоит заметить, что хотя понятие «Девять дворцов» является центральным при описании топологии верхнего Киноварного поля, в самом «Су лин цзине» оно еще не фигурирует в качестве названия метода. Лишь через сто с лишним лет после появления ранних книг Шанцин оно закрепляется в качестве названия этой системы упражнений и широко входит в даосский текст, о чем свидетельствует, например, работа «Дэн чжэнь инь цзюэ», составленная Тао Хун-цзином на рубеже V и VI вв. Отдельный раздел «Дэн чжэнь инь цзюэ» уже имеет название «метод Девяти дворцов» (*Цзю гун фа* 九宮法) [ДЧИЦ, из. 1: 3а: 4]. В «Дэн чжэнь инь цзюэ» Тао Хун-цзин впервые обозначает этот комплекс упражнений не словом *фа* 法 'метод', а понятием Дао 道, которое к концу периода Шести династий — началу эпохи Тан в даосском религиозном тексте практического характера становится синонимом слову «метод» и получает значение «практический Путь» или «Дао-метод». Такое использование понятия Дао становится нормативным в даосском энциклопедическом своде начала XI в. «Юнь цзи ци цянь». Полное название системы упражнений по обитыванию высших божеств из девяти потаенных палат головного мозга, которое мы впервые встречаем у Тао Хун-цзина, — это «Дао-метод Девяти дворцов» (*Цзю гун чжэнь дао* 九宮之道) [ДЧИЦ, из. 1: 11а: 8].

Одновременно в даосской традиции постепенно распространяется и обозначение этого комплекса упражнений выражением «метод Девяти дворцов», которое постепенно закрепляется как нормативное. На это указывает, например, энциклопедический свод «Юнь цзи ци цянь», в котором фрагмент из «Су

³⁴ Впрочем, с такой позицией как будто не соглашается П. Кролл, который считает, что все действия даоса по созданию устойчивых визуальных образов, передаваемые китайским словом *цунь* 存, означают именно «актуализацию» [Kroll, 1996, p. 149]. Наш собственный опыт работы с «Су лин цзином» и другими шанцинскими письменными памятниками подводит к выводам, более близким к заключению П. Кролля, чем И. Робинне. Впрочем, данный вопрос требует дальнейшего изучения и, похоже, не только текстологического или филологического исследования, но и междисциплинарного подхода, по меньшей мере — привлечения к анализу специалистов по психологии.

лин цзина», посвященный описанию этой системы, цитируется под названием «...метод Девяти дворцов» [ЮЦЦЦ, цз. 43: 17b: 4], а его собственный заголовок, под которым комплекс описан в «Су лин цзине», полностью игнорируется.

«Су лин цзин» можно считать базовым сочинением, посвященным описанию даосского метода Девяти дворцов. Девятеричная структура верхнего Киноварного поля, которую оригинальный «Су лин цзин», похоже, зафиксировал первым, терминологически и структурно точно повторяется во многих даосских сочинениях периода Шести династий, причем относящихся к разным книжным коллекциям или, другими словами, к разным даосским школам. В даосских энциклопедиях (*лэй-иу*) конца Шести династий — начала Тан девятичастная структурная схема верхнего Киноварного поля уже фиксируется как стандартная, одинаково важная для всех последователей Дао-Пути [УШБЯ, цз. 5: 4b: 3; цз. 5: 11b: 4; ЦФСЧ, цз. 1: 10a—10b].

Хотя система Девяти дворцов «Су лин цзина» быстро закрепились в даосской традиции и приобрела нормативный и даже «общедаосский» характер, мы, тем не менее, не должны полагать, будто даосизм III—VI вв. не знал иной топологии верхнего Киноварного поля. Некоторые близкие к «Су лин цзину» сочинения, не менее авторитетные среди последователей учения Шанцин, выделяли в структуре головного мозга и другие «дворцы», и другое их количество, и некоторых других божеств, которых «Су лин цзин» не знает. Из этого следует несколько выводов.

Во-первых, Девять дворцов головного мозга, как они представлены в «Су лин цзине», — это важнейшая базовая модель верхнего Киноварного поля, которая получила наибольшее распространение в даосских сочинениях второй половины периода Шести династий и эпохи Тан. Обратим внимание, что именно важнейшая, но отнюдь не единственная.

Во-вторых, оценивая роль и значение данной системы для членов даосского религиозного сообщества, мы должны учитывать конкретные факты социальной истории даосизма рассматриваемого исторического периода. В это время даосское движение было представлено достаточно большим количеством школ и направлений, развивающихся относительно самостоятельно и пестующих свои, специфические, методы совершенствования. Никакого «единого» даосского движения в реальной истории Китая этого времени не было, равно как не было и одинаково важных для всех последователей Дао-Пути книг о практических методах подвижничества. В связи с этим мы должны оценивать систему представлений «Су лин цзина», в том числе и касающуюся Девяти дворцов головного мозга, как модель, созданную в конкретной социальной группе и первоначально распространенную в достаточно замкнутой среде. Следовательно, среди других групп последователей даосизма могли получить распространение и иные представления, что, видимо, мы и наблюдаем в некоторых сочинениях из Шанцинского книжного собрания, включающих в топологию головного мозга объекты, которые «Су лин цзин» даже не упоминает. Это, в свою очередь, еще раз подтверждает зафиксированный выше вывод о генетическом полиморфизме учения Шанцин. Шанцинское книжное собрание, как и шанцинское учение, явилось результатом фиксации хотя и близких, но все же разных по своему происхождению и сфере первоначального бытования религиозных традиций.

Девять дворцов, которые «Су лин цзин» выделяет в центральной области головного мозга, можно условно разделить на две группы. Причем такое деле-

ние, в свою очередь, может быть двояким и зависит от выбранного критерия. Первую классификацию условно назовем структурной, вторую — гендерной.

Структурную классификацию «дворцов» провести очень просто, поскольку они расположены на двух уровнях и легко распределяются на две подструктуры. Вдоль центральной оси, которую образует условная линия, идущая от межбровья по направлению к затылку, расположены пять «дворцов» нижнего уровня. Над ними находятся четыре «дворца» верхнего уровня.

Другое деление, для практических методов последователей даосизма еще более важное, основывается на гендерном критерии. Среди Девяти дворцов выделяются те, которые населены божествами-мужчинами — Мужскими Единственными (*сюн* и 雄—), и те, в которых пребывают божества-женщины — Женские Единственные (*цы* и 雌—). «Мужских» дворцов насчитывается пять, а «женских» — четыре. Обратим внимание, что при гендерной классификации также выделяются две подгруппы «дворцов», количество которых в каждой подгруппе будет таким же, как и при их группировании по структурному принципу. Тем не менее состав этих подгрупп при разных критериях классификации будет разным. Таким образом, структурную и гендерную классификации объединяют две особенности — во-первых, устойчивое выделение двух подгрупп «дворцов», во-вторых, единый количественный состав выделяемых подгрупп — одна из них всегда содержит пять объектов, а вторая — четыре.

Что касается состава этих подгрупп, то при гендерной классификации к подгруппе «мужских» дворцов относятся первые четыре «дворца» нижнего уровня и предпоследний дворец верхнего уровня. К «женским» — первый, второй и четвертый дворцы верхнего уровня, а также последний (т. е. пятый) дворец нижнего уровня.

Открывается этот своеобразный дворцовый ансамбль входным комплексом, через который проходит своеобразная дорога, ведущая к «дворцам» нижнего уровня. Расположение верхних «дворцов» задается координатами «дворцов» нижнего уровня. Все известные нам описания этой системы перечисляют дворцы по единому алгоритму, независимо от времени составления или квалификационной принадлежности даосского источника:

1) перечисление идет по направлению от переносицы к затылку (спереди назад);

2) сначала перечисляются «дворцы» нижнего уровня, а затем — верхнего (снизу вверх)³⁵.

Иначе говоря, в большинстве известных нам случаев описание ведется так, как если бы наблюдатель находился по отношению к человеку спереди и смотрел на область его головного мозга со стороны лица.

В даосской терминологии система Девяти дворцов верхнего Киноварного поля выглядит следующим образом:

— весь ансамбль открывается входным комплексом Шоу-цунь («Охраняемая мера»³⁶), проход через который ведет к пяти «дворцам» нижнего уровня,

³⁵ Доктор А. Н. Ахметсафин, специалист в области китайской медицины и древнекитайского языка, используя медицинскую терминологию, называет эти направления каудальным (спереди назад) и краниальным (снизу вверх) [Ахметсафин, 2002], что, похоже, имеет определенное значение при анализе данных представлений с точки зрения медицины.

расположенным строго один за другим вдоль центральной осевой линии, идущей от межбровья;

- первый «дворец» нижнего уровня — Мин-тан, дворец Пресветлого зала;
- второй — Дун-фан, дворец Комнаты-пещеры;
- третий — Дань-тянь, дворец Киноварного поля; за этим объектом постепенно закрепилось и другое название — Ни-вань, дворец Глиняного шарика, что мы связываем с метонимическим переносом имени божества, находящегося, как считали даосы, в этой потаенной области головного мозга;
- четвертый — Лю-чжу, дворец Расплавленной жемчужины;
- пятый — Юй-ди, дворец Нефритового повелителя.

Над ними находятся четыре «дворца» верхнего уровня. Они также расположены вдоль условной осевой линии один за другим, а их местонахождение привязано к координатам нижнего уровня. К дворцам верхнего уровня относятся:

- первый «дворец» верхнего уровня — Тянь-тин, дворец Небесного двора, он расположен над Мин-таном;
- второй «дворец» верхнего уровня — Цзи-чжэнь, дворец Предельного совершенства, он расположен над Дун-фаном;
- третий «дворец» верхнего уровня — Сюань-дань, дворец Сокровенной киновари, он расположен над дворцом Дань-тянь;
- четвертый «дворец» верхнего уровня — Тай-хуан, дворец Августейшей императрицы, он расположен над дворцом Лю-чжу.

Пять «мужских дворцов» — это Мин-тан, Дун-фан, Дань-тянь, Лю-чжу и Сюань-дань.

Четыре «женских дворца» — это Юй-ди, Тянь-тин, Цзи-чжэнь и Тай-хуан.

Как указывает «Су лин цзин», все дворцы, за исключением Мин-тана, имеют одинаковые размеры. В сечении каждый из них представляет собой квадрат со сторонами в один вершок. Ширина Мин-тана тоже один вершок, но длина — только 0,7 вершка. Примыкающий же к нему входной комплекс Шоу-цунь, имеющий в ширину один вершок, в длину составляет всего 0,3 вершка. Таким образом, в сечении Мин-тан также представляет собой квадрат со сторонами в один вершок, но только вместе с входным комплексом Шоу-цунь.

Основной координатной точкой, к которой привязана схема Девяти дворцов, является область, находящаяся точно посередине между бровями. Сразу же за ней на глубине 0,3 вершка от лобной кости находится входной комплекс Шоу-цунь. По описаниям, которые мы находим в «Су лин цзине» и в других сочинениях из Шанцзинского книжного собрания, развивающих или комментирующих его, Шоу-цунь подобен участку традиционной китайской городской стены с воротами. Считается, что точно по его центру проходит дорога, ведущая к «дворцам» головного мозга. Слева и справа этот проход ограничен сторожевыми башнями. Правая называется Желтый портик (*Хуан-цзюэ* 黄闕), а левая — Вишневая башня (*Цзян-тай* 絳臺). Внутри башен имеются специальные комнаты. Вспомним, что и настоящие сторожевые башни традиционной китайской городской стены, охраняющие вход в город, имеют внутренние помещения для стражников. В Желтом портике находится Пурпурная комната (*Цзы-ху* 紫戶), в которой живет дух-охранитель дороги, ведущей к Девяти дворцам.

³⁶ Перевод понятия Шоу-цунь как «Охраняемая мера» был предложен А. Н. Ахметсафиным, и нам он представляется весьма удачным [Ахметсафин, 2002].

Это божество носит одежды пурпурного цвета, соответствующие, как специально подчеркивает «Су лин цзин», цвету его жилища. В Вишневой башне имеются Зеленые покои (Цин-фан 青房), там тоже живет дух-охранитель, который одет в соответствии с тем же правилом — в платье зеленого цвета [СЛЦ, с. 16а: 8—10, 16b: 4].

Дух-божество Пурпурной комнаты носит имя Пин-цзин 平靜, что буквально означает «Порядок и тишина». Второе его имя не менее символично — Фаван 法王, т. е. Князь закона. Дух-божество из Зеленых покоев зовется Чжэн-синь 正心, что буквально означает «Правильное сердце». Если принять во внимание китайские представления о внутренних органах и их функциональной связи с чувственным восприятием, то имя божества-охранителя из Зеленых покоев следует читать как «Правильные помыслы». Второе его имя — Чу-фан 初方 [СЛЦ, с. 16b: 2—3], что буквально можно прочесть как «Первоначальный метод» или «Рецепт для начинающих»³⁷.

Если имя Чжэн-синь содержит аллюзию на то душевное состояние, в которое необходимо привести себя перед созерцанием обитателей высших дворцов антропологического космоса, то второе, как представляется, содержит намек на место упражнения по «обытийствованию» духов-божеств из Шоу-цунь в системе визуального освоения обитателей Девяти дворцов. Имя Чу-фан («первоначальный метод») указывает, что для метода Девяти дворцов данное упражнение является начальным.

Когда даос представляет себе этих божеств, подчеркивает «Су лин цзин», то они оба должны выглядеть как младенцы [СЛЦ, с. 16b: 3]. Непременный их атрибут — огненный колокольчик из расплавленного золота (лю цзинь хо лин 流金火鈴). Упоминание этого колокольчика мы постоянно встречаем в описаниях как высших небесных божеств, так и божеств «внутренних», живущих внутри даоса. Кроме того, такой колокольчик является отличительным знаком и земных подвижников, достигших высоких ступеней на Дао-Пути. Он является атрибутом жителей Иного мира и указывает на особый статус своего обладателя — на принадлежность его к сонму небесных *сяней*. Он же свидетельствует о власти повелевать неприкаянными призраками или душами умерших (*гуй*), а также теми силами мироздания, которые порождают зло, — дурными поветриями, испарениями, исходящими из Загробного мира, или смертоносным дыханием-ци [УШБЯ, цз. 17: 2а—3b; ЧГ, цз. 5: 4а: 10; ЦЯЧЖ, цз. 1: 8а].

«Су лин цзин» указывает, что при выполнении визуальных упражнений по методу Девяти дворцов прежде всего следует представить себе и закрепить образы божеств из входной палаты Шоу-цунь — охранителей верхнего Киноварного поля, а затем — призвать их к себе, назвав по имени, и вознести в их честь молитву [СЛЦ, с. 16b: 5—7].

³⁷ Слово *фан* 方 в источниках даосской традиции III—VI вв. имеет целый ряд значений, из которых наиболее часто нам встречались два — «рецепт» (что восходит к «медицинскому» значению данного понятия) и «практический метод» (что активно используется в даосских библиографических классификациях). Во фрагментах, посвященных описанию пространственного положения, это слово регулярно реализует и свое обычное значение «сторона света», «пространственное направление».

Глава X

БОЖЕСТВА ИЗ ВЫШНИХ ДВОРЦОВ

10.1. Дворец Пресветлого зала — Мин-тан

За Охраняемой мерой — этими своеобразными вратами, ведущими к центру верхнего Киноварного поля, — находятся основные Девять дворцов. Первым в нижнем ряду является Мин-тан, или Пресветлый зал.

Как указывает «Су лин цзин», за которым следуют и все другие известные нам даосские источники, объясняющие структуру головного мозга, Мин-тан находится на глубине одного вершка от межбровья. Этим «дворцом» управляют три духа-божества — Пресветлый отрок Мин-тун 明童, Пресветлое зеркало Мин-цзин 明鏡 и Пресветлая дева Мин-ной 明女:

Во дворце Пресветлого зала слева находится Совершенный владыка Мин-тун, справа — Совершенная дева — чиновник [небесный] Мин-ной, а в центре — чудесный владыка Мин-цзин¹... Эти три Почтенных вместе правят во дворце Пресветлого зала² [СЛЦ, с. 13b: 6—9].

Даос должен представить себе трех правителей Мин-тана в виде младенцев, на что специально обращает внимание «Су лин цзин» [СЛЦ, 13b: 10—14a: 1]. Все они имеют одинаковые атрибуты — платья светло-зеленого цвета, по четыре нефритовых колокольчика на поясе и нефритовые зеркала во рту, которые являются, пожалуй, самой характерной деталью при описании их внешнего вида, т. к. постоянно упоминаются во фрагментах, посвященных визуальному восприятию этих божеств.

«Су лин цзин» рекомендует даосам обращаться к этим божествам в минуты опасности или в моменты, когда страх наполняет сердце. «Обытийствование» этих божеств ведет к тому, указывает далее источник, что их атрибуты обретают волшебную силу и действенность. Нефритовый колокольчик, например, начинает звенеть, причем его звон доходит до самого Великого предела. Если, например, даос окажется в опасном месте, указывает «Су лин цзин», тогда звон нефритовых колокольчиков распутает всех его врагов.

Нефритовые же зеркала, которые эти божества держат во рту, похожи на красную яшму (чи юй 赤玉) и могут испускать яркий красный свет, распространяющийся на 10 000 чжанов. Если даос в ночи странствует, то красный свет этих зеркал будет освещать его дорогу. Если же он голоден, учит «Су лин

¹ СЛЦ, с. 13b: 6—7: 明堂宮中·左有明童真君·右有明女真官·中有明鏡神君。

² СЛЦ, с. 13b: 9: 此三君共治明堂宮。

цзин», то насытится, выпив красный свет, исходящий от волшебных зеркал. Иногда свет этих зеркал обозначается как «красное дыхание-ци», что имплицитно наделяет эти чудесные зеркала качествами живых существ.

Три духа-божества Мин-тана заполняют и своеобразную терапевтическую функцию, что является характерной чертой при описаниях «внутренних» божеств в даосских письменных памятниках III—VI вв. «Су лин цзин» указывает, что в различных затруднительных обстоятельствах даос должен представить этих божеств, и они непременно ему помогут. Среди таких обстоятельств названы, в частности, периоды болезни и недуга [СЛЦ, с. 14b: 1]. В таком случае, наставляет «Су лин цзин», даос должен «помыслить и закрепить» в своем сознании образы этих божеств, а затем представить себе, что они испускают изо рта чудесный красный свет. Этот свет окружает даоса, а затем, проникая внутрь, насквозь пронзает его тело. Далее подвижник должен представить, что он пьет, глотая, словно напиток, этот свет, подобный облачной дымке *ци*. Постепенно это *ци*, исходящее от божеств Мин-тана, заполняет все его тело, а затем превращается в пламя. Огонь охватывает даоса, и вот уже он сам превращается в этот сияющий и очищающий огонь, образуя вместе с ним «Единое тело» (*и ти* — 一體) [СЛЦ, с. 14b: 5]³.

Это упражнение, которое «Су лин цзин» рекомендует выполнять при болезнях и в других затруднительных обстоятельствах, называется «Солнце и Луна очищают тело» (*Жи юэ лань син* 日月煉形) или «Вновь к жизни вернуться, смерть пережив» (*Си эр гэн шэн* 死而更生)⁴. Его результатом становится,



Даос, вызывающий трех божеств
Пресветлого зала

³ Эта идея выражена в данном фрагменте из «Су лин цзина» очень характерной для сочинений из Шанцинской книжной коллекции формулой: 身與火共作一體 *шэнь юй хо гуи цзо и ти* — «Я и [этот] огонь — мы вместе единым телом делаемся». Очень похоже, что этот фрагмент либо является более поздней интерполяцией в текст «Су лин цзина», либо появился в результате взаимодействия с учением, изложенным в сочинениях «субтрадиции Ван Бао — Вэй Хуа-цунь».

⁴ Заметим, что название этого упражнения очень созвучно методам, представленным в важнейших шанцинских источниках, относящихся к «субтрадиции Ван Бао», — «Тай дань инь шу» и «Цы и цзинь», что дает дополнительные основания для нашей гипотезы о более позднем появлении данного фрагмента.

как указывает «Су лин цзин», обретение состояния, обозначаемое традиционной для культуры Китая формулой — *чан шэн бы сы* 長生不死 'жить долго и не умирать' [СЛЦ, с. 14b: 7].

Как специально замечает «Су лин цзин», поглощение красного дыхания-ци, испускаемого божествами Мин-тана, ведет к возвращению молодости и былой красоты. Интересно отметить, что таким идеалом, достижение которого «Су лин цзин» обещает как даосам-женщинам, так и даосам-мужчинам, становится непременно красота девицы. Она возвращается или даруется, в том числе и мужчинам, усердие являющим при выполнении данного упражнения: «...и тогда цвет лица твоего станет словно у девицы юной, непорочной»⁵ [СЛЦ, с. 14b: 8].

Создание зрительных образов трех владык Мин-тана сопровождается дыхательными упражнениями, которые играют подчиненную, вспомогательную роль, а также шелканьем зубами и особым массажем лица и глаз.

10.2. Дворец Дун-фан и его владыки

За Мин-таном находится «дворец» Дун-фан (Комната-пещера), он располагается на два вершка вглубь от межбровья.

С этим «дворцом» связаны три очень важных божества, часто упоминаемых в сочинениях из Шанцинского книжного собрания — Бай-юань, У-ин и Хуан-лао-цзюнь. Имена этих божеств мы уже встречали на страницах «Книги Желтого дворика».

На особую значимость представлений о «дворце» Дун-фан указывает наличие отдельного сочинения, посвященного методам визуализации трех божеств этой потаенной части головного мозга, что, кстати говоря, специально подчеркивает «Су лин цзин» [СЛЦ, с. 15a: 3].

Имена божеств Дун-фана, равно как и связанные с ними представления и практические упражнения, встречаются во многих сочинениях Шанцин, например — в «Да дун чжэнь цзине» («Совершенной книге-основе [из] Большой пещеры») [ДДЦЦ, из. 2: 8a и далее], в «Цы и цзине» («Книге-основе Женских Единственных») [ЦИЦ, с. 5a, 24b, 31b и далее], в жизнеописаниях шанцинских подвижников [ЦЯЧЖ, с. 8b, 12b и далее] и др. На эти же представления обращает внимание и Тао Хун-цзин, разъясняя высшие методы Дао-Пути [ДЧИЦ, из. 1: 3a: 10 и далее], а также ранние комментаторы «Хуан тин цзина» (см. табл. 8).

Высокая частотность упоминания Дун-фана и его божеств позволяет выделить эту группу даосских «практических искусств» в отдельную рубрику. Формальным критерием выделения субтрадиции Дун-фана может служить терминологический ряд, встречающийся (или восстанавливаемый) в сочинениях, излагающих это учение и его практическую составляющую, — Дун-фан, Бай-юань, У-ин, Хуан-лао.

Кроме того, сам «Су лин цзин» указывает, что представления о Дун-фане составляют отдельное и относительно самостоятельное направление высшего даосского самосовершенствования. Такое заключение вытекает из уточнения, которое мы находим в «Су лин цзине»: учение о «дворце» Дун-фан — это «Дао-Путь летающих Совершенных» (*фэй чжэнь чжи дао* 飛真之道) [СЛЦ,

⁵ СЛЦ, с. 14b: 8: 使人... 色如童女。

с. 15а: 2—3]⁶. Называя комплекс упражнений Дао-Путем или Дао-методом, самосознание даосской культуры периода Шести династий, по нашим наблюдениям, тем самым указывает на отдельную относительно самостоятельную субтрадицию, включающую как практическую составляющую, так и теоретические концепции, базовый категориальный аппарат которых зафиксирован в основополагающем для данной субтрадиции сочинении.

Таблица 8

**Статистика использования основного тезауруса концепции
«трех божеств из Дун-фана»**

Терминологический тезаурус	ХТЦ, нэй, Основной текст	ХТЦ, нэй, Комментар. У Чэн-цзы	ХТЦ, вай, Основной текст	ХТЦ, вай, Комментар. У Чэн-цзы	ДЦЦ	УШБЯ	ЮЦЦ
Дун-фан	2 раза в двух фрагм. (главы 17 и 25)	Всего — 25 раз ⁷ в 17 фрагм. (главы 1, 9, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 33, 35 и предисловие)	0	2 раза в двух фрагм.	22	17	114
У-ин	1	6	0	0	2	2	42
Бай-юань	2	6	0	1	4	6	58
Хуан-лао-цзюнь	2	4 ⁸	0	0	3	30	63

Высокая частотность упоминания Дун-фана и его божеств позволяет выделить эту группу даосских «практических искусств» в отдельную рубрику. Формальным критерием выделения субтрадиции Дун-фана может служить терминологический ряд, встречающийся (или восстанавливаемый) в сочинениях, излагающих это учение и его практическую составляющую, — Дун-фан, Бай-юань, У-ин, Хуан-лао.

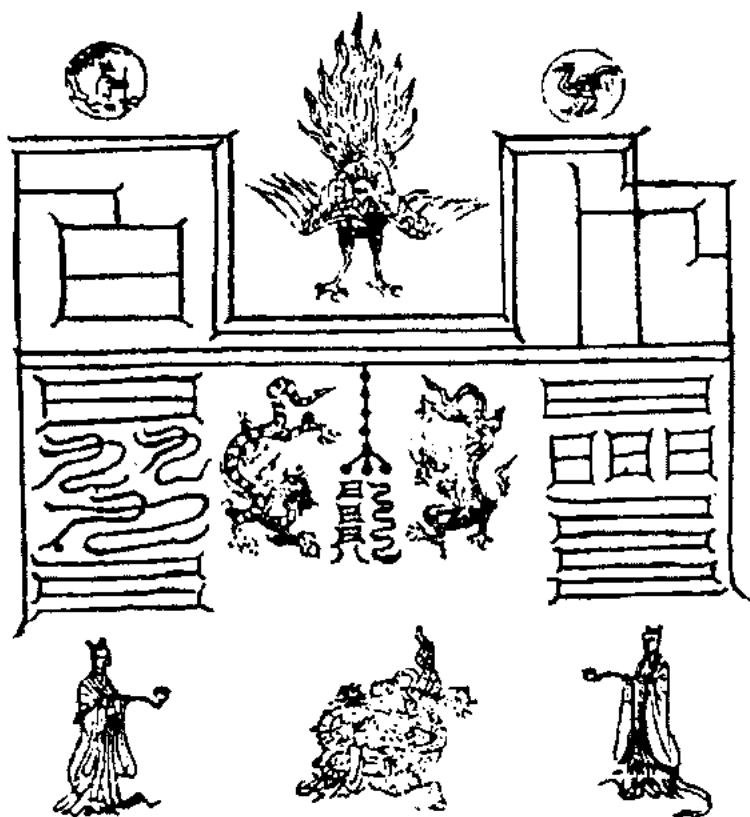
Кроме того, сам «Су лин цзин» указывает, что представления о Дун-фане составляют отдельное и относительно самостоятельное направление высшего даосского самосовершенствования. Такое заключение вытекает из уточнения, которое мы находим в «Су лин цзине»: учение о «дворце» Дун-фан — это «Дао-Путь летающих Совершенных» (*фэй чжэнь чжэи дао* 飛真之道) [СЛЦ, с. 15а: 2—3]⁹. Называя комплекс упражнений Дао-Путем или Дао-методом, самосознание даосской культуры периода Шести династий, по нашим наблю-

⁶ СЛЦ, с. 15а: 2—3: 洞房…此為飛真之道。自別有經。

⁷ Указанная цифра включает упоминание Дун-фана не только в комментариях к «Хуан тин цзину», но и в предисловии [ЮЦЦЦ, цз. 11: 2а: 7]. Обратим внимание, что предисловие к «Книге Желтого дворика» в «Юнь цзи ци цянъ» двойное — и Лян Цю-цзы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 1а: 6—1б: 7], и У Чэн-цзы [ЮЦЦЦ, цз. 11: 1б: 8—11: 9б: 40].

⁸ Всего в комментариях У Чэн-цзы к «внутреннему» варианту «Хуан тин цзиша» сочетание *хуан лао* встречается 9 раз, однако пять из них [ЮЦЦЦ, цз. 11: 34б: 10; цз. 11: 35б: 9; цз. 11: 46а: 9; цз. 11: 36а: 10 и цз. 12: 6а: 6] — в значениях, отличных от тех, что реализуются в концепции «трех божеств из Дун-фана».

⁹ СЛЦ, с. 15а: 2—3: 洞房…此為飛真之道。自別有經。



Формула-амулет с зооморфной символикой

дениям, тем самым указывает на отдельную относительно самостоятельную субтрадицию, включающую как практическую составляющую, так и теоретические концепции, базовый категориальный аппарат которых зафиксирован в основополагающем для данной субтрадиции сочинении.

Об относительно самостоятельном характере субтрадиции Дун-фана свидетельствуют и жизнеописания шандинских подвижников, с именами которых даосское самосознание связывает появление и распространение данного комплекса упражнений. К группе таких источников относятся жизнеописания Цзюань-цзы, Су Линя и Чжоу Цзы-яна¹⁰. Например, жизнеописание Цзы-

¹⁰ Жизнеописания Цзюань-цзы, Су Линя и Чжоу Цзы-яна. — В качестве самостоятельных сочинений сохранились лишь жизнеописания двух последних подвижников [ЮЦЦ, цз. 104: 1а—4б; ЦЯЧЖ]. Жизнеописание Цзюань-цзы также дошло до нашего времени лишь в составе других источников рассматриваемого периода. В частности, довольно пространные фрагменты из «Внутреннего жизнеописания Совершенного Пурпурного света» посвящены именно Цзюань-цзы. Близкие сведения об этом полуполюгендарном подвижнике имеются в даосских энциклопедических сводах «У-шан би яо», «Сань дун чжу пан», а также в энциклопедии, составленной по высочайшему повелению, «Тай-пин юй лань» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 2б и далее; УШБЯ, цз. 84: 12б; СДЧН, цз. 3: 16а-б; ТПКЮЛ, цз. 671, с. 257].

яна — Совершенного Пурпурного света — говорит о том, что метод Дун-фана является самодостаточным, что его постижение уравнивает человека с самим Небом [ЦЯЧЖ, с. 13b: 6]¹¹ и дарует ранг высшего небожителя — Совершенного человека [ЦЯЧЖ, с. 14a: 9]¹².

Таким образом мы имеем основания заключить, что:

— представления о «дворце» Дун-фан из верхнего Киноварного поля были широко представлены в даосских сочинениях периода Шести династий;

— учение о «дворце» Дун-фан и его божествах занимало исключительное место и в теоретических концепциях, и в практике последователей раннего даосского религиозного движения, развернувшегося на юге Китая в дотанский период.

«Су лин цзин», похоже, был первым принадлежащим этому движению источником, который подробно объяснил место и значение «дворца» Дун-фан в системе верхнего Киноварного поля.

В «Су лин цзине» находим следующее описание этого «дворца»:



Элемент созерцательного ритуала
в честь У-ина

Во дворце Комнаты-пещеры (Дун-фан) находятся Три Совершенных. Слева — Бесцветный княжич, У-ин гуи-цзы 無英公子. Справа — владыка Белый изначальный, Бай-юань-цзюнь 白元君. В центре меж ними — Старый владыка из Желтого, Хуан-лао-цзюнь 黃老君. Эти Три Совершенных вместе правят во дворце Дун-фан. Это — Дао-Путь летающих Совершенных, об этом Дао-Пути имеется отдельная книга-основа — искусства¹³ эти практические изложены в «Книге-основе Золотого цветка» (Цзинь хуа цзин 金華經) [СЛЦ, с. 15a: 1—3]¹⁴.

¹¹ ЦЯЧЖ, цз. 1: 13b: 6: 能存洞房。與天相望。

¹² ЦЯЧЖ, цз. 1: 13b: 6: 守洞房得爲真人。

¹³ Искусства. — В китайском оригинале стоит слово *ши* 事, букв.: 'дело', 'делать'. Однако в сочинениях организованных даосских школ периода Шести династий и эпохи Тан *ши* имеет и особое, техническое значение — «практические искусства», равнозначное понятию *шу* 術 из выражения *дао шу* 道術, «даосские практические искусства». В сочинениях конца Шести династий, равно как и в раннетанских даосских *лэй-шу* (т. е. в даосских источниках, созданных в условиях широкого распространения буддизма), понятие *ши* регулярно используется параллельно или вместо слова *фа* 法 'метод'.

¹⁴ СЛЦ, с. 15a: 1—3: 洞房中有三真。左爲無英公子、右有白元君。中爲黃老君。三人共治洞房中。此爲飛真之道。自別有經。事在金華經中。



Элемент созерцательного ритуала
в честь Бай-юаня

Данное описание следует признать классическим, потому что именно в таких выражениях будет объясняться устройство Дун-фана во многих других даосских источниках, появлявшихся с V в. Например, Тао Хун-цзин, подробно разъясняющий различные понятия, идеи и представления из сочинений Шанцин, практически всю первую цзюань своей работы «Дэн чжэнь инь цзюэ» посвятил концепции Девяти дворцов¹⁵. В этой работе читаем, что если от точки между бровями углубиться по направлению к затылку на три десятых вершка, будет передняя часть верхнего поля Киновари, называемая Шоу-цунь. Если далее «углубиться на один вершок, будет дворец Пресветлого зала. Если углубиться на два вершка, будет дворец Дун-фан» [ДЧИЦ, цз. 1: 3а: 6—10]¹⁶. Это — классическое описание местоположения палаты Дун-фан в структуре верхнего Киноварного поля, абсолютно точно повторяющее текст «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 13б: 3—4], с этого времени, а Тао Хун-цзин работал над «Дэн чжэнь инь цзюэ» на рубеже V и VI вв., оно становится нормативным. Именно в таком виде описание местоположения Дун-фана входит и в другие даосские

сочинения традиции как Шанцин, так и тех школ, которые появились позже, но восприняли антропологическую топографию, столь скрупулезно представленную в письменных памятниках из Шанцинской книжной коллекции¹⁷.

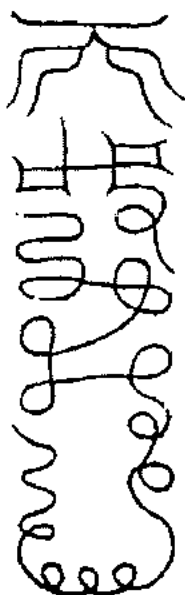
¹⁵ Говоря о том, что почти вся первая цзюань «Дэн чжэнь инь цзюэ» посвящена концепции Девяти дворцов, следует оговориться — речь идет о сохранившемся до нашего времени списке этого сочинения. К сожалению, сейчас мы имеем возможность познакомиться лишь с малой его частью, поскольку работа дошла до нас в очень кратком списке. Имеющееся в Даосском каноне сочинение «Дэн чжэнь инь цзюэ» включает всего 3 цзюани, а некогда его объем составлял 24 цзюани [ЮЩЦ, цз. 108]. На утерянные части этой книги указывают многочисленные цитаты из нее в энциклопедических сводах «Тай-пин юй лань», «Сань дун чжу нан», «У-шан би яо».

¹⁶ ДЧИЦ, цз. 1: 3а: 6—10: 上却人三分爲守寸雙田… 却人一寸爲明堂宮… 却人二寸爲洞房宮。

¹⁷ Например, те же сведения о расположении палаты Дун-фан в системе верхнего Киноварного поля сообщают основополагающий шанцинский памятник «Да дун чжэнь цзин» 大洞真經 [ДДЧЦ; ЯГ 6, цз. 5: 2б: 5], выдержка из раннего шанцинского источника, представленная в «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 5: 11а: 9], раннетанский даосский энциклопедический свод «Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-стой» [ЦФСЧ, цз. 1: 10а: 9], со-

В другом фрагменте своей работы Тао Хун-цзин, разъясняя шанцинские методы совершенствования, вновь повторяет схему «Су лин цзин»: «Во [дворце] Дун-фан находятся Три Совершенных: слева — княжич У-ин, справа — владыка Бай-юань, в центре — Хуан-лао-цзюнь. Эти трое [божеств] вместе правят во [дворце] Дун-фан. [Учение Дун-фана] — это Дао-Путь летающих Совершенных» [ДЧИЦ, цз. 1: 11а; 9—11b: 1]¹⁸.

И «Су лин цзин», и Тао Хун-цзин в «Дэн чжэнь инь цзюэ» описывают дворец Дун-фан очень кратко. Сведения о Дун-фане и его божествах в других сочинениях, восходящих к Шанцинскому книжному собранию (например, «Сы сю цзю гун фа» 思修九宮法 [ЮЦЦЦ, цз. 43: 24а: 7], «Юань дань шан цзин» 元丹上經 [ЯГ 1334; СТ 1345; ДЦ 1032, с. 7а: 4—7]) ненамного подробнее, чем в «Су лин цзине». Такую лапидарность при описании столь важного объекта антропологического космоса можно объяснить лишь тем, что в даосском движении того периода действительно имело широкое хождение специальное сочинение, подробно излагающее концепцию Дун-фана. На это,



大洞白元玉符

Формула-амулет Бай-юаня

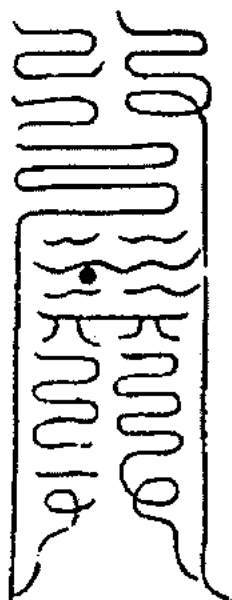
кстати, указывает не только «Су лин цзин», но и многие другие даосские источники, например, «Высшая книга-основа Изначальной киновари» (Юань дань шан цзин 元丹上經), которая полностью включает третье сочинение из «Су лин цзина», излагающее учение о Девяти «дворцах». В этом письменном памятнике также отмечено, что методам Дун-фана посвящено отдельное сочинение, хотя ничего конкретного о его названии не сказано: «В центре Дун-фана находятся Три Совершенных. Слева — княжич У-ин, справа — владыка Бай-юань, в центре — Старый владыка из Желтого, Хуан-лао-цзюнь. Эти Три Совершенных вместе правят во [дворце] Дун-фан. Это — Дао-Путь летающих Совершенных, и о нем имеется отдельная книга-основа» [ЯГ 1334; СТ 1345; ДЦ 1032, с. 7а: 4—7].

Таким образом, можно заключить, что для «Су лин цзина» и источников, восходящих к нему, Дун-фан — это второй из «дворцов» верхнего Киновариного поля, локализуемый в центральной области головного мозга; с этим «дворцом» тесно связаны представления о трех важных для целей даосского подвижничества божествах, регулярно упоминаемых под именами Бай-юань, У-ин и Хуан-лао-цзюнь (или — кратко — Хуан-лао).

Тем не менее в сочинениях из раннего Шанцинского книжного собрания мы можем встретить и иные представления о «дворце» Дун-фан и его божест-

чинение «Сы сю цзю гун фа» 思修九宮法, включенное в даосскую *лэй-шу* «Юнь цзи ши цян», но являющееся кратким вариантом одного из фрагментов «Су лин цзина» [ЮЦЦЦ, цз. 43: 17b: 8]. Примеры можно продолжить.

¹⁸ ДЧИЦ, цз. 1: 11а: 9—11b: 1: 洞房中有三眞。左爲無英公子。右爲白元君。中爲黃老君。三人共治洞房中。此飛眞之道。



Формула-амулет У-ина

大洞无英王符

вах. Учение Желтого дворика, например, связывает У-ина с печенью [ЮЦЦЦ, цз. 11: 28а: 1—4; цз. 11: 28b: 6—8], а Бай-юаня называет божеством легких [ЮЦЦЦ, цз. 11: 26а: 7], что значительно отличается от представлений, зафиксированных в «Су лин цзине»¹⁹.

В авторитетном даосском сочинении «Наставления о сокровенном дыхании-ци и духе *шэнь* из долин» (*Гу шэнь мяо ци цзюэ* 谷神妙氣決) находим указание, что Дун-фан соотносится со средней частью организма человека и сердцем. Правда, это источник более позднего периода (не ранее Тан), но он восходит, по нашим оценкам, к традиции не менее древней, чем Шанцин: «Головной мозг является дворцом Цзы-вэй, сердце — дворцом Дун-фан, а [то, что лежит] на три вершка ниже пупка, называется дворцом [нижнего] Киноварного поля» [ЮЦЦЦ, цз. 61: 12а: 5]²⁰.

Для основополагающего шанцинского сочинения «Да дун чжэнь цзин» [ЯГ 6; ДЦ 16—17], которое мы относим к субтрадиции Ван Бао или, в собственно даосской терминологии, к «Кни-

гам-основам [из] Большой пещеры», также характерны иные контексты описания Дун-фана по сравнению с «Су лин цзином». «Да дун чжэнь цзин» указывает, что в Дун-фане находится лишь Хуан-лао-цзюнь. Бай-юань и У-ин упомянуты в этом источнике либо как божества внутренних органов — легких и печени, либо как божества верхнего Киноварного поля без какой-либо привязки к Дун-фану. Это также отличается от концепции Дун-фана в «Су лин цзине».

В «Тай дань инь шу» [ТДИШ], еще одном авторитетном сочинении из раннего Шанцинского книжного собрания, Бай-юань и У-ин входят в группу божеств *У-шэнь* 五神, регулярно выделяемую в шанцинских памятниках. *У-шэнь*, или Пять божеств, — это хранители реестров жизни. «Су лин цзин» ничего подобного ни Бай-юаню, ни У-ину не приписывает.

Таким образом, в рамках Шанцинского книжного собрания мы можем выделить две группы источников, для каждой из которых характерна своя концепция Дун-фана и своя оценка божеств из этого «дворца». Источники первой группы привязывают Дун-фан исключительно к верхнему Киноварному полю, а божествами этого дворца считают лишь У-ина, Бай-юаня и Хуан-лао-цзюня. Практические методы, изложенные в сочинениях этой группы, связаны с визуализацией именно этих трех божеств — обитателей центральной области головного мозга. Такая оценка восходит к «Су лин цзину», а поскольку этот письменный памятник мы относим к субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя, постольку представления такого рода логично назвать «концепцией Дун-фана по традиции Цзюань-цзы».

¹⁹ Различие в оценках божеств Дун-фана, которое мы наблюдаем в синхронных источниках из одного книжного собрания, еще раз подтверждает наш вывод о генетической неоднородности Шанцинской книжной коллекции.

²⁰ ЮЦЦЦ, цз. 61: 12а: 5: 腦為紫微宮。心為洞房宮。臍下三寸名丹田宮。

Вторую группу составляют источники, которые традиция называет «Книгами-основами [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин*) и связывает с именами Ван Бао и Вэй Хуа-цунь. В этих сочинениях Дун-фан может соотноситься не только с головным мозгом, но и с областями в средней части тела, а его божествами считаются не только и даже не столько У-ин, Бай-юань и Хуан-лао-цзюнь, сколько их божественные жены. Среди «обитателей» Дун-фана в этих письменных памятниках чаще всего фигурирует группа женских божеств, обозначаемая понятием Сань-су юань-цзюнь 三素元君 (Три первозданные владычицы Безыскусности). Главное же, что практические методы созерцательного характера, изложенные в этой группе шанцинских сочинений, связаны с визуальным освоением иных божеств и иных областей антропологического космоса, нежели в «Су лин цзине». Соответственно, характерные для этой группы сочинений представления о «дворце» Дун-фан и его божествах правомерно назвать «концепцией Дун-фана по традиции Ван Бао».

Как мы отметили выше, «Су лин цзин» указывает, что «дворцу» Дун-фан посвящена отдельная «Книга-основа Золотого цветка» (*Цзинь хуа цзин*). Сочинение почти с таким же названием сохранилось в составе Даосского канона — это «Нефритовая книга-основа Золотого цветка» (*Цзинь хуа юй цзин* 金華玉經) [ЯГ 254; ДЦ 120]), и она действительно восходит, как отмечала еще И. Робине, к раннему Шанцинскому книжному собранию [Robinet, 1984, vol. 2, p. 282—283]. Тем не менее похоже, что это — всего лишь выборка фрагментов из сочинений Шанцин, посвященных божествам, напрямую с Дун-фаном не связанным. Изабель Робине высказала мнение, что это сочинение «сформировано разнородными фрагментами, не имеющими ничего общего с названием данного сочинения» [Robinet, 1984, vol. 2, p. 283].

Возможно, ошибочное указание на «Цзинь хуа цзин» как сочинение, посвященное божествам Дун-фана, появилось в тексте «Су лин цзина» из-за исторического изменения названий даосских сочинений. С другой стороны, эта ошибка могла быть вызвана и иной причиной. Не исключено и то, что указание на «Цзинь хуа цзин» — это позднейшая интерполяция, принадлежащая не автору «Су лин цзина», а редактору или переписчику, который не был досконально знаком с особенностями содержания сочинений Шанцин²¹.



Элемент созерцательного ритуала
в честь Сы-мина

²¹ Кстати, заметим, что отсутствие точного названия отдельного сочинения о божествах Дун-фана во фрагменте из «Юань дань шан цзин» 元丹上經, где почти полно-

Среди книг из раннего Шандинского книжного собрания до нашего времени сохранилось небольшое сочинение, посвященное божествам Дун-фана и очень рано вошедшее в состав шандинской «Книги-основы Женских Единственных» (*Цы и цзин* 雌一經). В названии этого сочинения также фигурирует выражение «Золотой цветок» (*цзинь хуа*) — «Драгоценная книга-основа и методы Женских Единственных и Пяти Старейших из [дворца] Золотого цветка — Дун-фана, [по традиции Совершенной] Нефритовой зари и [Совершенного, зовущегося] Зерцалом пресветлым» (*Юй чэнь мин цзин цзинь хуа дун фан цы и у-лао бао цзин фа* 玉晨明鏡金華洞房雌一五老寶經法) [ЦИЦ, с. 31b: 2—37a: 9]. Не исключено, что одновременное использование в названии этого сочинения понятий Дун-фан и Цзинь-хуа (Золотой цветок) и привело к ошибочному появлению на какой-то стадии редактирования «Су лин цина» замечания о том, что методам Дун-фана посвящена «Книга-основа Золотого цветка». О правомочности такого предположения говорит и то, что «Драгоценная книга-основа и методы Женских Единственных и Пяти Старейших из [дворца] Золотого цветка — Дун-фана, [по традиции Совершенной] Нефритовой зари и [Совершенного, зовущегося] Зерцалом пресветлым» имеет краткое название «Книга-основа Золотого цветка» (*Цзинь хуа цзин* 金華經)²². Появиться же такое указание могло именно по недоразумению или, точнее, из-за низкой квалификации переписчиков.

Дело в том, что это сочинение из «Цы и цина» никак не может быть тем источником, который разъясняет методы Дун-фана в парадигме учения «Су лин цина» или, если пользоваться нашей терминологией, оно не отражает «концепцию Дун-фана по традиции Цзюань-цзы». В центре учения о Дун-фане, изложенном в нем, находятся не У-ин, Бай-юань и Хуан-лао-цзюнь, а три божественные девы из дворца Золотого цветка (*Цзинь-хуа-гун* 金華宮). Эти де-

стью повторяется текст «Су лин цина» о «дворце» Дун-фан [ЯГ 1334; СТ 1345; ДЦ 1032, с. 7a: 4—7], дает дополнительные основания для такого предположения. В этом случае история текста «Су лин цина» видится нам следующим образом: один из ранних списков этой книги послужил основой для составителей «Юань дань шан цина», но позже этот список «Су лин цина» подвергся редакторской правке и имел в исправленном виде дошел до нашего времени. На вероятность такого процесса указывает, например, энциклопедия «У-шан би яо», составленная во второй половине VI в., — цитаты из «Су лин цина», которые мы в ней находим, свидетельствуют, что ее составители держали в своих руках не тот текст «Су лин цина», который имеем мы. Но эта разница, с нашей точки зрения, лежит не в плане содержания, а в структуре данного письменного памятника. Составители «У-шан би яо» говорят о тексте «Су лин цина» в трех цзюанях, в то время как дошедший до нас его вариант на цзюани не разбит. На руку редактора указывает и оглавление, которое предшествует основному тексту «Су лин цина», — первоначально шандинские сочинения никакого оглавления не имели, оно явно принадлежит ко вторичному слою его текста, не созданному авторами, а добавленному последующими читателями. И, наконец, на редакторскую правку (связанную, по нашему мнению, как с незначительными сокращениями исходного текста «Су лин цина», так и с искусственными, дублирующими друг друга вставками) указывает и почти точная привязка отдельных фрагментов «Су лин цина» к началу или концу листа, — это создает впечатление, что редакторы дошедшего до нашего времени «Су лин цина» стремились начинать каждый новый фрагмент этого письменного памятника с нового разворота листа, для чего искусственно сокращали исходный или добавляли свой текст.

²² О данном сочинении, вошедшем в «Цы и цин», см.: [Robinet, 1984, vol. 2, p. 269].

вы-божества связаны с Тремя Совершенными из Дун-фана (т. е. все с теми же У-ином, Бай-юанем и Хуан-лао-цзюнем), но все же формируют иную систему представлений об этой потаенной области человеческого организма и иной комплекс практических упражнений по ее визуальному освоению, который разительно отличается от методов «Су лин цзина».

Иначе говоря, представления о трех божественных девах из дворца Золотого цветка должны быть отнесены, по нашему мнению, к какому-то варианту «концепции Дун-фана по традиции Ван Бао», в то время как «Су лин цзин» отражает «концепцию Дун-фана по традиции Цзюань-цзы».

«Книга-основа Золотого цветка» также наделяет Дун-фан статусом «дворца» из верхнего Киноварного поля, но формирует иное восприятие божеств Дун-фана, нежели «Су лин цзин». В этом сочинении Три Совершенных считаются сыновьями трех божественных дев, образы которых являются регулярными для сочинений из основного корпуса Шанцинского книжного собрания, соотносимого с Ван Бао и Вэй Хуа-цунь. Эти божественные девы, называемые Сань-су юань-цзюнь, особенно часто появляются на страницах шанцинских сочинений при описании методов «пестования (или «хранения») Женских Единственных» (*Шоу цы и 守雌*—). В конкретных именах этих дев повторяется та же цветовая атрибутика, которая характерна и для мужских божеств Дун-фана.

Первозданная владычица Белой безыскусности (*Бай су юань-цзюнь* 白素元君) — это мать Бай-юаня — Белого изначального [ЦИЦ, с. 5a: 9].

Первозданная владычица Желтой безыскусности (*Хуан су юань-цзюнь* 黄素元君) — это мать Хуан-лао-цзюня 黄老君, Старого владыки из Желтого [ЦИЦ, с. 5a: 10].

Первозданная владычица Пурпурной безыскусности (*Цзы су юань-цзюнь* 紫素元君) — это мать У-ина 無英君, владыки Бесцветного [ЦИЦ, с. 5b: 3; также см.: с. 32a, 6].

Все Три девы Безыскусности являются родными сестрами, их мать — Первозданная владычица Великой безыскусности (*Тай су юань-цзюнь* 太素元君). Все эти божественные девы также могут обозначаться понятием «Женские Единственные» (*цы и 雌*—) — регулярным шанцинским термином, исполь-



Княжич У-ин



Владыка Бай-юань

зуемым для указания на высших небесных божеств, актуализируемых в пространстве антропологического космоса и являющихся носителями мировой стихии *инь*.

Первозданная владычица Великой безыскусности связана с древним китайским божеством Тай-и, Великим Единственным²³. Тай-и вошел и в шанцинский пантеон, где занял одно из самых почетных и важных мест²⁴.

При описании Трех дев Безыскусности «Цы и цзин» впервые в истории даосизма специально оговаривает и значение даосской категории *юань-цзюнь* 元君, которая с середины Шести династий становится регулярным термином даосского текста, где указывает исключительно на женских божеств. Как гласит «Цы и цзин», «те, кого называют *юань-цзюнь*, — это божества-женщины» [ЦИЦ, с. 5а: 4]. Начиная с сочинений из Шанцинского книжного собрания, мы постоянно встречаем выражение *юань-цзюнь* исключительно как титулатуру женских божеств, а позднейшие даосские энциклопедии, истолковывая его значение, постоянно повторяют объяснение из «Цы и цзина»²⁵.

«Концепция Дун-фана по традиции Ван Бао», представленная в «Цы и цзине», под-

²³ Как указывает Б. Л. Рифтин, одно из самых ранних упоминаний о Тай-и относится к IV в. до н. э. «В песне Цюай Юаня... он описывается как небесное божество, держащее в руках длинный меч, ножны которого украшены сверкающим нефритом. На Тай-и подвески из нефрита, мелодично позванивающие на ветру. Древние комментаторы полагают, что в царстве Чу Тай-и выступал как верховное небесное божество, связанное с Востоком... По мнению китайского исследователя Сюнь Сяо-е, Тай-и почитался чувствами как бог войны, дарующий победу» [Рифтин, 1990, с. 513].

²⁴ Одно из важнейших шанцинских сочинений, в котором мы постоянно встречаем указания на Тай-и при описании практических упражнений созерцательного характера, — это «Тай дань инь шу» 太丹隱書 («Потаенная книга Великой киноварии») [ТДИШ].

²⁵ Шанцинские сочинения, по большому счету, закрепляют за выражением *юань-цзюнь* 元君 значение специализированного уважительного обращения. Это еще один дополнительный довод в поддержку ранее выдвинутого нами предположения, что и выражение *лао-цзюнь* 老君 в сочинениях этой традиции — не более чем уважительное обращение, но уже к мужским божествам. Сочетание *лао-цзюнь*, регулярно используемое в письменных памятниках периода Шести династий, по нашим оценкам, никаких явных или даже скрытых аллюзий на Лао-цзы не содержит. Его контекстная связь с полуполюгендарным автором «Дао дэ цзина» фиксируется в сочинениях, созданных в рамках даосских движений китайского юга, не ранее эпохи Тан.



Небесный владыка-повелитель дворца Тай-вэй

робно говорит о Женских Единственных из Дун-фана, а мужских божеств из этого «дворца» — Бай-юаня, У-ина и Хуан-лао-цзюня — упоминает лишь вскользь и только в связи с божественными девами. В данном контексте понятие Дун-фан используется, похоже, как синоним выражению Цзинь-хуа (Золотой цветок). «Цы и цзин» указывает, что Три первозданные владычицы Безыскусности живут во дворце Золотого цветка, который периодически называется и Дун-фаном. Кроме того, дворец Дун-фан, если речь идет о сочинениях традиции Ван Бао, зовется также и Драгоценным дворцом Трех начал и Пяти Старейших (*Сань юань у-лао бао гун* 三元五老寶宮). Однако местоположение этого дворца, по сравнению с Дун-фаном «Су лин цзина», меняется. Если в «Су лин цзине» Дун-фан расположен на два вершка вглубь от межбровья, то в «Цы и цзине» дворец Дун-фан, он же дворец Золотого цветка, он же Драгоценный дворец Трех начал и Пяти Старейших, располагается на пять вершков вглубь от межбровья.

«Золотой цветок» — это то место, где пребывают Женские Единственные и [находится] Дун-фан. Если человек повернется на юг, а ты из точки между бровями направишься прямо на север и внутрь углубишься, то на глубине одного вершка будет [дворец] Мин-тан, на глубине двух вершков — Дун-фан, трех — Дань-тянь, четырех — Лю-чжу, [на глубине же] пяти вершков будет Золотой цветок — дворец Женских Единственных Дун-фан. Он также зовется Драгоценным дворцом Трех начал и Пяти Старейших [ЦИЦ, с. 33b: 3—6, комментарий]²⁶.

²⁶ ЦИЦ, с. 33b: 3—6, комментарий: 金華雌一洞房所在也。使人面南向。從兩眉間直。北却入深一寸為明堂宮。二寸為洞房。三寸為丹田。四寸為流珠。五寸為金華雌一洞房宮。或曰三元五老寶宮。Обратим внимание, что процитированный фрагмент относится к комментаторскому пласту «Цы и цзина», на что указывает форма его текста — данный фрагмент, как и другие глоссы, выделен графически — высота столбцов



衣 衣 兒 華 中 丁 魂 魂 存
衣 黃 衣 衣 衣 衣 衣 衣 衣
衣 老 如 赤 正 對 黃 老
衣 魂 嬰 纁 坐 赤 老 君

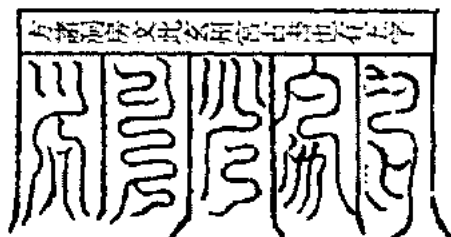


Схема визуализации божеств Дун-фана

Это и есть один из вариантов концепции Дун-фана по традиции Ван Бао. Концепция же Дун-фана по традиции Цзюань-цзы отражена совсем в другом источнике. Ранним даосским сочинением, которое было известно в период Шести династий и которое посвящено трем мужским божествам Дун-фана — Бай-юаню, У-ину и Хуан-лао-цзюню из потаенной Комнаты-пещеры, является работа, дошедшая до нашего времени под названием «Дун фан нэй цзин чжу» 洞房內經註 («Книга-основа о том, что внутри Дун-фана [находится], с комментариями») [ЯГ 133; ДЦ 59], или просто «Дун фан цзин»²⁷. Тот же текст, но без комментария, представлен и как часть «Цы и цзина» («Книги-основы Женских Единственных») [ЦИЦ, с. 24b: 4—26b: 10], причем часть самостоятельная, имеющая отдельный заголовок — «Книга-основа и методы Великой киноари о том, как первым входить в Дун-фан, [по традиции] Старого владыки Центрального желтого» (Чжун-ян хуан-лао-цзюнь да дань сянь цзинь дун фан нэй цзин фа 中央黃老君大丹先進洞房內經法).

Основной текст «Дун фан цзина», или «Книги-основы [о дворце] Дун-фан», — удивительный по красоте и поэтической силе гимн в честь Бай-юаня, У-ина и Хуан-лао-цзюня. В данном сочинении, написанном рифмованными, как правило, четырехсложными строфами, описаны три божества Дун-фана, их дворец, а также кратко упомянуты даосские методы, ведущие к постижению высшего учения об этом потаенном месте антропологического космоса.

Реальное существование отдельного и весьма древнего сочинения, посвященного Дун-фану, еще раз подчеркивает особую значимость для ранней даосской религиозной традиции представлений о божествах, связанных с этим «дворцом».

Даосские источники указывают, что отдельная «Книга-основа [о дворце] Дун-фан» была известна еще до появления Шанцинского книжного собрания. Согласно И. Робине, Тао Хун-цзин утверждал, что «Дун фан цзин» существовал в автографе Цзи Кана (223—262) [Robinet, 1984, vol. 2, p. 277]²⁸.

комментаторского текста составляет 16 иероглифических знаков, в то время как высота столбцов основного текста памятника — 17 иероглифов.

²⁷ Единственное на европейских языках текстологическое описание «Дун фан цзина» принадлежит Изабель Робине [Robinet, vol. 2, p. 277—281].

²⁸ Наш собственный анализ «Чжэнь гао» не позволяет однозначно подтвердить связь «Дун фан цзина» с Цзи Каном. С другой стороны, в «Чжэнь гао» действительно

Сохранившиеся списки «Дун фан цзина» полностью согласуются с «Сун цзином» и позволяют дополнить его краткий фрагмент об этой удивительной Комнате-пещере, которую даосский подвижник должен был «увидеть» в центральной области собственного головного мозга.

10.3. Даосский письменный памятник «Дун фан цзин»

«Дун фан цзин», представленный как отдельное сочинение из Даосского канона [ЯГ 133], включает большое предисловие на четырех с половиной листах и основной текст, занимающий шесть полных листов и пять строк на седьмом. Тем не менее это очень короткое сочинение, большую часть которого занимает текст комментатора. Глоссы превышают объем комментируемых фрагментов в три-пять раз и даже более. Комментарий выделен графически.

Изабель Робине считает, что предисловие появилось не позже конца VI в. [Robinet, 1984, vol. 2, p. 279]. Между тем данное предисловие повторяет некоторые фрагменты из «Внутреннего жизнеописания Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань* 紫陽真人內傳) [ЯГ 303; ДЦ 152], которое, в свою очередь, датируется совершенно точно — не позже 399 г. [ЦЯЧЖ, с. 14b: 3—4]²⁹. Кроме того, автором предисловия назван все тот же Совершенный Пурпурного света, т. е. подвижник, известный в движении Шанцин под именем Цзы-ян чжэнь-жэнь [ЦЯЧЖ, 1: 1a: 2]. Эти данные, по нашему мнению, указывают, что проблема датировки предисловия отнюдь не решена и вопрос требует дальнейшего изучения. По меньшей мере уже сейчас можно утверждать, что текст предисловия в некоторых частях восходит, по меньшей мере, к концу IV в.

Основной текст «Дун фан цзина» написан ритмическим четырехсложным размером, характерным для поэтических фрагментов — заклинаний и молитв из ранних сочинений традиции Шанцин. Некоторые фразы основного текста памятника также идентичны фрагментам из «Внутреннего жизнеописания Совершенного Пурпурного света» (*Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань*), на что впервые обратила внимание И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 278]. Лексический состав памятника достаточно прозрачен и соответствует, по нашим оценкам, основному тезаурусу сочинений из Шанцинского книжного собрания.

Глоссы комментатора довольно обстоятельно и достаточно четко объясняют выражения из текста памятника. В объяснениях используется очень характерная для ранних сочинений Шанцин лексика и терминология, что также позволяет, в случае надобности, обратиться к иным источникам Шанцин за дополнительными разъяснениями того или иного понятия.

Завершает сочинение описанием упражнения, в ходе которого даос должен был представить себе, что из дыхания-*ци* пяти пространственных направ-

неоднократно говорится о том, что «Дун фан цзин» был известен еще до второй половины IV в., т. е. до появления основных сочинений из Шанцинского книжного собрания. Краткую справку о Ци Кане см. в: [Китайская философия, 1994, с. 407].

²⁹ «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» — одно из многих сочинений раннего организованного даосского движения, которое имеет совершенно точную хронологическую привязку. В тексте памятника сохранился колофон, в котором указана дата создания сохранившегося списка этого сочинения — 399 г. [ЦЯЧЖ, изд. 1: 14b: 3—4].

лений возникают чудесные животные — охранители сторон света. Возникнув из этой чудесной облачной дымки — дыхания пяти пределов Земли, они приближаются и окружают даосского подвижника, образуя вокруг него особое, чистое, защищенное пространство. Затем следуют тексты двух гимнов с указанием, что один из них следует возносить небесам по утрам, а другой — по вечерам [ДФЦ, цз. 1: 6а: 9—6b: 9], а также кратко излагаются стандартные правила рецитации «Дун фан цзина» [ДФЦ, цз. 1: 6b: 10—7а: 2]. Завершается сочинение колофоном, указывающим источник, из которого взяты гимны [ДФЦ, цз. 1: 7а: 3—4].

В предисловии имеется одно интересное утверждение, указывающее на генетические истоки этой даосской традиции. Оно носит интригующий характер и в эксплицитном виде в других даосских письменных памятниках III—VI вв. нам не встречалось, хотя косвенные указания того же рода в сочинениях из Шандинского книжного собрания найти можно. В предисловии сказано, что Су Линь, с которым связано распространение метода Дун-фан, не является китайцем по происхождению — он прибыл в Китай из другой страны [ДФЦ, 0: 3а: 7]³⁰.

Данное сочинение, а также источники, восходящие к нему, указывают на место метода Дун-фан в системе даосского совершенствования. Считается, что в традиции, идущей от Цзюань-цзы и Су Линя, было три основных метода совершенствования — Сань-и (Три Единственных), Дун-фан (Комната-пещера) и Сюань-дань (Сокровенная киноварь) [ЦЯЧЖ, цз. 1: 13b: 10]. Эти методы составляли иерархическую структуру, что подтверждают различные даосские источники. «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света», например, говорит, что «если выполнять [упражнения по методу] Сань-и, тогда станешь земным *сянем*, если выполнять [упражнения по методу] Дун-фан, тогда станешь Совершенным, а если выполнять [упражнения по методу] Сюань-дань, тогда вознесешься в [небесный] дворец Тай-вэй» [ЦЯЧЖ, с. 14а: 9]³¹. Такую же иерархию, причем в абсолютно тех же выражениях, выстраивает и автор жизнеописания Су Линя [ЮЦЦЦ, цз. 104: 3b: 6].

Таким образом, метод Сань-и провозглашается самым низшим в иерархии путей приобщения к Дао-Пути, поскольку он позволяет стать лишь земным *сянем*. Метод Дун-фана — это средний путь, он позволяет стать не простым *сянем*, а Совершенным. Высшая же ступень Дао-Пути — это метод Сюань-дань, который обещает вознесение в самые высшие небесные сферы — во дворец Тай-вэй. Тай-вэй — это место, где пребывает высший повелитель Августейших небес (*хуан тянь* 皇天), видимо — высшее небесное божество, почитавшееся последователями «традиции Цзюань-цзы». Комментатор «Дун фан цзина» так говорит об этих небесах:

Киноварная небесность Великой Сокровенности — это дворец Небесного повелителя. Он зовется также дворцом Тай-вэй — Великого мельчайшего, еще его называют Цзы-гун, Пурпурный дворец, или же Дань-тай, Киноварная башня,

³⁰ ДФЦ, цз. 0: 3а: 7: 蘇子玄者外國人也。《Су [Линь, по второму имени] Цзы-сюань, уроженец царства, находящегося за пределами [Китая]». Из различных списков жизнеописания Су Линя точно известно его второе имя — Цзы-сюань [ЦЯЧЖ, цз. 1: 2b: 5; ЧЛВЕТ, цз. 1: 11b: 2; УШБЯ, цз. 84: 12b: 3], что подтверждает — цитируемый фрагмент говорит именно о Су Лине.

³¹ ЦЯЧЖ, цз. 1: 14а: 9: 守三一得爲地仙。守洞房得爲真人。守玄丹升太微宮也。

или же Лин-гун, дворец Небесного духа. В этом месте живет высший повелитель Августейших небес [ДФЦ, цз. 1: 1а: 6—7]³².

Метод Дун-фана, таким образом, позволяет получить ранг Совершенно-го, т. е. стать *сянем* и жить на небесах в тех сферах и дворцах, которые считались у даосов чудесными, выпшними местами.

Однако текст самого «Дун фан цзина» несколько уточняет это утверждение из жизнеописания Чжоу Цзы-яна. Дун-фан связан с тремя божествами, причем они не только названы по своему основному имени, но также определяются как «левый», «правый» и «центральный». Даосская иерархия божеств очень точно повторяет стратификацию чиновничьего аппарата китайской империи. Два чиновника, имеющие одинаковый титул, но разные определения к нему («левый» или «правый»), всегда составляли иерархию. То же самое происходит с даосскими божествами. Среди нескольких божеств, привязанных к одинаковому объекту антропологического космоса — своеобразному присутственному месту небесных чиновников, левый всегда будет главнее правого. В данном случае мы не просто умозрительно переносим данные из социальной истории Китая на структуру даосской персонологии небожителей, а используем объяснения ученого даоса. Тао Хун-цзин, например, специально разъяснял эту проблему, указывая, что если речь идет о «левом» и «правом» небожителе, то главным из них будет «левый»; а вот если, продолжал он, кроме них есть еще и «центральный», тогда главным будет «центральный», за ним по рангу следует «левый», а завершает иерархию «правый» [ДЧИЦ, цз. 1: 7b: 7—8]³³.

Поскольку три божества Дун-фана образуют иерархическую структуру, постольку и подвижничество даоса определяется уровнем постижения Дао-Пути каждым из этих трех духов-божеств.

Высшая награда, согласно «Дун фан цзину», уготовлена тем подвижникам, которые в равной мере постигнут учение всех трех божеств из Дун-фана. Они, как гласит текст, «среди бела дня поднимутся во [дворец] Чэнь» (*бай жи дэн чэнь* 白日登晨) [ДФЦ, цз. 1: 5а: 7].

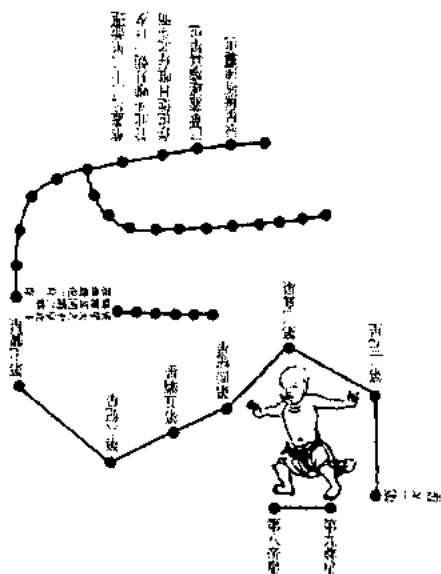


Схема астральных странствий

³² ДФЦ, цз. 1: 1а: 6—7: 太玄丹靈天帝之宮. 一名太微. 一名紫宮. 一名丹臺. 一名靈宮. 皇天上帝之所居也.

³³ ДЧИЦ, цз. 1: 7b: 7—8: 夫頭中九宮之位有二神. 則左神爲上. 乃次右. 有〈二〉〔三〕神者. 中爲上. 次左. 次右. «Если в Девяти дворцах, что в голове находятся, положено быть двум божествам, тогда тот, что слева, является старшим, а следующий за ним — тот, что справа. Если есть три божества, тогда старшим является тот, что в центре, за ним следует тот, кто слева, а затем — тот, кто справа». (Исправление *эр* 二 на *сань* 三 принадлежит мне. — С. Ф.)

Попутно заметим, что в последней фразе мы снова сталкиваемся с особенностями даосской технической терминологии. Слово *чэнь* буквально значит 'рассвет', и если фразу понимать буквально, то она будет звучать как «среди бела дня подняться на Рассвет». Сохраняя где-то на периферии своего семантического поля это значение, слово *чэнь* в данном контексте реализует иные свои смыслы, на что указывает комментарий к «Дун фан цзину» — небеса Тай-вэй, оказывается, это комплекс, состоящий из пяти небесных дворцов, один из которых носит название «Рассвет», или «Рассветный дворец» [ДФЦ, цз. 1: 5а: 8]. Данное объяснение, кстати, довольно логично увязано с контекстами и других даосских сочинений периода Шести династий, в которых мы встречаем понятие *чэнь* в его техническом, т. е. специальном значении.

Во-первых, если жизнеописание Совершенного Пурпурного света утверждает, что метод Дун-фана позволяет подняться на Тай-вэй, а Чэнь — это часть дворцового комплекса Тай-вэй, тогда и фраза «Дун фан цзина», обещающая вознесение на Чэнь, нисколько не противоречит фрагменту из жизнеописания Чжоу Цзы-яна. Во-вторых, комментарий к «Дун фан цзину» говорит о пяти дворцах на Тай-вэй, что полностью соответствует традиционному китайскому делению пространства на пять сегментов, а пространственная ориентация, как мы уже заметили, играет в даосском тексте достаточно важную роль. Кроме того, при структурировании небосвода традиционная китайская наука также выделяла пять секторов — четыре сектора по числу основных пространственных направлений, к которым добавлялся еще один, центральный. Это важно отметить еще и потому, что у выражения «подняться на Тай-вэй» есть явная «астрономическая составляющая».

Видимо, подняться на Тай-вэй по каким-то причинам уготовано было не многим, а потому основной текст памятника особенно подчеркивает иной метод — комплекс упражнений, связанных с У-ином. Путь, к которому ведет постижение учения У-ина, дарует ранг высшего небожителя, Совершенного человека, в то время как учение Бай-юаня превращает даосского подвижника, как утверждает «Дун фан цзин», всего лишь в рядового небожителя — в обычного *сяня*. Эту же идею разъясняет и комментатор:

Если сможешь представить себе У-ина и явишься к нему на аудиенцию, тогда получишь наставления для высших Совершенных — «Книгу-основу [из] Большой пещеры». Это и есть Дао-Путь Совершенных (*чжэнь дао* 真道). [Овладеешь умением] являться на встречу к владыке Бай-юаню — значит, Дао-Путь *сяней* (*сянь дао* 仙道) до конца пройден! [Учение] владыки У-ина — это [методы, обучающие тому, как стать] Совершенным в Изначальном или Пурпурном [небесном дворце], а [учение] владыки Бай-юаня — это Дао-Путь, возносящий в *сяни* [ДФЦ, цз. 1: 3b: 10—4а: 2]³⁴.

³⁴ ДФЦ, цз. 1: 3b: 10—4а: 2, комментарий: 若能存見無英。則得上真訣。大洞真經是也。此則真道也。見白元君。仙道畢矣。無英君元紫真也。白元君上仙道也。 Глагол *цзянь* 見 в рассматриваемых источниках имеет значение, стандартное для него в письменных памятниках на классическом вэньяне: 'являться на аудиенцию', 'встречаться на официальном приеме'. У нас, кстати, есть и конкретные описания таких «встреч». Хотя даосский подвижник и воссоздает их лишь «силой своего сердца», однако он действительно видит самого себя в визуальном мире — и как он является на прием к У-ину, и как выполняет все необходимые церемонии при приближении к этому божеству. Одно из характерных описаний «аудиенции у У-ина», происходящей в ходе выполнения созерцательных упражнений по методу Дун-фан, сохранилось, на-

Чтобы эта иерархия была более зримой, стоит вспомнить следующие терминологические особенности сочинений из Шандинского книжного собрания:

— в данных источниках понятия *чжэнь* 真 и *сянь* 仙 указывают на обитателей Иного мира, находящихся в иерархической соотнесенности друг с другом, — категория Совершенные люди (*чжэнь-жэнь*) всегда указывает на позицию, значительно более высокую по сравнению с положением обычных *сяней*;

— категория *сянь*, используемая без каких-либо определений, указывает на тех представителей Иного мира, которые живут на земле (точнее, в особых небесах, параллельных миру обычных людей; в даосской космографии периода Шести династий земля и даже подземный мир — это тоже небесные сферы, но нижнего уровня);

— определения «пурпурный» (*цзы* 紫) и «изначальный» (*юань* 元) в даосском тексте периода Шести династий являются классическими указаниями на небесные сферы и всегда соотносятся с высшим уровнем троичного мироздания.

Учитывая все это, мы без труда заметим, что «Дун фан цзин» соотносит учение У-ина с Дао-Путем обитателей вышних райских небес, а учение Бай-юаня — с Дао-Путем обитателей райских мест на земле.

В еще большей степени иерархию методов, связанных с «дворцом» Дун-фан, подчеркивает «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света», которое подтверждает указанные выше терминологические особенности шандинского текста:

Являться на встречу к владыке Бай-юаню — это методы *сяней* низшего разряда, [те, кто их узнает], смогут жить три тысячи лет. А вот если явишься на аудиенцию к владыке У-ину, тогда да, — значит, ты уже Совершенный! И жить тебе — десять тысяч лет [ЦЯЧЖ, цз. 1: 9а: 6—8]³⁵.

О последнем же из этой троицы — Старом владыке из Желтого, или Хуан-лао-цзюне, мы практически ничего не найдем в данном памятнике. «Дун фан цзин» говорит прежде всего об У-ине. Создается впечатление, что именно это божество является главным для методов Дун-фана. Вторым по значению является Бай-юань. Что касается Хуан-лао-цзюня, то о нем это сочинение вообще не сообщает никаких конкретных данных. При этом нельзя сказать, что «Дун фан цзин» игнорирует это божество. Текст сочинения постоянно указывает на Хуан-лао-цзюня. Он присутствует в «Дун фан цзине», но не как объект описания, а скорее как наблюдатель, глазами которого описаны сцены небесных райских чертогов. Хуан-лао-цзюнь присутствует и в описаниях практических упражнений, но никаких хвалебных од в его честь даос не произносит и никаких подробных сведений о его одеянии или именах, как это сделано в отношении У-ина и Бай-юаня, сочинение не сообщает. Что это означает и о чем это свидетельствует? На этот вопрос, думается, должны ответить те наши молодые коллеги, которые посвятят себя изучению даосских письменных памятников, знакомящих с методами даосского самосовершенствования из потаенной Комнаты-пещеры.

пример, во «Внутреннем жизнеописании Совершенного Пурпурного света» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 10b—11b].

³⁵ ЦЯЧЖ, цз. 1: 9а: 6—8: 見白元君。下仙之事也。可壽三千年。若見无英君。乃爲真也。可壽一萬年。

Глава XI

ТРИ ЕДИНСТВЕННЫХ

11.1. Дворец Киноварного поля

Следующий «дворец» головного мозга — Дань-тянь, дворец Киноварного поля. В «Су лин цзин» это, похоже, и есть собственно Киноварное поле, о котором так часто говорят даосские источники. Дворец Дань-тянь расположен на глубине трех вершков от межбровья. В этом месте, как указывает «Су лин цзин», живут Совершенный Единственный из Верхнего начала (*Шан юань чжэнь-и* 上元真一) и два его министра-помощника [СЛЦ, с. 15а: 4—5]. Как указывает «Су лин цзин»:

Во [дворце] Киноварного поля пребывает владыка-повелитель — Совершенный Единственный из Верхнего начала (*Шан юань чжэнь-и ди-цзюнь* 上元真一帝君) и его министры. Объединившись, эти три владыки вместе правят во дворце Киноварного поля¹. Это и есть Дао-Путь о том, как «хранить» Совершенных Единственных из Трех начал. Это — та главнейшая дорога, которую проходят [страждущие ранга] земных Совершенных. Это — основа [учения о том, как] в пустоте седлать [небесные] колесницы, драконами запряженные [СЛЦ, с. 15а: 4—6]².

Строго говоря, «Су лин цзин» не дает последовательного описания и тщательного объяснения вида, функций и особенностей божеств из этого «дворца», как это было во фрагменте о Мин-тане или будет представлено далее в части, посвященной «дворцу» Сокровенной киновари — Сюань-дань. Основной текст небольшого фрагмента о «дворце» Дань-тянь — это абстрактные и

¹ Очень похоже, что в данную фразу вкралась ошибка, и выражение *сань жэнь* 三人 следует читать как *эр жэнь* 二人. В списке этого же текста, представленном в «Юнь цзи цзи цян», читаем: «Во дворце Киноварного поля Глиняного шарика слева находится Младенец из Верхнего начала (*Шан юань чи-цзы* 上元赤子). Его имя — Сюань-нин-тянь (Сокровенный-Скрепляющий-Небо). Его второе имя — Сань-юань-сянь (Учитель-Трех-Начал). Справа [в том же дворце] находится владыка — императорский министр. Он зовется Чжао-лэ-цзин, по второму имени — Чжун-сюань-шэн (Второй-Ученик-Сокровенного). Эти двое вместе правят во дворце Глиняного шарика» [ЮЦЦЦ, цз. 43: 18b: 6—7]. Иначе говоря, тот же фрагмент, но дошедший до нас в ином издании, говорит лишь о двух обитателях «дворца» Киноварного поля, причем совершенно точно называет их имена, что исключает возможность неправильного прочтения.

² СЛЦ, с. 15а: 4—6: 丹田中。有上元真一帝君。帝君之卿。合三人。共治丹天宮。守三元真一之道是也。此地真之要路。控乘龍車之經也。

теоретические рассуждения, что позволяет воспринимать его либо как истолкование, либо как автокомментарий на первые строки, которые вводят тему божеств этой области головного мозга.

Неизвестный автор не поясняет характер и особенности божества из Дань-тяня, а рассуждает о сходстве и различии двух разрядов Совершенных — земных и небесных. Хотя такие теоретизирования, на первый взгляд, никак не связаны с «дворцом» Дань-тянь, однако, похоже, это всего лишь своеобразная апологетика данного метода. Метод Дань-тянь — это, как вначале указывает «Су лин цзин», путь подвижничества земных Совершенных [СЛЦ, с. 15а: 5—6]. В заключительных же строках данного фрагмента автор приходит к выводу, что путь этот ничем не хуже тех практических искусств, которые позволяют войти в сонм небесных Совершенных.

Среди небесных Совершенных много чинов и рангов... Земные же Совершенные избегают, уклоняются от [получения] чинов и рангов... Тем не менее, хотя небесные и земные Совершенные и отличаются друг от друга, но, по сути, совсем уж незначительно, поскольку и те и другие — все Совершенные [СЛЦ, с. 15а: 6—10]³.



Верхний Единственный

Вместе с тем источник подспудно указывает, почему в данном фрагменте полностью отсутствуют какие-либо конкретные описания «дворца» Дань-тянь, логически необходимые в данном месте памятника. «Су лин цзин» указывает, что практический путь постижения тайн «дворца» Дань-тянь носит и другое название — «Дао-метод хранения Совершенных Единственных [из] Трех начал» (Шоу сань юань чжэнь-и чжи дао 守三元真一之道). Однако, как следует из другого фрагмента «Су лин цзина», это всего лишь другое обозначение комплекса Сань-и三一 (Три Единственных), т. е. системы упражнений, в ходе которых даос создает визуальные образы божеств Трех Киноварных полей [СЛЦ, с. 16а: 6; с. 40б: 1—3]. Описание же комплекса Сань-и представлено в другом сочинении из «Су лин цзина», что, как нам кажется, и объясняет отсутствие каких-либо пространственных разъяснений по его выполнению в данном месте памятника. Изабель Робине также приходит к выводу, что упражнения,

³ СЛЦ, с. 15а: 6—10: 天真多官位... 地真人隱遁於官位... 至於天真地真。雖差階小異。具一真矣。

связанные с дворцом Дань-тянь, входят в комплексный метод, который обычно называется Шоу-и [Robinet, 1993, p. 123]⁴.

Таким образом, мы можем заключить, что с третьим дворцом головного мозга, называемым Дань-тянь, связан важнейший даосский метод совершенствования, известный по сочинениям из Шанцинского книжного собрания как Сань-и. Полное же его название — «метод хранения Совершенных Единственных Трех начал», или — «...из Трех начал» (*Сань юань чжэнь-и* 三元真一), другое его обозначение — «метод Трех Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша» (*У-доу сань-и* 五斗三一). Учение о Девяти дворцах головного мозга называет его методом Дань-тянь.



Даос, удостоившийся чести лицезреть Трех Единственных

Этому комплексу упражнений посвящено пятое сочинение из «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 27а: 6—41b: 4]. Описание практических упражнений выделено в данном сочинении в отдельный раздел, имеющий самостоятельный подзаголовок (*Шоу-и чжи фа* 守一之法 'Метод хранения Единственных') [СЛЦ, с. 37а: 8—40b: 4].

Помимо «Су лин цзина», упражнения того же рода представлены и в других даосских письменных памятниках, например, в «Юнь цзи ци цян» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках») [ЮЦЦ, цз. 49: 11а—до конца]; «Цзинь цюэ ди-цзюнь сань юань чжэнь-и цзин» 金闕帝君三元真一經 («Книга-основа о Совершенных Единственных [из] Трех начал, [по традиции] владыки-повелителя Золотых врат») [ЯГ 253; ДЦ 120]; «Шан цин мин тан сюань дань чжэнь цзин» 上清明堂玄丹真經 («Совершенная книга-основа о Пресветлом зале и [дворце] Сокровенной киновари, [по традиции] Шанцин») [ЯГ 1370; СТ 1381; ДЦ 1043].

⁴ Шоу-и (букв.: 'хранить Единственных', 守一) и Сань-и (Три Единственных, 三一) в даосских сочинениях, восходящих к «Су лин цзину», нередко обозначают один и тот же практический метод совершенствования, связанный с визуальным «освоением» Трех Киноварных полей собственного тела и божеств, пребывающих в них. При этом, однако, в соответствующих контекстах шанцинских сочинений Шоу-и может указывать и на другие комплексы упражнений по визуальному освоению собственного «внутреннего ландшафта».

11.2. Три Единственных — божества Киноварных полей

Дань-тянь в системе даосских представлений о «внутреннем ландшафте» человека — это третий потаенный «дворец» головного мозга. В нем живет божество, одно из имен которого Ни-вань, отчего и весь этот «дворец» также стали называть Ни-вань-гун (дворец Глиняного шарика или дворец Грязевой облатки). С другой стороны, как подчеркивает «Су лин цзин», дворец Дань-тянь — это высший из трех управляющих центров человеческого организма, верхнее Киноварное поле (*шан Дань-тянь* 上丹田). В средней части тела ему соответствует Цзян-гун 絳宮, Вишневый дворец, локализуемый в центре сердца, а в нижней — нижнее Киноварное поле (*ся Дань-тянь* 下丹田). Эти три области зовутся Тремя Киноварными полями (*сань Дань-тянь* 三丹田), в каждом из них пребывают высшие божества — Совершенные. За божествами Киноварных полей также закреплен титул Единственные (*и* —) или Совершенные Единственные (*чжэнь-и* 真一).

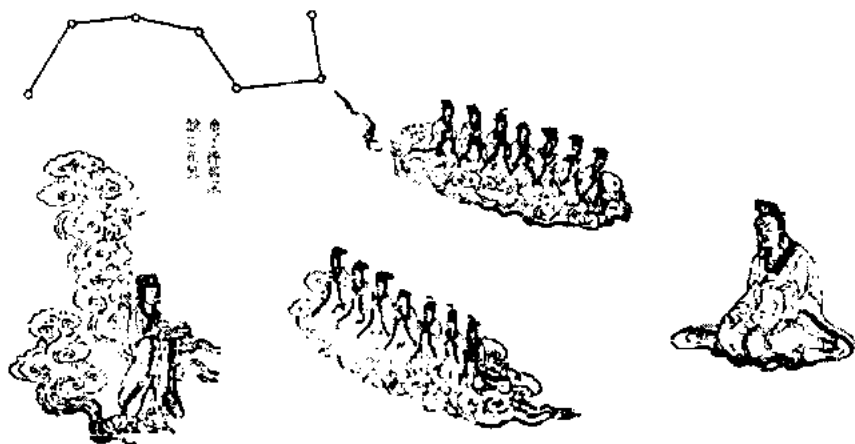


Схема визуализации Трех Единственных в день начала осени

Метод Дань-тянь предполагает создание визуальных образов всех Трех Киноварных полей и их божеств. Поскольку первейшим в этом ряду является верхнее Киноварное поле и его владыка из дворца Дань-тянь, постольку и весь этот комплекс упражнений в концепции Девяти дворцов называется методом Дань-тянь. Кроме того, *Дань-тянь* 丹田 буквально и означает «Киноварное поле», что, похоже, также определило название данного метода. Хотя этот метод и связан с концепцией Девяти дворцов, но при его выполнении значение имеют не все девять таинственных «палат» головного мозга, а лишь одна из них, называемая Дань-тянь. Кроме того, его выполнение сопровождается визуальным освоением и тех областей потаенной топографии человеческого организма, которые соотносятся не с головным мозгом, а с областью сердца и репродуктивных органов.

С этими управляющими центрами человеческого организма, которые даосские источники именуют Киноварными полями, и связана группа божеств, называемая Три Единственных:



Даос визуализирует помощников
Трех Единственных

Поскольку Три Единственных располагаются в антропологическом космосе по его вертикальной оси и строго привязаны к верхней, средней или нижней его части, постольку за ними закрепились и сокращенные обозначения с помощью локативов — слов, уточняющих пространственное (или, иногда, временное) положение — Верхний Единственный, Средний Единственный и Нижний Единственный.

Метод «Су лин цзина» предполагал, что даос должен представить каждого из Трех Единственных в своем дворце, находящемся в соответствующем Киноварном поле. Верхний Единственный должен пребывать в верхнем Киноварном поле, которое также зовется дворцом Ни-вань 泥丸宮, или дворцом Глиняного шарика⁵ (вариант перевода — Грязевой облатки). Резиденцией

Три Единственных — это начало начал Небесного духа тебя самого, это корень жизни духов-божеств, [что внутри тебя пребывают]. Они — что горный родник для соков и влаги [твоего организма], они — как покой нефритовые для чистейших янских душ ... [Благодаря им] каждый из тысячи тысяч волосков [на теле] вырастает, [благодаря им] тысячи пор [организма] дышать начинают, [благодаря им твоя] добродетель Небо и Землю наполняет, [а ты], в хаотичное погружаясь, с Великим Сокровенным соединяешься... [СЛЦ, с. 13а: 5—9; также см.: ЮЦЦ, II, из. 50: 349а]⁵.

Три Единственных — это божества Трех Киноварных полей. В верхнем находится Совершенный Единственный из Верхнего начала (*Шан юань чжэнь-и* 上元真一). Владыка среднего Киноварного поля зовется Совершенным Единственным из Среднего начала (*Чжун юань чжэнь-и* 中元真一), а владыка нижнего Киноварного поля — Совершенным Единственным из Нижнего начала (*Ся юань чжэнь-и* 下元真一). Для правильного выполнения упражнений по их визуализации необходимо точно знать устройство дворцов, находящихся в Киноварных полях. Вот почему «Су лин цзин» подробно разъясняет этот вопрос, научая даоса тому, что он должен увидеть во время своих визуальных странствий по просторам антропологического космоса.

⁵ СЛЦ, с. 13а: 5—10: 夫三一者。乃一身之靈宗。百神之命根。津液之山源。魂精之玉室... 萬毛植立。千孔生煙。德備天地。混同太玄。

⁶ Обратим внимание, что если для «Су лин цзина» Ни-вань — это имя божества, причем без каких-либо оговорок («Ни-вань — это высшее божество остова [твоего] и

Среднего Единственного служит среднее Киноварное поле, находящееся в центре сердца и называемое Вишневым дворцом, или Цзян-гун 絳宮. Нижний Единственный живет в нижнем Киноварном поле (ся Дань-тянь 下丹田), которое располагается чуть ниже пупка и в даосских источниках обычно не имеет специального обозначения. «Су лин цзин», однако, является одним из очень редких исключений, потому что называет этот управляющий центр микрокосма не просто нижним Киноварным полем, но еще и Вратами судьбы (Мин-мэнь 命門). Для ранних даосских религиозных сочинений понятие «Врата судьбы» является достаточно частотным, но оно редко используется для обозначения нижнего Киноварного поля. Даосский текст периода Шести династий не смешивает, как правило, Врата судьбы с нижним Киноварным полем, а лишь размещает их в непосредственной близости друг от друга.

У каждого из Трех Единственных имеется и помощник-министр, который вместе со своим повелителем находится в том же Киноварном поле. В ходе выполнения упражнения необходимо было представить всех этих божеств строго определенным образом, в определенной последовательности и в строго определенном виде. Кроме того, нужно было знать и ту сложную систему имен, которая характерна для каждого из них. Таким образом, система имен-метафор этих божеств, вместе с названиями их атрибутов и свойств, создает устойчивый терминологический ряд, характеризующий каждого из Трех Единственных (см. табл. 9). Именно этот терминологический ряд указывает, что в данном контексте Шоу-и обозначает не мировоззренческую концепцию, а даосский практический метод совершенствования.

Таблица 9

Система свойств и атрибутов Трех Единственных в «Су лин цзин»

Свойства, атрибуты и характеристики	Божества Трех Киноварных полей		
	Верхний Единственный	Средний Единственный	Нижний Единственный
1	2	3	4
Области, в которых они пребывают	Верхнее Киноварное поле (головной мозг)	Среднее Киноварное поле (сердце)	Нижнее Киноварное поле (чуть ниже пупка)
Название их управ — Киноварных полей	Дворец Глиняного шарика — Ни-вань-гун	Вишневый дворец — Цзян-гун	Врата судьбы — Мин-мэнь
Цвет их ци	Пурпурное (цзы)	Красное (чжу)	Белое (бай)
Размер Солнца, которое светит в их «управах»	9 вершков	7 вершков	5 вершков

тела» 泥丸者。驅形之上神 [СЛЦ, с. 13а: 9—10]), то список того же сочинения в даосской энциклопедии начала XI в. демонстрирует нечто иное. Повторяя практически дословно текст «Су лин цзина», он, тем не менее, вносит в него совершенно новое прочтение и воспринимает понятие Ни-вань исключительно как название дворца, а не божества: «Ни-вань — это то место, в котором живет высшее божество [твоего] тела и остова» (泥丸者。形驅上神所居也) [ЮЦЦ, II, из. 50: 349а: 9].

Окончание табл. 9

1	2	3	4
Сила Солнца из их «управ»	Светит на 90 000 ли	Светит на 70 000 ли	Светит на 50 000 ли
Истинное имя	Младенец — Чи-цзы	Совершенный человек — Чжэнь-жэнь	Дитя — Ин-эр
Титул	Небесный повелитель Глиняного шарика — <i>Ни-вань-тянь-ди</i> ; Владыка-повелитель Глиняного шарика — <i>Ни-вань-ди-цзюнь</i>	Изначальный киноварный августейший владыка — <i>Юань-дань-хуан-цзюнь</i> ; Киноварный августейший Вишневого дворца — <i>Цзян-гун-дань-хуан</i>	Изначальный князь Желтого дворика — <i>Хуан-тин-юань-ван</i> ; Нижний Единственный [владыка] Врат судьбы — <i>Мин-мэнь-ся</i> и
Потаенное имя	Сюань-нин-тянь	Шэнь-юнь-чжу	Ши-мин-цзин
Имя	Бо-у-шан	Цзы-нань-дань	Юань-ян-чан
Второе имя	Бо-ши-хуа	Шэн-шан-бо, Ши-юнь-цзюй	Ин-эр-тай, Бо-ши-юань
Атрибуты	Формула-амулет Чудесного тигра, футляр из зеленого нефрита	Планета Марс, формула-амулет Женских Единственных	Планета, «Су лин цзин»
Министр-помощник	Дух-божество зубов, языка и головного мозга	Дух-божество Пяти внутренних органов	Дух-божество иньского стебля, влаги Белой жемчужины, соков и жидкостей организма
Потаенное имя министра-помощника	Чжао-лэ-цзин	Чжун-гуан-цзянь	Фэн-шэнь-бо
Имя министра-помощника	Чжун-сюань-шэн	Сы-хуа-лин	Чэн-гуан-шэн
Атрибуты министров	«Да дун чжэнь цзин»	Лучшая жемчужина	жемчужина Сияющей луны, нефритовый стебель даоса
Области, которые они защищают	Ни-вань (= головной мозг), лицо, глаза, рот, язык, зубы, уши, нос	Сухожилия, кости, Пять внутренних органов, кровь, плоть	Нижняя застава, четыре конечности, почки и жидкости организма, кости и костный мозг, все отверстия, кишки, желудок, мочевой пузырь

Один из ранних комментариев к данному методу содержится в работе Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ», где сказано, что Три Единственных пребывают внутри каждого человека, причем не только у даосов, но даже у самых вульгарных и заурядных людей. Другое дело, замечает Тао Хун-цзин, что если

не упражняться в этом методе, тогда Три Единственных покидают тело, что ведет человека к смерти [ДЧИЦ, цз. 1: 5b: 8—9]⁷.

Три Единственных, как подчеркивает далее Тао Хун-цзин, это «внутренние» божества человека, которые обычно живут внутри «дворцов» и «пещер» человеческого организма [ДЧИЦ, цз. 1: 11a: 1]. Тем не менее он указывает и на существование их «небесной» реплики, уточняя, что при надлежащем совершенствовании в данном методе к даосу спустится с небес Августейший повелитель Трех Единственных. Это божество иного рода — макрокосмического. Августейший повелитель обычно пребывает на небесах Тай-вэй. Результат же встречи с ним очевиден и даже осязаем физически — Августейший повелитель Трех Единственных передаст даосу, как утверждает текст «Дэн чжэнь инь цзюэ», «потаенные» книги из небесных книгохранилищ: «...и ты не только сам увидишь Трех Единственных из тела собственного своего, но еще, говорят, [с небес] спустится и на встречу с тобой явится сам Августейший повелитель Трех Единственных из [дворца] Тай-вэй. Значит же это вот что — что Книгу он тебе передаст» [ДЧИЦ, цз. 1: 2b: 1]⁸. Ту же идею встречаем и в цитате из «Тай дань инь шу», сохранившейся в «У-шан би яо»:

«Когда сможешь хранить Трех Единственных из тела своего, вот тогда Совершенный владыка — Августейший повелитель Трех начал из дворца Тай-вэй, [с небес] спустившись, явится пред тобой, и, лицом к лицу твоему оборотясь, разговор с тобою заведет» [УШБЯ, цз. 91: 4a: 8—10]⁹. Контекст фрагмента дает основание заключить, что эта беседа как раз и будет объяснением Книги, о чем говорит и Тао Хун-цзин в «Дэн чжэнь инь цзюэ».

Тай-вэй в даосском тексте периода Шести династий — это название либо небес, либо небесного дворца или дворцового комплекса, причем каждое из



Элемент шаншинского созерцательного ритуала в честь Младенца

⁷ ДЧИЦ, цз. 1: 5b: 8—9: 凡俗庸猥之人。身中亦皆三一常具。但不能修守者。須其入壽畢便去。去即致死。

⁸ ДЧИЦ, цз. 1: 2b: 1: 非但見己身之三一也。謂太微中三一帝皇之君亦下見之。授子經者亦是也。

⁹ УШБЯ, цз. 91: 4a: 8—10: 既能守身中三一。則太微天中三元帝皇之眞君。而降見於外。亦與子面言也。



Три Единственных спускаются с небес

этих уточнений равнозначно двум другим и в равной мере используется в даосских сочинениях. Принципиально иное — понятие Тай-вэй всегда и однозначно указывает на вышние места на небесах, подняться на которые было возжеленной мечтой даосов III—VI вв.

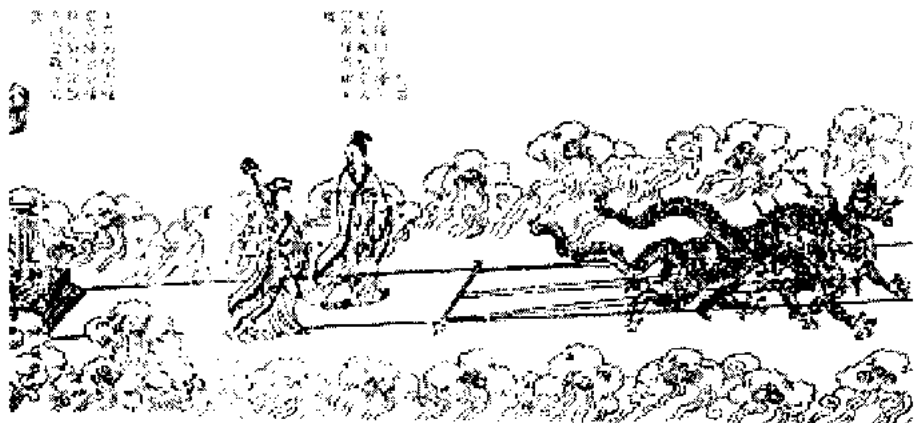
Глосса Тао Хун-цзина, например, уточняет, что на небесах Тай-вэй, которые входят в сферу Высшей чистоты, находится девять дворцов, и в них живут Совершенные владыки [ДЧИЦ, цз. 1: 5b: 1]. Попастъ во дворцы Тай-вэй, как считалось, мог лишь тот, кто обратил себя в беспримерное усердие на стезе высшего Дао-Пути. Даосский текст точно и однозначно называет те методы, которые позволяли взойти на Тай-вэй. Это, прежде всего, методы, которым посвящено главнейшее шандинское сочинение «Да дун чжэнь цзин». В источнике, появившемся не позднее 399 г., например, читаем: «„Да дун чжэнь цзин“ в 39 главах... Днем и ночью без усталости упражняйся в его методах, и если проявишь усердие на протяжении 11 лет, тогда придут [к тебе] облачные колесницы, драконами запряженные, и ты средь бела дня вознесешься на небеса и, ввысь поднявшись, на аудиенцию явишься во дворец Тай-вэй, получишь должность и станешь служить Совершенным [во дворце] Пурпурного света» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 12a: 1—4]¹⁰.

Обратим внимание, что в иерархии шандинских методов упражнения из «Да дун чжэнь цзина» всегда считались наивысшими. Из этого следует, что и попасть во дворцы Тай-вэй уготовлено далеко не всем, а лишь тем, кто занимается высшими даосскими методами, следуя указаниям самых наиважнейших

¹⁰ ЦЯЧЖ, цз. 1: 12a: 1—4: 洞真經三十九篇...晝夜習之。積十一年。遂乘雲駕龍。白日昇天。上詣太微宮。受書爲紫陽真人。

потаенных книг. Прочитированный выше источник подтверждает такое заключение. Перечисляя различные методы и выстраивая их в иерархический ряд, он указывает, что лишь при выполнении самого главного комплекса упражнений, называемого Сюань-дань (Сокровенная киноварь)¹¹, возможно взойти на Тай-вэй:

Тот, кто совершенствуется в методе «хранения» Трех Единственных, может стать земным *сянем*. Тот, кто выполняет метод «хранения» Дун-фана, может стать Совершенным человеком. Тот же, кто выполняет метод «хранения» Сюань-даня, [сможет] вознестись во дворец Тай-вэй [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14а: 8—9]¹².



Вознесение во дворец небесного правителя

Соответственно, и божества на Тай-вэй — это не просто небожители, а наивысшие божества мироздания. Вот почему так привлекательно звучало обещание «Су лин цзина», гласящее, что сам владыка Тай-вэй явится к примерному последователю высшего Дао-Пути, надлежащим образом выполняющему упражнения Сань-и. Такое обещание подразумевало аудиенцию — не даос являлся на небеса, а сам небесный повелитель спускался к даосу, признавая тем самым его заслуги на Дао-Пути. Подобная встреча обычно сулила и некий дар, который Небесный император вручал даосу, — таким бесценным даром в «Су лин цзине» названа Книга.

¹¹ Обратим внимание, что выражение Сюань-дань 玄丹 допускает и другое прочтение — Сокровенная пилюля. В сочинениях из Шанцинского книжного собрания это выражение является очень частотным, но указывает оно не на алхимию вообще, и даже не на «пилюлю» в частности, а предполагает, причем однозначно и определенно, совершенно другое — духовные методы совершенствования, основанные на технике визуального освоения антропологического космоса. Кроме того, в организованных даосских школах китайского юга периода раннего Средневековья Сокровенной киноварью (или Сокровенной пилюлей) называли один из «дворцов» верхнего Киноварного поля, локализуемый в центральной области головного мозга. Иначе говоря, в памятниках организованного даосского движения периода Шести династий выражение Сюань-дань соотносится исключительно с духовным деланием и никакого отношения к операционной алхимии или криптофармакологии не имеет.

¹² ЦЯЧЖ, цз. 1: 14а: 8—9: 守三一得爲地仙。守洞房得爲真人。守玄丹升太微宮也。



Верхний Единственный

как Изначальный князь Желтого дворика (*Хуан-тин чжи юань-ван*) [СЛЦ, с. 27а: 9—10].

Вместе Три Единственных управляют двадцатью четырьмя видами дыхания-*ци*, которое циркулирует в организме человека. Эти 24 вида *ци* порождают в человеке его духовные атрибуты, наделяя его также и духовной субстанцией Земли и Небес — душами *по* и *хунь*. Эти же *ци* формируют и физическое тело человека. Кроме того, «Су лин цзин» подчеркивает космическую природу человека, указывая, что 24 вида *ци*, которые формируют человека как такового, соотносятся с дыханиями-*ци* Двадцати четырех божественных мужей с небес Тай-вэй [СЛЦ, с. 27b: 1—2]. Таким образом, «Су лин цзин» утверждает, что 24 вида *ци* в человеке — это реплики чистого и совершенного *ци* с высших небес мироздания.

Три Единственных также носят в себе совершенное и животворное дыхание-*ци*, с помощью которого можно подняться на высшие небеса универсума. Такое вознесение даосские сочинения обычно описывают через образы «облачных колесниц» (*юнь чэ* 雲車) и «полога из перьев» (*юй гай* 羽蓋), который служит верхом этого чудесного экипажа. Жизнеописание шанцинского подвиж-

Поскольку Киноварные поля маркируют вертикальную ось антропологического космоса, по которой и располагаются три его части, повторяющие мироздание в целом, постольку эти области являются управляющими центрами и соответствующих частей человеческого организма. Верхнее Киноварное поле, локализуемое в области головного мозга, — это важнейшая точка верхней части организма, среднее Киноварное поле, располагаемое в области сердца, является управляющим центром средней части организма. Нижнее же Киноварное поле управляет нижней частью тела, включая конечности.

Верхний Единственный (*Шан* и 上 —) является, как утверждает «Су лин цзин», Небесным повелителем всего тела (*И-шэнь чжи тянь-ди* 一身之天帝). «Су лин цзин», как и многие другие даосские сочинения, называет среднее Киноварное поле Вишневым дворцом, поэтому Средний Единственный (*Чжун* и 中 —) — это Киноварный августейший Вишневого дворца (*Цзянгун чжи дань-хуан*), т. е. владыка сердца и всей средней части тела. Нижнее же Киноварное поле в «Су лин цзине» названо Желтым двориком, по этой причине и Нижний Единственный (*Ся* и 下 —) в «Су лин цзине» обозначен

ника Чжоу Цзы-яна, например, обещает, что когда в совершенстве овладеешь умением видеть в одном из «дворцов» головного мозга трех главных божеств верхнего Киноварного поля, «тогда и явятся к тебе облачные колесницы с пологом из перьев, и значит это, что ты стал Совершенным человеком» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 12b: 6]¹³. В списке одного из ранних шанцинских сочинений, воспроизводимом в «Юнь цзи ци цянь», очень точно указано и назначение этих средств передвижения — они предназначены для препровождения даосского адепта, преуспевшего в высших методах совершенствования, на высшие небеса универсума: «[Если обретешь совершенство в этом методе], тогда ты сможешь править [экипажем] с пологом из перьев, и воссесть [сможешь] в облачную колесницу, и средь бела дня на Небеса вознесешься и, ввысь поднявшись, явишься на аудиенцию [во дворец] Тай-вэй» [ЮЦЦЦ, цз. 50: 11b: 1]¹⁴. Работа Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» подтверждает, что эти представления характерны для даосских источников периода Шести династий, повторяющих ту же терминологию в выдержках из сочинений, относящихся ко второй половине IV в.: «И тогда ты днем взойдешь в облачную колесницу пятицветную, чтобы в Небеса вознестись» [ЧГ, цз. 14: 10a: 8]¹⁵.

«Су лин цзин» не просто упоминает эти чудесные средства передвижения, которые получает усердный последователь высшего Дао-Пути, а уточняет их природу. Оказывается, что колесницы из облаков, которые возносят даоса в небесные вышние сферы, создают Три Единственных из собственного дыхания-ци. Таким образом, Три Единственных — это не только высшие божества антропологического космоса, отвечающие за конкретные области человеческого организма, но еще и своеобразные ипостаси высших небесных божеств, которые взращивают человека как существо духовное, могут превратить его в Совершенного и вознести в чистые небеса мироздания [СЛЦ, с. 27b: 8].

Тем самым «Су лин цзин» подчеркивает важность и значение Трех Единственных — божеств, которые играют принципиальную роль в жизни и судьбе



Средний Единственный

¹³ ЦЯЧЖ, цз. 1: 12b: 6: 雲車羽蓋既來。便成真入。

¹⁴ ЮЦЦЦ, цз. 50: 11b: 1: 於是羽蓋可御。雲車可乘。白日昇天。上造太微。

¹⁵ ЧГ, цз. 14: 10a: 8: 即日乘五色雲車登天。

даосского подвижника. Если даос должным образом будет «хранить» своих «внутренних» Трех Единственных, тогда, утверждает «Су лин цзин», он сможет их увидеть. К тому же, кто сумеет увидеть своих Трех Единственных, явятся среди бела дня тысячи небесных колесниц в окружении бесчисленных всадников-охранителей, которые и вознесут достойного на Небеса, где он явится на аудиенцию к высшим божествам мироздания, что пребывают во дворце Тай-вэй [СЛЦ, с. 28а: 1—4].

11.3. «Су лин цзин» о Киноварных полях

В пятом сочинении из «Су лин цзина», посвященном методу Сань-и, сохранились подробные описания Киноварных полей. Дворец верхнего Киноварного поля, называемый то Дань-тянь, то Ни-вань, «Су лин цзин» изображает следующим образом:

Дворец Глиняного шарика в [верхнем] Киноварном поле что квадрат со сторонами в один вершок. Представляю себе, что пурпурная дымка (*ци*) заполняет все небо; внутри этого пурпурного дыхания-*ци* появляется образ Солнца — круг размером в девять вершков, и сияет, освещая все впереди на девяносто тысяч *ли*. Тело мое становится то больше, то меньше, претерпевая превращения... Младенец из Верхнего начала (*Шан юань чи-цзы*) — он обитает во дворце Глиняного шарика, пребывая под крышей из чаши Северного Ковша¹⁶. Небесный повели-

¹⁶ ...Под крышей из чаши Северного Ковша. — В тексте сказано «...хуа гай чжи ся», букв.: 'под расписной крышей'. Однако в данном случае речь идет, несомненно, о созвездии Большой Медведицы, или Северном Ковше. Из других сочинений той же традиции мы знаем, что в ходе визуализации Трех Единственных непременно создается и мысленный образ Северного Ковша. В близком по содержанию источнике — «Изустные наставления на „Книгу-основу владыки-повелителя Золотых врат о Совершенных Единственных Трех начал с Пяти [звезд Северного] Ковша“» (*Цзинь цюэ ди-цзюнь у-доу сань юань чжэнь-и цзин коу цзюэ* 金闕帝君五斗三元真一經口訣) [ЮЦЦ, II, цз. 49: 346б—347а] — читаем: «...Представляю себе Семь Совершенных и семь звезд Северного Ковша, и что мы все вместе строим летящих гусей возносимся на [звезду] Ян-мин. Я нахожусь в центре. И словно платом венчаю голову семью звездами [Ковша]. Это означает, что „чаша“ [Ковша] покрывает [мою] голову, а [его] „ручка“ обращена вперед от меня...» Китайские иероглифы многозначны. Концовка этого маленького фрагмента (*и куй луй тоу / бяо бин цянь чжи е*) может быть понята и иначе. Иероглиф *куй* означает не только 'чаша' (или вообще 'ковш'), но указывает и на конкретную звезду. Куй — это название первой звезды Большой Медведицы. Иероглиф же *бяо* также имеет значение не только 'рукоять', но и 'звезда Бяо', указывая на последнюю звезду Большой Медведицы. Поэтому фразу можно перевести и так: «Первая звезда Северного Ковша — Куй — покрывает [мою] голову, а последние звезды ручки Ковша — Бяо и Бин — обращены вперед от меня». В любом случае, мы видим, что мысленное покрытие головы адепта звездами Большой Медведицы является вполне реальной ритуальной процедурой. Кроме того, в том же сочинении из «Су лин цзина», но далее, читаем: «...Представлю себе (*цунь*) семь звезд Северного Ковша. Медленно-медленно перемещаю [их] к себе и опускаю вниз точно над своей макушкой, причем так, чтобы [созвездие] было направлено в небо (т. е. вертикально вверх. — С. Ф.). [Потом] „ручку“ Ковша поворачиваю вперед от себя, точно на восток. Звезды Ян-мин и Инь-цзин располагаю позади себя, а звезды Сюань-мин и Чжэнь-жэнь — впереди себя... А затем уже мысленно создаю образ Трех Единственных почтеннейших

тель Глиняного шарика, Верхний Единственный, Младенец — он почтительно именуется Сюань-нин-тянь (Сокровенный-Скрепляющий-Небо), имя же его — Сань-юань-сянь (Учитель-Трех-Начал), второе имя — Бо-у-шан (Высочайший-из-Князей), еще одно имя — Бо-ши-хуа. Его чин — Небесный владыка-повелитель Глиняного шарика. Он правит во дворце Верхнего Единственного. Справа от него находится августейший министр, он восседает лицом к его лицу. Это — утонченный дух зубов, языка и мозга... Августейший министр почтительно именуется Чжао-лэ-цзин, имя же его — Чжун-сюань-шэн (Второй-Сокровенный-Ученик)... Эти двое вместе правят во дворце Глиняного шарика. Оба они обнажены и не имеют никаких одежд. Обликом же они словно младенцы, только что в жизнь вошедшие. Верхний Единственный, Небесный владыка-повелитель, держит в руках «Формулу-амулет Чудесного тигра, [по традиции] Высшей чистоты», уложенную в футляр из зеленого нефрита, а августейший министр держит в руках «Совершенную книгу-основу [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*), уложенную в футляр из пурпурного нефрита. Вместе они восседают, оборотятся лицом вперед или друг к другу... Когда Верхний Единственный пребывает внутри дворца [Глиняного шарика], он закрывает и хранит [в неприступности]... дворец Ни-вань (т. е. мозг. — С. Ф.), лицо, глаза, рот, язык, зубы, уши и нос. Когда же он пребывает вне [моего тела], он устрашает и уничтожает мириады навей Шести небес, [всех] злых и губительных оборотней. Раз в пять дней мои три души яские (*хунь*) и семь душ [моих] иньских (*по*) являются на аудиенцию к Верхнему изначальному повелителю, дабы [наставления] получить в Дао-Пути... [СЛЦ, с. 32а: 3—33а: 2].



Нижний Единственный

Не менее подробно в «Су лин цзине» представлены божества и двух других Киноварных полей — среднего и нижнего. Средний Единственный живет

владык...» [СЛЦ, с. 37а: 9—37b: 3]. Если мы соотнесем указанные названия звезд с китайской схемой Большой Медведицы, тогда станет очевидно, что так расположить звезды возможно лишь тогда, когда как бы накрывают голову чашей Северного Ковша. И наконец, еще в одном источнике той же традиции читаем: «...семь звезд Северного Ковша. „Чаша“ — это крыша (*куй вэй гай*)... Верхний изначальный Младенец обитает там, он находится [под] крышей Ковша (*цзай доу гай*)» [ЯГ 253, ДЦ 120, с. 4b: 5—7]. Данный пассаж подтверждает правильность выбранного перевода и на лексическом уровне.



Визуализация 24 небесных Совершенных

в сердце, которое зовется Вишневым дворцом (Цзян-гун 絳宮) и считается средним из Киноварных полей:

Сердце — это среднее поле киновари, зовется оно Вишневым дворцом Цзян-гун, который раскинулся словно слобода в самом центре сердца. [Вишневый дворец] похож на квадрат, каждая сторона которого длиною в один вершок. [Представляю себе, что] ярко-красное дыхание (ци) заполняет все небо; внутри этого ярко-красного ци появляется образ Солнца диаметром семь вершков и сияет, освещая все впереди на семьдесят тысяч ли; тело же мое претерпевает превращения... Вишневый дворец, дворец Киноварного поля в сердце моем — в нем пребывает Средний Единственный, Изначальный киноварный августейший владыка. Средний Единственный киноварный августейший почитательно именуется Шэнь-юнь-чжу (Дух-Вращающий-Жемчужину). Имя же его — Цзы-нань-дань. Другое имя — Шэн-шан-бо (Жизни-Высший-Князь), еще

одно его имя — Ши-юнь-цзюй. Его чин — Киноварный августейший Вишневого дворца Цзян-гун. Он правит во дворце сердца. Справа от него находится помощник-министр августейшего. Это — утонченный дух Пяти [моих] внутренних органов... Когда он входит в Вишневый дворец [моего тела], то становится Средним государевым помощником-министром. Он почитательно именуется Чжун-гуан-цзянь (Свет-и-Крепость), имя же его — Сы-хуа-лин (Четырежды-Преображенная-Небесная-душа)... Эти двое вместе правят в сердце [моем], в Вишневом дворце Цзян-гун. Оба они обнажены и не имеют никаких одежд. Обликом же они словно младенцы, только что в жизнь вошедшие. Киноварный владыка-государь держит в левой руке планету Марс... В правой же его руке — «Высочайшая формула-амулет Женских Единственных» (Цы и гао-шан фу 雌—高上行) в футляре из белого нефрита. Помощник-министр держит в левой руке жемчужину Сияющей луны, что размером в три вершка ровно. Лучи [ее] ярко сияют и [все] пещеры игрой света и тени озаряют. Оба они сидят, оборотаясь лицом вперед или друг к другу... Когда [Средний Единственный] пребывает внутри [Вишневого дворца Цзян-гун], он закрывает [от тлетворного влияния] и хранит [в неприступности]... мышцы, кости, Пять внутренних органов, кровь и плоть. Когда же он пребывает вне [моего тела], он устрашает и на нет сводит [все] несчастья, что мириадами дурных поветрий вызываются. Он пестует ци [мое], а дух шэнь в лад настраивает и долгие годы [мне] дарует... Раз в семь дней мои три души япские (хуи) и семь душ ийских (по) являются на аудиенцию к Среднему Единственному, Киноварному августейшему владыке, дабы наставления получить... [СЛЦ, с. 33а: 3—34а: 2].

Нижний Единственный пребывает в нижнем Киноварном поле, которое «Су лин цзин» называет Вратами судьбы (Мин-мэнь 命門):

На три вершка ниже пупка находится дворец [нижнего] Киноварного поля, тот, что зовется Вратами судьбы. Там живет Дитя (Ин-эр 嬰兒) из Нижнего на-

чала. [Этот дворец] — квадрат со сторонами в один вершок. [Представляю себе, что] белое дыхание (*ци*) заполняет все до самого неба. Внутри этого белого дыхания появляется образ Солнца диаметром в пять вершков и сияет вовне, освещая все на пятьдесят тысяч ли. [В этой облачной дымке] тело мое превращения претерпевает — смутно колыхается все, неясное-неясное, и мыслям сердца моего ни границ, ни пределов нет... Внутри этого дворца живет Нижний Единственный — [владыка] Врат судьбы, Изначальный князь Желтого дворика (*Хуан-тин юань-ван* 黃庭元王). Дитя из Нижнего начала почтительно именуется Ши-мин-цзин (Начало-Светоносной-Эссенции), прозвище же его — Юань-ян-чан. Еще одно имя — Ин-эр-тай (Еще-не-рожденный-младенец), еще одно имя — Бо-ши-юань. Его чин — Изначальный князь Желтого дворика. Справа от него находится министр-попечитель, пестующий и охраняющий [его]. Это — божество-охранитель иньского стебля (*инь цзин* 陰莖), чистейшего дыхания-*ци* Белой жемчужины (*бай чжу* 白珠), соков и влаги [моего организма]... Чин же его — министр-попечитель. Когда министр-попечитель входит в [тело мое] и живет во дворце [нижнего] Киноварного поля, то носит потаенное имя Гуй-шан-мин (Лучезарность-Вверх-Возвращающая), а прозвище — Гу-ся-сюань (Ложбинная-Нижняя-Сокровенность), еще одно имя его — Фэн-шэнь-бо, еще одно — Чэн-гуан-шэн. Нижний Единственный и его министр-попечитель вместе управляют во дворце Нижнего начала — в [нижнем] Киноварном поле. Оба они — голыши без одежд, а обликом — что младенцы, только что в жизнь вошедшие [СЛЦ, с. 34а: 3—34b: 3]¹⁷.

11.4. Функции божеств Киноварных полей

«Су лин цзин», говоря о Трех Единственных, настойчиво повторяет тему параллельности антропологического космоса и мироздания. На этот параллелизм указывают и многочисленные имена владык Киноварных полей, и специальные оговорки по тексту сочинения, и даже обещания наград, которые ждут прилежного даоса, следующего по этому Дао-Пути. Одно из таких обещаний особенно примечательно, поскольку прямо указывает, как нам представляется, цель данного метода — обретение единства с высшими силами мироздания:

Когда сможешь хранить Трех Единственных, что в теле твоём пребывают, тогда спустятся [к тебе] совершенные владыки — Августейшие повелители Трех начал (*Сань юань ди-хуан* 三元帝皇) с небес Тай-вэй. И ты увидишь [их] вовне

¹⁷ Этот же текст повторяется в отдельном сочинении из Даосского канона — в «Книге-основе о Совершенных Единственных [из] Трех начал, [по традиции] владыки-повелителя Золотых врат» (*Цзинь цюэ ди-цзюнь сань юань чжэнь-и цзин* 金闕帝君三元真一經) [ЯГ 253; ДЦ 120]. Мы оцениваем его как более поздний список сочинения № 5 из «Су лин цзина», для которого характерны и некоторые изменения принципиального характера. Посмотрим, например, как с течением времени поменялась фраза из «Су лин цзина» — «оба они — голыши без одежд, а обликом — что младенцы, только что в жизнь вошедшие» 並裸身無衣。貌如嬰孩始生之形 [СЛЦ, с. 34b: 3]. В ЯГ 253 мы фиксируем заметное влияние своеобразного конфуцианского «пуританизма», заставившего позднейших редакторов (или переписчиков) убрать из текста упоминания об обнаженности и отсутствии одежд у этих божеств (裸身無衣) и оставивших лишь указания на их младенческие лики (貌如嬰孩...). В целом же данная фраза в ЯГ 253 представлена следующим образом: «Оба они одеты в платья из тонкого шелка, желтыми узорами расшитые, а обликом — что младенцы, только что в жизнь вошедшие» 並著黃繡羅衣。貌如嬰孩始生之形. [ЯГ 253; ДЦ 120, с. 6а: 4].

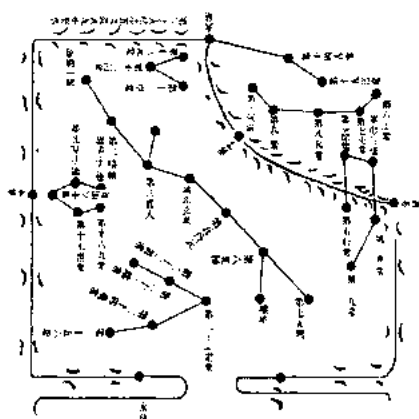


Схема астральных странствий

себя, а еще они будут с тобой речь вести, лицом к лицу твоему оборотясь [СЛЦ, с. 28а: 9—10]¹⁸.

«Су лин цзин», похоже, утверждает, что Единственные из антропологического космоса и Августейшие с небес Тай-вэй — это явления одного порядка, образы, указывающие на одну и ту же сущность, актуализированную на разных уровнях бытия (см. табл. 10, строка 1). Соответственно, если эту сущность мы назовем жизнеутверждающей силой мироздания, тогда Три Единственных будут ее антропологической репликой, а три божества с Тай-вэй — небесной.

Эта жизнеутверждающая сила мироздания — изначальное дыхание-ци, а Три Единственных, таким образом, — всего лишь ипостаси изначального ци¹⁹. Три Единственных управляют двадцатью четырьмя видами ци, которые циркулируют в человеке. Эти 24 вида ци даруют человеку жизнь и укрепляют его физическое тело, на что указывает «Су лин цзин»:

Верхний Единственный является Небесным повелителем для тела всего. Средний Единственный является Киповарным августейшим Вишневого дворца. Нижний Единственный является Изначальным князем Желтого дворика. Совершенные Три Единственных вместе надзирают и контролируют 24 [вида] дыхания-ци в теле [человека]. Дыхания-ци — это то, с помощью чего обретают жизнь. Жизнь же — [это то, что] прочно ставит на ноги все тело [твое]» [СЛЦ, с. 27а: 9—27б: 1]²⁰.

Таким образом важнейшая функция этой триады — креативная, жизнеутверждающая. Исполняют же они ее посредством приведения ци в организме человека к надлежащей циркуляции.

Но и это еще не все. Жизнеутверждающая функция Трех Единственных дополняется и конкретизируется через их объединяющую функцию. Дело в том, что 24 вида ци в теле человека — это всего лишь антропологическая реплика высшего ци, что формируется в небесах Тай-вэй из дыхания высших божеств мироздания (см.: табл. 10, строка 2). Вот почему, как утверждает «Су лин цзин», гармоничное и упорядоченное движение 24 видов ци в человеке вызывает ответный отклик 24 небесных ци с Тай-вэй. Если «внутренние» и «внешние» ци в лад друг другу откликаются, тогда все обретает свою надлежащую форму, а гармоничное ци, завязью завязав Небом одухотворенную дымку (лин янь 靈煙) — жизненную квинтэссенцию Небес, создает духов-

¹⁸ СЛЦ, с. 28а: 9—10: 既能守身中三一。則太微天中三元帝皇之真君而降。見於外。亦與子面言也。

¹⁹ На связь Трех Единственных с ци указывала в своих исследованиях и Изабель Робине, см., например: [Robinet, 1993, p. 125].

²⁰ СЛЦ, с. 27а: 9—27б: 1: 上一為一身之天帝。中一為絳宮之丹皇。下一為黃庭之元王。而三一之真並監統身中二十四炁。炁以受生。生立一身。

ную основу бытия — дух *шэнь* и всех духов-божеств антропологического космоса, что, похоже, для «Су лин цзина» — явления одного порядка. И в этом вновь проявляется параллелизм (или гомоморфизм) человеческого и космического, о чем снова недвусмысленно говорит «Су лин цзин»:

На небесах Тай-вэй 24 [вида] *ци* находится. Эти дыхания-*ци* хаотично сливаются в Желтом и смешиваются-перемешиваются друг с другом. И эти *ци*, [друг с другом] связанные, претерпевают метаморфозы... И внутри этого дыхания-*ци*, в превращениях меняющегося, рождаются 24 Совершенных. Все они — пустотою самою созданные, а не лоном материнским взращенные. Все они — дыхания-*ци* Трех Единственных августейших владык [СЛЦ, с. 28а: 5—7]²¹.

Таким образом, получается, что 24 Совершенных с небес Тай-вэй — это все то же дыхание-*ци*, но уже Трех небесных Единственных. Ими порожденное, оно, смешавшись, а затем вновь разделившись, и породило этих Совершенных. Проникая же в антропологический космос, эти 24 Совершенных вновь обретают форму жизнеутверждающего дыхания, превращаясь внутри человека в 24 вида *ци*. Если последний вывод носит характер реконструкции, которая может показаться слишком гипотетической, тогда обратим внимание на другой аспект этой концепции, провозглашаемый «Су лин цзином» совершенно определенно, — что 24 Совершенных с Тай-вэй и 24 вида *ци* внутри человека являются «вещами одного рода» (*тун лэй* 同類), которые по законам теории «призыва-отклика», хорошо известной китайской культуре, могут откликаться друг другу и, соответственно, друг друга дополняют, являясь актуализацией одного и того же движущего мир начала — янского *ци*.

Таблица 10

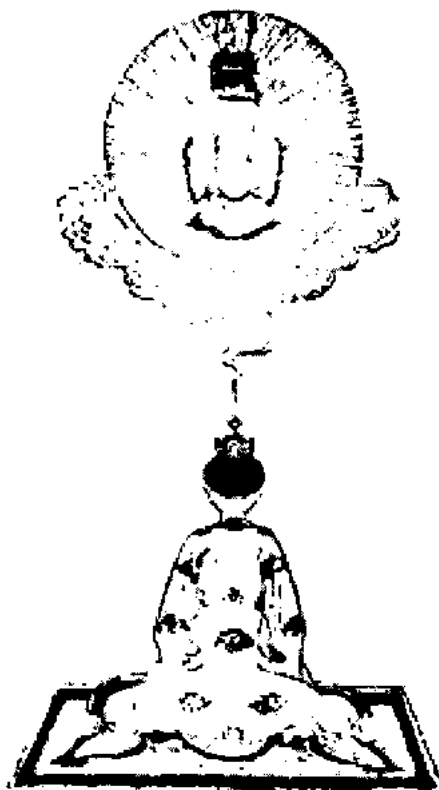
Параллельные структуры микро- и макрокосма

Человек	Небеса Тай-вэй
Три Единственных (Сань-и 三一)	Три Единственных августейших владыки (Сань-и ди-хуан 三帝皇)
24 вида <i>ци</i> (эр-ши-сы <i>ци</i> 二十四氣)	24 Совершенных (эр-ши-сы чжэнь-жэнь 二十四真人)

Соответственно, Три Единственных объединяют небесный и антропологический уровни бытия, вновь возвращая усердного последователя Дао-Пути к изначальной целостности и гармонии.

Кроме того, еще одна функция Трех Единственных, как следует из «Су лин цзина», — возносящая, причем в буквальном смысле этого слова, что мы уже упоминали выше. Шанцзинские сочинения настойчиво и последовательно обещают даосу вознесение на высшие небеса универсума. Причем это вознесение рассматривается не только как апофеоз в подвижничестве достойнейшего, но и как формальная процедура, которую должно пройти тому, кто претендует на место в иерархии небожителей. Царство небожителей, как следует из книг

²¹ СЛЦ, с. 28а: 5—7: 太微天中。有二十四炁。混黃雜聚。結炁變化... 化氣中生有二十四真人。皆虛生成不由胞胎。皆三一帝皇之氣。



Элемент созерцательного ритуала
в честь Среднего Единственного

направляются, чтобы торжественно встретить избранного и препроводить его на небеса. Там же, в небесных райских высях, в официальной резиденции одного из высших божеств оглашается указ о даровании даосу высокого ранга и чина в мире *сяней*-небожителей, должности и удела в управление. Так эту процедуру описывают ранние сочинения из Шанцинского книжного собрания, обещая ее в награду за труды и подвиги на стезе Дао. Сочинения традиции Шанцин пестрят описаниями такого рода. Примером может служить фрагмент из жизнеописания первой полупоэтичной наставницы этого даосского учения, в миру звавшейся Вэй Хуа-цунь, а на небесах ставшей Первозданной владычицей Пурпурной пустоты (*Цзы-суй юань-цзюнь* 紫虛元君) и получившей в управление Южный пик, отчего за ней закрепился титул «госпожи с Южного пика» (*Нань-юэ фу-жэнь* 南嶽夫人) [ТПГЦ, цз. 58, с. 358].

Характерная же особенность «Су лин цзина» в том, что не Небесный император направляет избраннику торжественный кортеж для препровождения

Шанцин, воспринималось как система, структурированная и ранжированная по образцу земной иерархии чиновников²².

Обычно даосские сочинения традиции Шанцин описывают процедуру вознесения на небеса следующим образом. Когда приходит предначертанный час, высший небесный повелитель издает указ о призыве достойного из мира смертных для того, чтобы объявить о зачислении его в штат небожителей или, точнее, чиновных небожителей. Для собственно даосских религиозных сочинений III—VI вв. *сянь* — это должность или чиновный ранг. Вот почему в ранних сочинениях организованного даосизма мы постоянно встречаем не просто понятие *сянь*, а выражение *сянь гуань* 仙官, буквальное прочтение которого — чиновник-*сянь*, или, в нашем переводе, чиновный небожитель.

После издания указа о призыве достойнейшего за ним на землю отправляется целая процессия, непременно атрибутами которой должны быть облачные колесницы с верхом из перьев, когорты небесных всадников, нефритовых дев и отроков. Все они

²² Одно из первых собственно даосских сочинений, в котором представлена строго структурированная и ранжированная иерархия Иного мира, — это работа Тао Хун-цзина «Чжэнь лин вэй е ту» 真靈位業圖 («Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных») [ЧЛВЕТ]. Подробнее об этой работе Тао Хун-цзина см.: [Юй Чун-шэн, 1990; 1992].

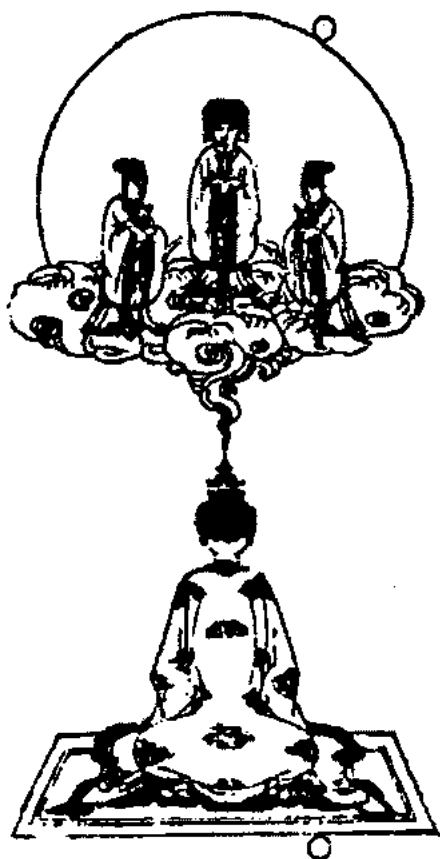
того на небеса — это делают его «внутренние» Три Единственных. Эта деталь, отличающая «Су лин цзин» от большинства сочинений Шанцин, еще раз подтверждает, по нашему мнению, что этот памятник имеет иные корни, отличные от тех, которые взрастили основной корпус сочинений из Шанцинского книжного собрания, связанный с именами Ван Бао и Вэй Хуа-цунь.

С другой стороны, мы, видимо, имеем дело не с иной традицией, а именно с иной субтрадией, представляющей собой некое относительно самостоятельное течение в русле широкого религиозного движения китайского юга, вызвавшего к жизни и «Су лин цзин», и те сочинения, которые вошли в основной корпус Шанцинской книжной коллекции. Данное заключение связано с тем, что детали описания «вознесения» даоса, которое обещает «Су лин цзин», абсолютно точно повторяют аналогичные фрагменты из других сочинений традиции Шанцин.

Как разъясняет «Су лин цзин», описывая «возносящую» функцию Трех Единственных, божества Киноварных полей испускают совершенное дыхание-ци, которое «завязью завязавшись... создает тысячи колесниц, десятки тысяч всадников, облачную колесницу с верхом из перьев... С их помощью... входят в Пурпурный дворец, с их же помощью возносятся и во [дворец] Нефритовой чистоты, где [имя достойного] вносят в реестры [сяней] и Изначальные схемы [небожителей]» [СЛЦ, с. 27b: 6—7]²³.

Вот почему, заканчивая этот фрагмент, «Су лин цзин» настаивает на необходимости почитать божеств Киноварных полей: «Три Единственных взращивают [твое] тело. Если обретишь [их], то станешь Совершенным и будешь летать и странствовать по Девяти небосводам, и должность получишь у Высочайшего» [СЛЦ, с. 27b: 8]²⁴.

Кроме того, концепция Трех Единственных в «Су лин цзине» в некоторых деталях сближается с учением Желтого дворика. Такую близость мы видим в общих для этих двух памятников содержательных аспектах, к которым относим, во-первых, общую тему борьбы со смертоносными началами мироздания,



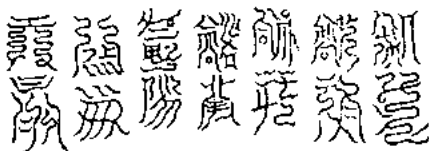
Элемент созерцательного ритуала
в честь Нижнего Единственного

²³ СЛЦ, с. 27b: 6—7: 真炁結成。自為千乘萬騎雲車羽蓋。常以內入紫宮。以登玉清。列錄元圖。

²⁴ СЛЦ, с. 27b: 8: 三一養身。得為真人。飛行九霄。受事高上。



陽明第一之言
陰精第二之言
真人第三之言
玄冥第四之言
丹元第五之言
北極第六之言
天關第七之言



Потаенные названия девяти звезд
Северного Ковша

во-вторых, общую натуралистическую образность. Разница лишь в том, что если в «Хуан тин цзин» эти аспекты составляют основное ядро содержания, то в «Су лин цзин» они, похоже, отодвинуты на периферию содержательного пространства.

Каждое из божеств Трех Киноварных полей, как специально подчеркивает «Су лин цзин», борется с одним из конкретных проявлений смертоносных начал мироздания.

Верхний Единственный устрашает и «уничтожает мириады навей Шести небес (лю тянь вань гуй 六天萬鬼), [всех] злых и губительных оборотней» [СЛЦ, с. 32b: 10]²⁵.

Средний Единственный «устрашает и на нет сводит [все] несчастья, что мириадами дурных поветрий (вань се 萬邪) вызываются» [СЛЦ, с. 33b: 9]²⁶.

Нижний Единственный «на нет сводит все несчастья великие, все беды малые рассеивает, останавливает и отводит десять тысяч дурных поветрий, на части разрушает и уничтожает Трех червей (сань чун 三蟲)» [СЛЦ, с. 35a: 4]²⁷.

Что касается натуралистической образности, то упражнения по визуализации Трех Единственных не просто подразумевают или косвенно указывают на эту образность, но содержат прямое и непосредственное указание на объекты анатомической топологии человека. «Су лин цзин» четко указывает, что во время выполнения данных упражнений даос должен представить, как каждый из Трех Единственных запирает определенные внутренние органы, не допуская в эти конкретные части организма дурного влияния внешнего мира. При этом у каждого из Трех Единственных есть своя специализация, связанная с его пространственным положением в антропологическом космосе — Верхний Единственный оберегает голову, Средний Единственный — средние части тела, а Нижний Единственный — нижнюю его часть и конечности.

«Су лин цзин» следующим образом описывает эту «терапевтическую» функцию божеств Киноварных полей:

— «Верхний Единственный... пребывая внутри [человека], закрывает [от тлетворного влияния] и хранит [в неприступности] все, что выше носа находится в том дворце, где он пребывает, и что волосами ограничено, — [дворец] Ни-вань (т. е. головной мозг. — С. Ф.), лицо, глаза, рот, язык, зубы, уши и нос» [СЛЦ, с. 32b: 8—9]²⁸;

— Средний Единственный, «пребывая внутри [человека], закрывает [от тлетворного влияния] и хранит [в неприступности] пределы [его] мышц, костей, Пяти внутренних органов, крови и плоти» [СЛЦ, с. 33b: 8]²⁹;

²⁵ СЛЦ, с. 32b: 10: 威震。除六天萬鬼。兇惡之魔。

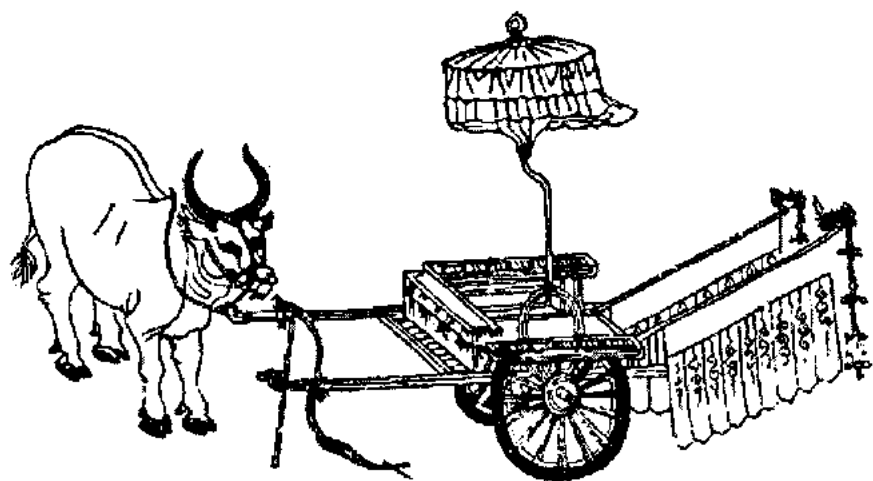
²⁶ СЛЦ, с. 33b: 9: 震消萬邪之不幸。

²⁷ СЛЦ, с. 35a: 4: 消災散禍。辟却萬邪。絕滅三蟲。

²⁸ СЛЦ, с. 32b: 8—9: 上一... 內以鎮守泥丸面目舌齒兩耳。鼻上所居之宮。毛髮之境。

²⁹ СЛЦ, с. 33b: 8: 內以鎮守筋骨五藏血肉之境。

太歲



Символический образ Юпитера

— Нижний Единственный, «пребывая внутри [человека], закрывает [от тлетворного влияния] и хранит [в неприступности]... следующие управы — Нижнюю заставу, четыре конечности, секреты и соки [организма], кости и костный мозг, сто отверстий, кишки, желудок и желчный пузырь» [СЛЦ, с. 35а: 2—3]³⁰.

Таким образом, комплекс упражнений «Су лин цзина», посвященный пестованию божеств Киноварных полей, имеет, как и «Хуан тин цзин», определенную терапевтическую составляющую. Причем терапевтический эффект от исполнения данного упражнения достигается не посредством акупунктурных игл или свечей для прижигания, а путем своеобразной «настройки» антропологического космоса, достигаемой посредством особого психотехнического тренинга, что, в свою очередь, ведет к обретению, как говорит даосский текст, состояния Единства. Это единство человека и мироздания даосский текст и описывает посредством образов-символов, которые в данном случае имеют антропоморфный облик и названы Тремя Единственными. Данные символы также можно прочитать и как «три единства», и даже как «три начала».

Здесь уместно вспомнить еще об одной детали, общей и для «Су лин цзина», и для «Хуан тин цзина», — оба источника одинаково часто используют понятие «Желтый дворик» (*хуан тин*), причем в очень близких значениях.

Наконец, отметим еще один важный аспект, позволяющий приблизиться к пониманию природы тех объектов, которые в визуальных упражнениях «Су лин цзина» представлены через образы духов-божеств Киноварных полей. Выше мы уже говорили, что Три Единственных — это, как недвусмысленно указывает «Су лин цзин», всего лишь образ сконцентрированного в важнейших областях человеческого организма животного *ци*. Три же министра, которые сопровождают Трех Единственных, — это, похоже, образы другого начала, животворной эссенции *цзин*. По меньшей мере, выражение *цзин шэнь*, которое является устойчивым определением к этим трем министрам, допускает не только ту интерпретацию, на которой останавливается Изабель Робине, —

³⁰ СЛЦ, с. 35а: 2—3: 內以鎮守... 下關四支。津液骨髓。白竅腸胃。膀胱之府。



Даос представляет себе, что
«передвигает» Северный Ковш

При таком подходе мы вправе оценивать министров-помощников Трех Единственных как образы чистого иньского начала. Как нам представляется, такая трактовка достаточно органично вписывается в магистральную тему даосского текста периода Шести династий. Эта магистральная концепция связана, во-первых, с устранением из антропологического космоса смертоносных начал мироздания, и во-вторых, с воссозданием изначального единства, некогда утраченного человеком. Второй аспект достигается лишь через единение противоположных категорий — *инь* и *ян*. Если Три Единственных представляют собой антропоморфный образ янской силы, тогда сопровождающие их помощники непременно должны быть олицетворением иньского начала.

11.5. Астральная символика Трех Единственных

Образная природа Трех Единственных усложнена в «Су лин цзине» еще и астральной символикой. Вторая часть комплекса упражнений Сань-и предполагала духовное странствие даоса по высшим небесам мироздания, причем это путешествие он должен был совершать вместе с божествами Киноварных полей. Основными астральными символами в этих упражнениях были звезды Северного Ковша (*Бэй-доу* 北斗), или, что то же самое, Большой Медведицы.

Примечательно, что этот астральный полет, в который отправлялись последователи учения Шанцин, ставил своей целью не только проникновение в высшие небеса космоса. Напротив, аксиологически приоритетным в этом ри-

«утонченный дух» [Robinet, 1993, p. 125, 126], но и предлагаемую нами — «дух-божество (*шэнь* 神), созданное из чистейшей иньской эссенции (*цзин* 精)». Если это так, тогда министры-помощники Трех Единственных — это антропоморфные образы чистейшего сгустившегося иньского начала, которое в управляющих центрах человеческого организма дополняет чистейшее янское *ци*, образуя с ним неразрывное единство.

Ци в организме человека, — это реплика чистого небесного *ян*, в то время как *цзин* — это то же начало, которое в предельном мироздании зовется *инь*. Шанцинские источники при описании антропологического космоса оперируют, как правило, не категориями *инь* и *ян*, а номинациями *цзин* и *ци*, с помощью которых обозначают два противоположных, но дополняющих друг друга начала мира в его и большой, и малой проекциях³¹.

³¹ Подробнее об этом мы поговорим в следующей главе монографии.

туальном действе было прямо противоположное — возвращение, и не столько к себе, сколько в себя. Причем в буквальном смысле этого слова — возвращение в свое физическое тело, визуальное освоение собственного «внутреннего ландшафта» и наделение культурозначимыми смыслами особых, наиболее важных для функционирования человеческого организма точек — тех самых Киноварных полей, с владыками которых даос совершал эти странствия. Как точно подметил Е. А. Торчинов, «для даосов, стиравших грань между сном и явью... действительным и воображаемым, такое... странствие представлялось гораздо более реальным, чем простое перемещение физического тела в пространстве. Именно в акте творческого воображения даос как бы прорывается в тот мир, каким он является на самом деле... Поэтому очень многие шанцинские практики были направлены вначале на имитацию, некое мысленное проигрывание, а потом и переживание магического путешествия по земле, подземному миру и небесам с их планетами, звездами и созвездиями» [Торчинов, 2001, с. 123].



Схема начальной фазы одного из упражнений комплекса Шоу-и

Такие странствия хорошо известны по произведениям китайской литературы, а их классический образец, пожалуй, представлен в литературном собрании «Чуские строфы» (*Чу цы* 楚辭). Не менее образно рисовали эти странствия представители и других литературных направлений. Вот, например, как описано путешествие по пределам мироздания в сочинении эпохи Хань:

Крепости зимнего льда не сравнятся с весенними талыми водами! Ведь ныне я претерпел превращение и странствую в беспредельности вместе с *дао*. Я вместе с *инь* и *ян* в их потоке, созвучный первозданности изначального эфира. Созидание и превращение стали мне отцом и матерью, небо и земная твердь стали мне ложем и постелью, гром и молния стали барабаном и веером, солнце и луна — светильником и свечой, Облачная Река (т. е. Млечный путь) — стремнинами и водоемами, звезды и созвездия — жемчугами и нефритом. Тело мое созвучно естественности, нет чувств и желаний нет. Процеди меня, я не стану прозрачнее, взбаламуть — я не стану мутнее. Не двигаясь — достигну, поспешаю, не зная усталости... [Лисевич, 1979, с. 37].

Но если для ханьского литератора и астронома Чжан Хэна (77—139 гг. н. э.), чьей кисти принадлежит ода «Дулоу фу», фрагмент из которой мы процитировали в замечательном переводе Игоря Самойловича Лисевича, важен сам процесс «странствия» по универсуму, то для шаншинских подвижников приоритетным становится иное — возвращение из странствия, возвращение в себя, переводившее адепта в совершенно иной онтологический статус, соразмерный с миром «первозданного хаоса», который и считался истинной гармонией — предельной целью даосских методов совершенствования.

Эти полеты на высшие небеса мироздания даос должен был выполнять в строго определенные даты — в так называемые дни «восьми сочленений» (*ба цзе жи* 八節日). Это — стандартные для даосизма дни совершения особенно важных или торжественных ритуалов, т. к. они знаменуют поворотные моменты в движении янской и иньской сил мироздания, символами которых служат астрономические Солнце и Луна. Соответственно, считалось (и считается до сих пор), что отправление ритуалов в такие дни приносит особую пользу и имеет наибольший эффект. Понятие «восемь сочленений» (*ба цзе*) указывает на дни летнего и зимнего солнцестояний, осеннего и весеннего равноденствия, а также дни начала четырех календарных сезонов года — весны, лета, осени и зимы [СЛЦ, с. 38a—39b]³². Именно в эти переломные точки на схеме движения времени даос должен был отправляться в звездные путешествия.

Основной алгоритм таких странствий всегда был одинаков, различия же заключались лишь в том, что в каждый календарный сезон даос восходил на ту звезду Северного Ковша, которая соответствовала текущему времени года. Помимо этого, текущий календарный сезон определял и первоначальное положение даоса (см. табл. 11), которое он должен был занять перед выполнением упражнения [СЛЦ, с. 38a—40a].

Повествовательную канву таких описаний составляет рассказ о путешествии даоса на звезды Северного Ковша в окружении Трех Единственных и их помощников-министров. Каждый из дней «восьми сочленений» связан с «восхождением» на определенную звезду этого созвездия. Оказавшись на звезде, даос вместе со своими «внутренними» божествами попадает во дворец небесного правителя, который управляет данной звездой и каким-либо аспектом времени (весной, летом и т. п.). В звездном дворце начинается самое главное действие, которое, как нам думается, можно назвать кульминацией всего этого сложного ритуала. Во-первых, в небесных чертогах происходит пир-радость (*янь* 宴), объединяющая «внутренних» божеств даоса с высшими божествами мироздания. Во-вторых, именно во время этого «пира-радости» происходит таинство «коммуникативного акта» — даос должен представить себя рядом с высшим небесным повелителем, который передает ему «птоаенную» книгу или нечто подобное, что указывает истинный путь к высшему совершенству (отчего постоянным атрибутом этих даров служит слово *чжэнь* 真 'совершенное', 'истинное'). Например, визуальное странствие в день начала весны завершается получением «Света Совершенного» (*чжэнь гуан* 真光) [СЛЦ, с. 38b: 4].

«Су лин цзин» обещает, что продолжительное исполнение данных упражнений непременно приведет к единению земного и небесного. Высший небесный правитель спустится к человеку для того, надо думать, чтобы передать какие-то najważнейшие наставления о Сокровенном:

³² СЛЦ, с. 38a—39b: 立春・至春分・立夏・至夏・立秋・至秋分・立冬・至冬。

Когда сумеешь хранить в своем теле Трех Единственных, тогда спустятся [к тебе] три совершенных владыки — изначальные Августейшие повелители с небес Тай-вэй. И ты увидишь [их] вонне себя. И будут они с тобою речь вести, лицом к лицу твоему оборотятся... [СЛЦ, с. 28а: 9—10].

Таблица 11

Правила по выполнению упражнений Сань-и в дни «восьми сочленений»

Дата	Первоначальное положение даоса	Звезда Северного Ковша, на которую даос совершает «восхождение»
День начала весны 立春	Лицом на восток [СЛЦ, с. 38а: 6—7]	Звезда Ян-мин 陽明星 [СЛЦ, с. 38b: 1]
День начала лета 立夏	Лицом на юг [СЛЦ, с. 38а: 6—7]	
День начала осени 立秋	Лицом на запад [СЛЦ, с. 38а: 6—7]	
День начала зимы 立冬	Лицом на север [СЛЦ, с. 38а: 6—7]	
День весеннего равноденствия 至春分	Видимо, как и в день начала весны [СЛЦ, с. 38а: 7—8]	
День летнего солнцестояния 至夏	Лицом на юг [СЛЦ, с. 39а: 1]	Звезда Дань-юань 丹元星 [СЛЦ, с. 39а: 3—4]
День осеннего равноденствия 至秋分	Лицом на запад [СЛЦ, с. 39а: 8]	Звезда Инь-цзин 陰精星 [СЛЦ, с. 39b: 1]
День зимнего солнцестояния 至冬	Лицом на север [СЛЦ, с. 39b: 5]	Звезда Бэй-цзи 北極星 [СЛЦ, с. 39b: 8]

Результат же этой «беседы» даосу был сообщен заранее: «...и ты средь бела дня вознесешься на Небеса и, ввысь поднявшись, явишься во [дворец] Тай-вэй» [СЛЦ, с. 28а: 4].

11.6. «Су лин цзин» о пестовании Трех Единственных

Ниже мы предлагаем перевод фрагмента, представляющего собой описание второй части системы упражнений, обычно называемой методом «Трех Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша» (*У-доу сань-и* 五斗三一). Данный фрагмент выделен в пятом сочинении «Су лин цзина» в отдельную часть [СЛЦ, с. 37а: 8—41а: 4] и имеет самостоятельный подзаголовок — «Метод хранения Единственных» (*Шоу и чжи фа* 守一之法) [СЛЦ, с. 37а: 8].

Метод «хранения Единственных»

[Подготовительные упражнения] выполняются как описано выше. С наступлением дней *ба цзе* в полночь сяду прямо [в позе для ритуала] и лицом на восток повернусь. Вдохну дыхание-*ци* девять раз и сглотну слюну пять раз. Завершив это [упражнение], представлю себе семь звезд Северного Ковша. Медленно-медленно перемещаю [их] к себе и опускаю вниз так, чтобы они расположились точно над моей макушкой. Потом поворачиваю [созвездие] так, чтобы оно смотре-

ло прямо в небо (т. е. вертикально вверх — С. Ф.), а после [поворачиваю его так, чтобы] «ручка» Ковша смотрела вперед от меня, указывая на восток. [После представляю], что звезды Ян-мин и Инь-цзин располагаются позади меня, а звезды Сюань-мин и Чжэнь-жэнь — передо мной. Поскольку этот образ [вначале] будет смутным и неясным, обитыйствуя его мыслью, [делаю так, чтобы это] положение зафиксировалось, закрепилось (*дин* 定).

А еще представляю себе, что затем Три Единственных почтеннейших владыки вдруг и сразу все вместе появляются внутри «чашки» Северного Ковша, в метаморфозах рождаясь (*бянь шэн* 變生). Еще мгновение — и вот уже три министра появляются точно так же, как и Три Единственных. Еще мгновение — и я вижу, что все шестеро восходят на [звезду] Сюань-мин, а затем двигаются на восток и останавливаются, достигнув [звезды] Тянь-гуань, после чего оборачиваются по направлению к моему рту.

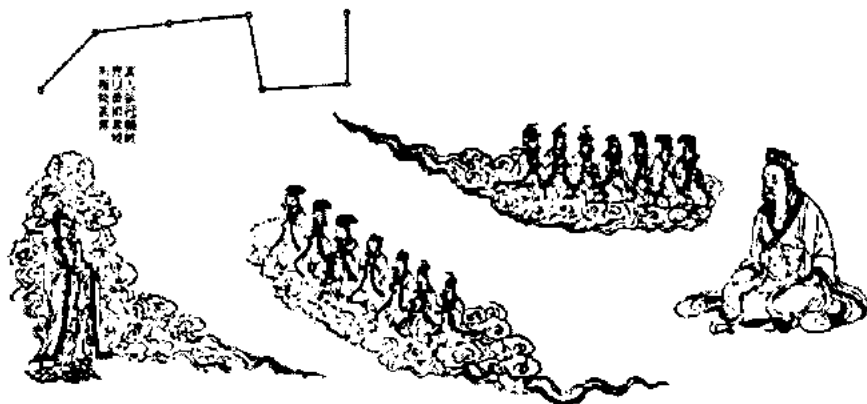


Схема визуализации Трех Единственных в день начала зимы

И вновь обитыйствуя (*цунь*), вижу, что Верхний изначальный опирается рукою на своего (букв.: «высшего». — С. Ф.) министра; Средний изначальный опирается рукою на своего (букв.: «среднего». — С. Ф.) министра, а Нижний Единственный — на своего (букв.: «нижнего министра». — С. Ф.).

После этого я вдыхаю *ци* один раз и задерживаю [выдох] долго-долго. Двое из них — Верхний изначальный [и его министр] — следуя внутри [потока этого] *ци*, приближаются ко мне и входят в мой рот. Они поднимаются вверх [по моему телу] и восходят во дворец Ни-вань.

Затем еще раз вдыхаю в себя *ци* один раз и задерживаю [выдох] долго-долго. Еще двое — Средний изначальный [и его министр] — следуя внутри [потока этого] *ци*, приближаются ко мне и входят в мой рот. Они спускаются вниз и возвращаются в [свой] Вишневый дворец.

И вновь еще раз вдыхаю *ци* и задерживаю [выдох] долго-долго. Еще двое — Нижний изначальный и его министр, — следуя внутри [потока этого] *ци*, приближаются ко мне и входят в мой рот. Они спускаются вниз и возвращаются в нижнее Киноварное поле.

После представляю себе звезду Тянь-гуань. Заставляю ее отойти от [моего] рта на расстояние в семь *чи*. Если сделать так, что эта звезда будет находиться напротив рта, тогда Три Единственных [быстро] попадут в [свои] три дворца.

Завершив все [эти упражнения], искусно и тонко создаю мыслью [образ], как каждый Совершенный Единственный владыка в спокойствии пребывает в своем дворце. Сажу или лежу — и думаю о них в сердце своем. Если в сердце желания

есть, продолжая думать о них, открое эти желания. Если просьбы есть у меня, тоже сердце свое открываю и обращаюсь за помощью к Единственным. Обытйствую и мыслю их лишь тогда, когда тишина и покой меня окружают. В спальне, где царит тишина и покой, обытйствовать и мыслить [о них сердцем своим] можно весь день.

В день начала весны представляю Трех Единственных, повернувшись лицом на Восток.

В день начала лета представляю Трех Единственных, повернувшись лицом на Юг.

В день начала осени представляю Трех Единственных, повернувшись лицом на Запад.

В день начала зимы представляю Трех Единственных, повернувшись лицом на Север.

Каждый раз [при этом] искусно думая [сердцем] предаюсь точно так же, как и в день начала весны.

Когда придет день весеннего равноденствия, омываю лицо и тело, совершаю очистительный ритуал (*чжай* 齋) и в полночь вхожу в [чистую] комнату. Там внутри возжигаю благовония, поворачиваюсь на Восток, щелкаю зубами девять раз, крепко-крепко глаза закрываю и представляю себе (*цунь* 存, букв.: 'обытйствую', 'делаю существующим'. — С. Ф.) три дворца, что в теле моем

находятся, Трех Единственных, [их] Трех министров, а также себя, итого нас — семерица. Далее представляю себе, что я в центре [между ними] нахожусь, а потом — что мы все вместе садимся, словно в колеснице, на дымку пурпурного дыхания-*ци* и вместе поднимаемся на звезду Ян-мин из Северного Ковша. Звезда Ян-мин — это восточный дух Северного Ковша.

[Затем] представляю себе, что мы вступаем на [эту] звезду и вместе восседаем [там]. Потом тридцать раз сглатываю пурпурное дыхание-*ци*, делаю это медленно-медленно, [пока] сам не увижу на звезде Ян-мин дворец Высочайшего Восточного начала, а во дворце том — отрока Цин-сюаня. Он-то и передает ученику Свет Совершенного.

Каждый раз [при выполнении этих упражнений] все прежде всего должны представить себе, что со звезд Северного Ковша спускается вниз пурпурное *ци*. Оно должно походить на тонкую струну. Опускаясь сверху вниз прямой нитью, оно подходит прямо к тебе. Лишь после этого обытйствуй (*цунь* 存) Трех Единственных. Когда закончишь представлять [Трех Единственных] и думать [о них своим сердцем], тихо-тихо произнеси заклинание:



Средний Единственный

Ковш, что Судьбою управляет, и [великие боги] всех Пяти
направлений!

Духи-божества [мои уже] отправлены на Семь звезд,
А Три почтеннейших [уже] явили себя и превращения претерпели,
И [небесами] вышними в Пурпурный дворец³³ призваны!

Шесть божеств [уже] безмятежно порхают
За стенами дворцов трех [полей моих] Киноварных.
И, Сокровенное постигая, я к Великому повелителю попадаю
И вниз спускаюсь в Желтое спокойствие, что в глубине

пещерной сокрыто.

[Пусть же] небесные Совершенные хранят и защищают [меня]!

[Пусть же я буду] вызывать и направлять Шесть дев нефритовых
с крылами!

Чудесным снем [я стать желаю] и вместе с подобными порхать,
И дымку облачную седлая, в небеса Тайцин³⁴ взлетать!

[Пусть же] четыре конечности [мои] крепкими станут и чистыми,
словно шелк беленый, только что вываренный,

А Пять моих органов внутренних — [к жизни новой] сами себя
возродят!

³³ В оригинале сказано *шан чжао цзы лин* 上招紫靈 [СЛЦ, с. 38b: 7], *цзы лин* 紫靈 читаю как *цзы гун* 紫宮. Данный фрагмент требует дальнейшего изучения.

³⁴ Та й ц и н (Великая чистота). — Примечательное обозначение вышних даосских небес. Примечательность этой номинации в том, что она носит концептуальный и смысловозначительный характер. В шанцинском движении самыми желанными для даосских подвижников были небеса Юйцин (Нефритовой чистоты, 玉清) или их «локальный участок» — Шанцин (Высшая чистота, 上清). Небеса же Тайцин считались высшими у последователей даосского движения, известного на юге Китая как минимум за 100 лет до шанцинского даосизма. Небесная сфера Тайцин была излюбленным райским местом, например, для Гэ Хуна, о чем мы неоднократно встречаем указания во «внутренних главах» (*нэй янь*) его трактата «Баопу-цзы». Похоже, номинация Тайцин генетически связана со школой Трех августейших, если это так, то ее использование в «Су лин цзине» дает дополнительный довод для наших предположений, во-первых, о более раннем, по сравнению с основным корпусом шанцинских памятников, происхождении «Су лин цзина» и, во-вторых, о возможности его происхождения из генетической линии ранней даосской школы Трех августейших. Заметим, что чужеродность выражения Тайцин для шанцинской доктрины ясно воспринималась и носителями даосской традиции, видимо, поэтому в тексте этой же молитвы в более поздних источниках вместо выражения Тайцин мы встречаем понятие Саньцин 三清 (Три чистые [сферы]) [ЮЦЦЦ, цз. 49; ЯГ 253, ДЦ 120, цз. 1: 7b: 5]. По сравнению с шанцинской терминологией понятие Саньцин является хронологически более поздним, особенно по отношению к номинации Тайцин, хорошо известной уже в III в. Какое-либо заметное распространение понятия Саньцин мы встречаем лишь в даосских источниках самого конца периода Шести династий, прежде всего — в сочинениях из Линбаоского книжного собрания, но его закрепление в даосизме мы связываем с эпохой Тан (что, кстати, содержит косвенные указания на время составления сочинения [ЯГ 253; ДЦ 120] — «Книга-основа о Совершенных Единственных [из] Трех начал, [по традиции] владыки-повелителя Золотых врат» 金闕帝君三元真一經, которое неверно, с нашей точки зрения, относят к тому же периоду, что и ранние сочинения из Шанцинского книжного собрания, т. е. ко второй половине IV в.; выражения, которые мы в нем встречаем, дают основания полагать, что оно является раннетанским списком «Су лин цзина» или, в лучшем случае, относится к VI в. По этой причине перевод данного сочинения, в свое время сделанный П. Андерсеном [Andersen, 1980], требует определенной корректировки).

Когда приходит день летнего солнцестояния, в полночь вхожу в комнату [для ритуалов], возжигаю благовония, шелкаю зубами двенадцать раз, поворачиваюсь лицом на юг, крепко-крепко глаза закрываю и представляю себе (*цунь* 存) три дворца, что в теле моем находятся, Трех Единственных, [их] Трех министров, а также себя, итого нас — семерица. Я же в центре [между ними] нахожусь. [Затем представляю себе, что] мы все вместе садимся, словно в колесницу, на дымку пурпурного *ци* и вместе поднимаемся на звезду Дань-юань из Северного Ковша. Звезда Дань-юань — это южный дух Северного Ковша.

[Затем] представляю, что мы вступаем на [эту] звезду и вместе восседаем [там]. [Потом] тридцать раз сглатываю пурпурное дыхание-*ци*, делаю это медленно-медленно, [пока] сам не увижу на звезде Дань-юань дворец Высочайшего Южного предела, а во дворце том — чудесную деву небесную (*лин фэй* 靈妃) Чжу-ян. Она-то и передает ученику Книги в вишневых [обертках] и одежды драгоценные. Когда закончу представлять [Трех Единственных] и думать [о них сердцем своим], произношу заклинание точно такое же, как в предыдущем упражнении.

Когда приходит день осеннего равноденствия, в полночь вхожу в комнату [для ритуалов], возжигаю благовония, восседаю чинно [в позе для совершения ритуалов], поворачиваюсь лицом на запад, шелкаю зубами двенадцать раз, крепко-крепко глаза закрываю и представляю себе три дворца, что в теле моем находятся, Трех Единственных, [их] Трех министров, а также себя, итого нас — семерица. Я же в центре [между ними] нахожусь. [Затем представляю, что] мы все вместе садимся, словно в колесницу, на дымку пурпурного *ци* и вместе поднимаемся на звезду Инь-цзин из Северного Ковша. Звезда Инь-цзин — это западный дух Северного Ковша.

[Затем] представляю себе, что мы вступаем на [эту] звезду и вместе восседаем [там]. [Потом] тридцать раз сглатываю пурпурное дыхание-*ци*, делаю это медленно-медленно, [пока] сам не увижу на звезде Инь-цзин дворец Высочайшего Западного начала, а во дворце том — деву юную (*шао нюй* 少女) Бай-су. Она-то и передает ученику нефритовые печати и тигровые письма. Когда закончу представлять [Трех Единственных] и думать [о них сердцем своим], произношу заклинание точно такое же, как в предыдущем упражнении.

Когда придет день зимнего солнцестояния, в полночь вхожу в комнату [для ритуалов], возжигаю благовония, восседаю чинно [в позе для совершения ритуалов], поворачиваюсь лицом на Север, шелкаю зубами двенадцать раз, крепко-



Нижний Единственный

крепко глаза закрываю и представляю себе три дворца, что в теле моем находятся, Трех Единственных, [их] Трех министров, а также себя, итого нас — семерица. Я же в центре [между ними] нахожусь. [Затем представляю себе, что] мы все вместе садимся, словно в колесницу, на облачную дымку пурпурного *ци* и вместе поднимаемся на звезду Бэй-цзи из Северного Ковша. Звезда Бэй-цзи — это сокровенный (玄 *сюань* = 北 *бэй*, северный. — С. Ф.) дух Северного Ковша.

[Затем] представляю, что мы входим в самый центр [этой] звезды и вместе восседаем [там]. [Затем] каждый из нас тридцать раз сглатывает пурпурное *ци*, мы делаем это медленно-медленно, а [потом] я сам вижу на звезде Бэй-цзи дворец Высочайшего Северного начала, а во дворце том — Совершенного Сюань-цзина (Сокровенная Эссенция). Он-то и передает ученику Потаенные письма из Золотых книг и [методы, научающие тому], как свободно странствовать во след за Троицей и Пятерицей. Когда закончу представлять [Трех Единственных] и думать [о них сердцем своим], произношу заклинание точно такое же, как в предыдущем упражнении.



Девять божеств Северного Ковша

Если представлять себе [Трех Единственных] и [сердцем своим о них] думать, тогда к тому придешь, что каждый из Трех Единственных в спокойствии пребывать будет в своем дворце.

И еще вот что — шелкни зубами 24 раза и вознеси молитву-призывание:

Вариант из ЮЦЦЦ³⁵: В «Изустных наставлениях почтенного Чжоу» (*Чжоу-цзюнь коу цзюэ*) сказано: Представлю себе Семь Совершенных и семь звезд Северного Ковша, и как мы все вместе строим летящих гусей возносимся на [звезду] Ян-мин. Я нахожусь в центре [между Совершенными]. На голове моей плат из Семи звезд — это означает, что «чаша» Северного Ковша покрывает [мою] голову, а его «ручка» обращена вперед от меня³⁶. [Затем] представляю себе, что

³⁵ В списке того же сочинения в «Юнь цзи ци цань» молитве-призыванию предшествует фрагмент, восходящий к комментарию Чжоу Цзы-яна — одного из подвижников того периода, с которым связана предистория шанцинского движения. Данный фрагмент [ЮЦЦЦ, цз. 49: 11b: 6—10] мы и помещаем перед молитвой, в абзаце, выделенном отступом.

³⁶ «И куй люй тоу / бяо бин цань чжи е» 以魁覆頭。杓柄前指也。 — Иероглиф куй 魁 означает не только «ковш» или «чаша», но и указывает на конкретную звезду — Куй

вбираю в себя пурпурное ци тридцать раз и сглатываю его. Еще в мыслях своих вижу, что Три Единственных и их три министра одновременно [со мной] глотают [это пурпурное дыхание-ци]. Когда сделаю нужное число глотков, я вновь представляю себе, что Семь Совершенных, что судьбою ведают, следуя внутри дымки воздушной из пурпурного ци, подходят ко мне и опускаются [в меня], и возвращаются в Три дворца [в теле моем]. [Делаю это] долго-долго, а затем уж в сердце своем заклинание произношу... [ЮЦЦЦ, цз. 49: 11b: 6—10]³⁷.

Три почтеннейших Высших Совершенных!

Высочайшие божества Великого Сокровенного!

[Владыка звезды] Ян-мин — хозяин весны,

[Благодаря ему] в жизнь вступают тысячи новорожденных³⁸.

[Владыка звезды] Дань-юань — хозяин лета,

[Благодаря ему] багрянец и пурпур в гармонии соединяются

в облачной дымке.

[Владыка звезды] Инь-цзин — хозяин осени,

[Благодаря ему] небесная мощь приумножается шестью запасами³⁹.

[Божество звезды] Бэй-ци — хозяин зимы,

[Благодаря ему] мириады поветрий дурных останавливаются.

Запад и Север — [владыки] Пяти [пределов] земли⁴⁰.

Застава Небесная — центр небес вышних⁴¹.

Тех, кто дорогу мне преградит, — всех уничтожьте.

То, к чему сердце мое устремится, — всё исполните.

Выбеливайте и вычищайте семь душ моих иньских.

В лад и согласие приведите три души мои янские.

(первая звезда Большой Медведицы). Иероглиф *бяо* 杓 также имеет значение и 'ручка' и 'звезда Бяо' (последняя звезда Большой Медведицы). В связи с этим всю фразу можно прочитать и иным образом: «Первая звезда Северного Ковша — Куй — покрывает [мою] голову, а крайние звезды ручки Ковша — Бяо и Бин — обращены вперед от меня».

³⁷ ЮЦЦЦ, цз. 49: 11b: 6—10: 遇君口訣云。存七真人並北斗七星。而共登陽明雁行。我居中央也。巾七星者。以魁覆頭。杓柄前指也。我存吞紫氣三十過而咽之也。又思三一、三卿並同吞之也。吞畢。更存七真人緣向從紫氣空中來下。還兆三宮中。良久心祝曰...

³⁸ В жизнь вступают... — В тексте буквально записано — *кай мэнь* 開門 'открывать двери', что мы понимаем как 'открывать двери жизни'. Тысячи новорожденных. — В китайском оригинале сказано *вань тун* 萬童, что буквально означает 'десять тысяч отроков'.

³⁹ Шесть запасов (*лю-чэнь* 六陳). — Рис, ячмень, горох, пшеница, соя, кунжут.

⁴⁰ Запад и Север — [владыки] Пяти [пределов] земли. — В оригинале отсутствует прямое указание на Запад и Север, в китайском тексте стоят циклические знаки *гэн* 庚 и *жэнь* 壬, которые мы интерпретируем как указания на Запад и Север, используя терминологические ассоциативные ряды системы Пяти стихий (*у-син*). В учении Шанцин Запад и Север считались важнейшими пространственными направлениями, с которыми связаны многие практические упражнения последователей этой школы, о чем писала, например, И. Робине: [Robinet, 1993, p. 213—216].

⁴¹ Застава Небесная — центр небес вышних. — В китайском оригинале записано буквально следующее: *у-ци тянь гуань* 戊己天關 — «Застава Небесная под циклическими знаками *у-ци*». В китайской астрономии центральные части звездного неба обозначались циклическими знаками *у-ци*, которые в сочинениях из Шанцинского книжного собрания регулярно используются как синоним «центра», указывая, как правило, на область, в которой пребывает важнейшее божество. Этими обстоятельствами обусловлен и выбор предложенного нами варианта перевода этой фразы.

К жизни [новой] возвратите Пять органов моих внутренних.
 Помогите, чтобы я [чин] Совершенного получил
 И на небеса Высшей чистоты поднялся, воспарив,
 И взлетел бы сиянием к Семи светилам лучезарным!
 И долгую жизнь бы обрел, по пути должного следуя,
 всех духов-божеств воспевая,
 молитвами-заклинаниями своими радуя⁴² и призывая!

Во все праздники [начала] четырех сезонов также читают [молитвы-призывания] вместе с этим заклинанием [СЛЦ, с. 40а: 9]⁴³.

В первый или в пятнадцатый день шестой луны⁴⁴... в полночь сажусь, обернувшись на юго-запад, крепко-крепко глаза закрываю и представляю себе три дворца, что в теле моем находятся, Трех Единственных, [их] Трех министров, а также себя, итого нас — семерица. Я же в центре [между ними] нахожусь. [Затем представляю себе, что] мы все вместе садимся, словно в колесницу, на дымку четырехцветного дыхания-ци, где есть и вишневый, и пурпурный, и зеленый (цин 青), и желтый цвета, и вместе восходим на звезду Тянь-гуань из Северного Ковша. Звезда Тянь-гуань — это срединный дух Северного Ковша.

[Затем] представляю, что мы вступаем на [эту] звезду и вместе восседаем [там]. И все мы, глаза полуприкрыв-полуоткрыв, в созерцание погружаемся. Каждый из нас глотает по десять раз это дыхание-ци четырехцветное, сначала то, что вишневого цвета, а после — другие в том порядке, что я уже указал. Делаем это медленно-медленно. И вот уже сам я вижу на звезде Тянь-гуань дворец Высочайшего Срединного начала, а во дворце том — Высочайшего Воинствующего Совершенного. Он-то и передает ученику формулы-амулеты (фу 符), что духов-оборотней на нет сводит, и секиру, что все дурное вырезает, и желтое платье, и реестры, что духов-солдат созывать помогают.

В каждый из дней «восьми сочленений» приступают к выполнению [метода] «хранения [Единственных]» (шоу 守) и [исполняют такой ритуал] на протяжении восьми дней. Начинают же его в полночь после того, как каждое из этих «сочле-

⁴² Всех духов-божеств воспевая, молитвами-заклинаниями своими радуя... — В китайском оригинале сказано *сяо-инь цян шэнь* 嘯吟千神. Данное выражение буквально означает: «Воспевать тысячу божеств». Однако глагольное сочетание *сяо-инь* 嘯吟 указывает не просто на вознесение гимна или хвалы в честь божеств. В даосском тексте рассматриваемого периода оно имеет, по нашему мнению, более широкое семантическое поле и к тому же указывает вообще на рецитацию, которую выполняет даос. Даосская же рецитация предполагает достижение нескольких целей. Во-первых, она, несомненно, является славословием в честь божеств, с другой стороны, у нее есть и совершенно конкретная цель — призвать к себе божеств, вызвать их, чтобы они явились к даосу. Кроме того, учение Шанцин предполагает, что божества, которые слушают декламацию даоса, начинают радоваться, а затем — и откликаться ему. Такое восприятие целей и задач рецитации, как их понимали в шанцинском даосизме, дало нам основание передать это двусложное глагольное сочетание китайского языка (*сяо-инь* 嘯吟) двумя однородными предикативными конструкциями в русском переводе.

⁴³ Перевод данного фрагмента выполнен по тексту: [СЛЦ, с. 37а: 8—40а: 9].

⁴⁴ «В первый или в пятнадцатый день шестой луны...» — С данной фразы и до конца перевод выполнен по тексту из «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦ, цз. 49: 13а: 6—13б: 6]. Похоже, что 49-я цзюань «Юнь цзи ци цян» содержит не сохранившиеся до нашего времени фрагменты пятого сочинения из «Су лин цзина». Терминология, стилистика и идеология этого фрагмента из «Юнь цзи ци цян» полностью соответствуют, по нашим оценкам, тексту пятого сочинения из «Су лин цзина».

нений» (цзе 節) случается. В остальные же дни надобно лишь представлять себе, что [Три Единственных] в своих Трех дворцах в спокойствии пребывают — и только. Тонкость-искусность самой высшей степени при думанье [этом] к тому приведет, что все [образы] станут словно настоящие⁴⁵.



В завершение разговора о «дворце» Даос возносит молитву лунной фее. Дань-тянь и даосских методах визуального освоения божеств из Киноварных полей остановимся на выражении *линь му* 臨目, которое мы неоднократно встречали в анализируемых выше фрагментах и передавали в нашем переводе объяснительно — «глаза полуприкрыв-полуоткрыв, в созерцание погрузиться» [ЮЦЦЦ, цз. 49: 13а: 10]. *Линь му* буквально означает 'полуприкрыть глаза' [Словарь по даосизму, 1994, с. 718], однако в даосском религиозном тексте рассматриваемого периода *линь му* становится регулярным техническим термином, семантическое поле которого значительно расширяется по сравнению с его стандартным словарным значением.

Первая и главная особенность *линь му* как даосского термина — его самая тесная и непосредственная связь с методом «визуального обитийствования» объектов мироздания. *Линь му* обозначает одно из начальных действий, которое выполняет даос, приступающий к созданию визуальных образов макро- или микрокосма. Лишь после вхождения даоса в состояние, обозначаемое как *линь му*, он может приступать непосредственно к визуальному освоению мироздания, т. е. начинать представлять себе то-то и то-то. Именно поэтому в полных фразах сочетание *линь му* всегда предшествует глаголу *цунь* 存 'обитийствовать', 'представлять себе, что...' ⁴⁶ либо определяет предикативные

⁴⁵ ЮЦЦЦ, цз. 49: 13а: 6—13b: 6: 六月一日或十五日。…夜半時。坐西南向。冥目。存身中三宮、三一、三卿及我合七人。我居中央也。俱乘絳、紫、青、黃、四炁之煙。共登北斗天關星。天關星者。北斗之中神也。於是存入星中共坐。並臨目。各吞四色氣各十過。先吞絳氣。以次行之。久久自見天關星中元太上宮。宮中有太上威真人授子滅魔符、鑊邪絨、黃衣兵籙。八節日各守八日耳。以節日夜半為始。餘唯存在三宮中安坐而已。極精想。使有至仿佛耳。

⁴⁶ См., например: «Щелкая зубами, следует полуприкрыть-полуоткрыть глаза, в созерцанье погружаясь, и увидеть, [сознанием] закрепляя, всю пятерицу духов-божеств Пяти внутренних органов. Это и есть, [что называется], обитийствование естественным образом» (叩齒當臨目。存見五藏具五神。自然存也) [ДЧИЦ, цз. 2: 12а: 2]; «Глаза полуприкрыв-полуоткрыв, в созерцанье погружаюсь и представляю себе это дыхание-ци трехцветное...» (臨目存此三色氣) [ДЧИЦ, цз. 2: 19а: 4]; «Сажусь чинно [в позу для ритуала], глаза полуприкрыв-полуоткрыв, в созерцанье погружаюсь и щелкаю зубами 36 раз, а затем представляю себе духов-божеств...» (平坐臨目。叩齒三十六通。乃存神) [ДЧИЦ, цз. 3: 3а: 7]; «Чинно встану, сердце свое правильными мыслями наполню, глаза полуприкрыв, полуоткрыв, в созерцанье погружусь и представлю себе, что...» (平立正心。臨目存...) [ДЧИЦ, цз. 3: 7а: 2]; «Щелкая зубами, следует полуприкрыть-полуоткрыть глаза, в созерцанье погружаясь, и увидеть, [сознанием] закрепляя, Пять внутренних органов» (叩齒當臨目。存見五藏) [ЧГ, цз. 10: 11b: 1]; «Войти в комнату [для ритуалов], сесть или лечь — это уж как сам пожелаешь, в созерцанье погрузиться,

конструкции типа *ши син* 施行 'осуществлять', 'идти по [такому-то Дао-]пути' или *вэй чжи* 爲之 'выполнять то-то', 'делать то-то'⁴⁷. Причем во второй группе примеров контекст всегда и однозначно указывает, что под глаголами «осуществлять», «делать», «выполнять» подразумевается даосское практическое упражнение визуального характера, обычно обозначаемое понятием *цунь* 存 ('обитывать', 'представить себе, что...').

Формально сочетание *линь му* действительно указывает на необходимость полужакрыть глаза⁴⁸. С другой стороны, это не просто обычное физическое действие. В даосском тексте оно указывает на действие психическое и обозначает вхождение в некое состояние «забытия», в котором все, что видит даос, представляется «смутным и неясным», «существующим, но лишь как будто». На это постоянно указывают даосские источники, разъясняющие значение *линь му*⁴⁹. О том же свидетельствует и регулярное использование вместе с ним выражения *фан фу* 彷彿 'как будто бы', 'смутно и неясно' [УШБЯ, цз. 92: 17а: 3] или даже *фан фу жу цзянь чжи* 彷彿如見之 'ощущать смутно и неясно, словно бы видеть его' [ЮЦЦЦ, цз. 23: 15а: 10].

На непосредственную связь термина *линь му* с даосскими методами визуального освоения собственного «внутреннего ландшафта» указывает устойчивое и весьма частотное для даосских сочинений использование его вместе с другим термином, самым тесным образом связанным с даосскими методами визуального совершенствования, — *нэй ши* 內視 (или его вариантами) 'обратить взор внутрь самого себя'⁵⁰.

глаза полуприкрыв-полуоткрыв, а руки сложить у сердца ...» (入室。坐臥任意。臨目執手於心) [УШБЯ, цз. 97: 1а: 9—10]. Примеры можно продолжить.

⁴⁷ Например: «...[Следует] сесть или лечь — а как лучше, тебе самому решать. После этого прежде всего глаза закрой и взгляд свой внутрь [самого себя] обрати... Завершив [упражнение], сделай 24 выдоха через рот. Выполняй их, глаза полуприкрыв, полуоткрыв, тогда придешь к тому, что в своих же глазах увидишь дыхание-ци пятицветное...» (坐臥任己。先閉目內視... 畢因口呼出氣二十四過。臨目爲之。使目見五色之氣) [ЧГ, цз. 10: 1b: 7—10]; «День за днем делай это. Выполняй это [упражнение], глаза полуприкрыв-полуоткрыв» (旦旦爲之。臨目施行) [ЧГ, цз. 13: 7а: 6; цз. 10: 1b: 2; ДЧИЦ, цз. 2: 19а: 8].

⁴⁸ ДЖЦ, цз. 1: 31а: 10: «*Линь му* — это выражение означает, что они открыты наполовину» (臨目者半開也).

⁴⁹ ЮЦЦЦ, цз. 45: 12b: 8: «*Линь му* — [это состояние, когда] глаза хочешь закрыть, а они не закрываются, хочешь [их] открыть, а они не открываются» (臨目。目欲閉而不閉。欲開而不開).

⁵⁰ См., например: «...а потом, глаза полужакры-полуоткрыв и в созерцание погружаясь, обрати взор свой внутрь [самого себя]» (乃臨目內視) [ЧГ, цз. 10: 12b: 7]; «должен ты, глаза полужакры-полуоткрыв и в созерцание погружаясь, обратить взор свой внутрь [самого себя] и представить себе все Пять внутренних органов...» (應臨目內視。存具五藏) [ДЧИЦ, цз. 2: 12а: 3]; «глаза полужакры-полуоткрыв и в созерцание погружаясь, внутри [самого себя] представь собственных духов-божеств, и наружность [их], и лик, и рост-размер их...» (臨目內存身神。形色長短大小) [ДЧИЦ, цз. 3: 3а: 1]; «глаза полужакры, полуоткрыв и в созерцание погружаясь, обрати взор внутрь [самого себя] и представь, что звезда Запада — Венера — находится на лбу у тебя, над глазами...» (臨目內視。存西方太白星。在面兩目上) [УШБЯ, цз. 94: 7b: 8]; «Глаза полужакры-полуоткрыв, в созерцание погружаясь, внутри [самого себя] представь духов-божеств из собственного [тела], их вид и лик, и рост-размер их...» (臨目內想身神形色。長短大小) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 58b: 3]. Примеры можно продолжить.

Эти обстоятельства и обусловили предложенный нами вариант объяснительного перевода выражения *линъ му*, которое обозначает именно начальный этап погружения даоса в то особое состояние, которое позволяет ему обозреть «внутреннее пространство» собственного организма. В связи с этим отметим, что в некоторых контекстах данный аспект этого термина выходит на первый план, тогда все выражение может полностью утрачивать свое буквальное значение и указывает просто на «погружение в забытие», «обозрение смутного и неясного». С другой стороны, даосский текст оставляет, хотя и весьма редко, возможность и буквального прочтения этого выражения — «полуприкрыть глаза», особенно если речь идет об описании процедуры приготовления к выполнению созерцательных упражнений. Наиболее же стандартное значение этого выражения в даосском тексте III—VI вв. реализуется в рассмотренных выше сочинениях из «Су лин цзина», где оно указывает и на некое физическое действие — «полуприкрыть глаза», и на вхождение в особое психическое состояние — сознательное погружение в забытие или, в нашей терминологии, «погружение в созерцание», а также непосредственно на начало выполнения даосского упражнения по «обытийствованию» собственного антропологического космоса.

Глава XII

ВЕЛИКИЙ ЕДИНСТВЕННЫЙ (ТАЙ-И) И ЖЕНСКИЕ ПОКОЙ ВЫШНИХ ДВОРЦОВ

12.1. Дворец Лю-чжу

Позади палаты Дань-тянь находится дворец Расплавленной жемчужины, Лю-чжу-гун. «Су лин цзин» уточняет его положение в структуре верхнего Киноварного поля — он входит в комплекс «дворцов» нижнего уровня и лежит на глубине четырех вершков от межбровья [СЛЦ, с. 19b: 6]. При этом, однако, анализируемый источник характеризует данный «дворец» лишь в самом общем виде:

За [дворцом] Дань-тянь, в глубину на один вершок, располагается дворец Расплавленной жемчужины (*Лю-чжу-гун*). Совершенный дух-божество из [дворца] Расплавленной жемчужины описан в отдельной Книге. Это то, что практиковал (*син* 行) сам Управитель судеб — Сы-мин¹. Дао-Путь, в ней изложенный, и велик, и глубок! Лишь тому можно передать ее, кто клятву [верности и тайны] провозгласит, да союз [с Иным миром] жемчугами и шелками закрепит. Книга эта передается [другому владельцу лишь] раз в триста лет. Всего пять раз ее можно передать, и только! Более миру являть ее будет нельзя. Это и есть Дао-Путь Управителя судеб, сановного министра Великого предела! [СЛЦ, с. 15b: 2—5]².

Приведенный фрагмент демонстрирует отсутствие каких-либо пространственных сведений о божествах из этого «дворца» и практических методах совершенствования, с ними связанных, и этот факт тоже объясняется в «Су лин цзине». Дело в том, что, вводя тему разговора в самом начале данного сочинения, неизвестный автор перечисляет не все Девять дворцов головного мозга, а лишь четыре из них, которые далее он подробно описывает. К числу важнейших отнесены Мин-тан, Дун-фан, Дань-тянь из нижнего уровня, а также «дворец» Сюань-дань, располагаемый на верхнем уровне этого Киноварного поля [СЛЦ, с. 13b: 3—5]. Иначе говоря, к числу четырех «дворцов», которые задают тему третьего сочинения из «Су лин цзина», дворец Лю-чжу не относится.

¹ В данном случае титул Сы-мин, или Управитель судеб, указывает на старшего из трех братьев Мао — Мао Ина.

² СЛЦ, с. 15b: 2—5: 丹田後。却入一寸。為流珠宮。流珠真神自別有經。司命之所行也。其道妙大。發誓。用珠帛。結盟乃能付之。此經三百年一傳。滿五授止。不得復出。此太極公卿司命之道也。

Похоже, что в той даосской субтрадиции, которая выпестовала «Су лин цзин», не все Девять дворцов имели одинаковое значение для практических методов совершенствования. Видимо, концепция Девяти дворцов задавала лишь некую координатную сетку, на которой и разворачивалось действие психодрамы, порождаемой игрой образов в сознании даоса. В практических же методах этой школы использовались лишь образы перечисленных в теме четырех дворцов, которым и посвящены пространные описания. Лишь с этими четырьмя дворцами, как следует далее по тексту сочинения, связано наибольшее число разнообразных мифологических и теоретических представлений о головном мозге, бытовавших в этой даосской субтрадиции.

Следовательно, ранняя даосская школа, развивавшая концепцию Девяти дворцов головного мозга (по нашей терминологии — «субтрадиция Цюань-цзы»), уделяла отнюдь не равнозначное внимание всем потаенным объектам верхнего Киноварного поля, а по каким-то причинам, исследование которых еще ждет своего времени, по значимости выделяла среди них две группы — во-первых, важные для ее практических методов совершенствования, во-вторых, значимые лишь в качестве маркеров, фиксирующих структуру верхнего управляющего центра человеческого организма, но для практических упражнений малосущественных.

К числу последних, похоже, и относится «дворец» Расплавленной жемчужины.

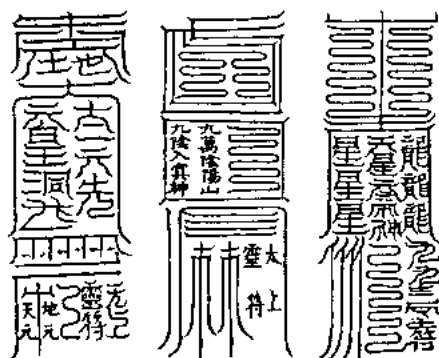
Из этого можно сделать вывод, что практические упражнения по визуальному освоению «дворца» Расплавленной жемчужины не играли какой-либо существенной роли в том движении, в котором появилась концепция Девяти дворцов, что и объясняет отсутствие каких-либо пространных его описаний в «Су лин цзине».

Данный вывод подтверждает и Тао Хун-цзин. Хотя «Чжэнь гао» и указывает, что методы дворца Лю-чжу — это «высший Дао-Путь Совершенных среднего разряда» [ЧГ, цз. 10: 6b: 8—9], однако сопровождающая это указание глосса Тао Хун-цзина уточняет, что книга, излагающая данные методы, «еще не появилась в нашем мире» [ЧГ, цз. 10: 6b: 8—9]³.



Даос созерцает владыку Сы-мина

³ ЧГ, цз. 10: 6b: 8—9: 其經未出世。



Формулы-амулеты
Расплавленной жемчужины

Примечательно, однако, что образ чудесной жемчужины, передаваемый китайским оригиналом через сочетание *лю чжу* 流珠, характерен для даосского текста периода Шести династий.

Например, во «внутреннем» варианте «Хуан тин цзина» Расплавленная жемчужина — один из атрибутов Тай-и, Великого Единственного, одного из высших небесных божеств Шанцин, инкорпорированного в пантеон этой школы из очень древнего пласта культуры, известного народам Китая.

Танский же комментатор, подтверждая связь между Тай-и и этой чудесной жемчужиной, уточняет значение

данного образа, указывая, что Расплавленными жемчужинами в «Книге Желтого дворика» именуют глаза (зрочки): «Расплавленная жемчужина Великого Единственного в спокойствии пребывает на Куньлуне. [Комментарий:] Расплавленная жемчужина Великого Единственного — это сказано о сущности глаз... Голова — это владыка Трех башен, а еще она считается [горой] Куньлунь» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 44b: 7—9]⁴.

В этом дворце «живет Совершенный Расплавленной жемчужины», говорит танский комментатор «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»: «Продвигаясь вглубь [от межбровья] на четыре вершка, будет дворец Расплавленной жемчужины. В нем живет Совершенный Расплавленной жемчужины» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 41b: 3—4]⁵. «Дэн чжэнь инь цзюэ» называет его чуть иначе — Совершенным духом-божеством или даже Совершенным и Чудесным (*чжэнь шэнь* 眞神) [ДЧИЦ, цз. 1: 3b: 9].

Книгу, посвященную этому «дворцу», фиксирует «Сы цзи мин кэ» 四極明科 — даосский свод нормативных правил, известный в движении Шанцин уже в V в. В этом письменном памятнике упоминается некая «Книга-основа о Расплавленной жемчужине и Трех началах» (*Сань юань лю чжу цзин* 三元流珠經) [СЦМК, цз. 2: 8b: 5;], об этой же книге говорит и «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 47: 10a: 10]⁶.

Кроме того, сочинение из «Юнь цзи ци цян», более позднее по сравнению с «Су лин цзином», но последовательно излагающее концепцию Девяти дворцов головного мозга, указывает, что во «дворце» Расплавленной жемчужины также пребывают девы (или дева) Солнца и Луны [ЮЦЦЦ, цз. 43: 18b: 10—11]⁷. Это дополнение не покажется нелогичным, если вспомнить, что коммен-

⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 44b: 7—9: 太一流珠安崑崙。(太一流珠謂目精...頭爲三台君。又爲崑崙)。

⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 41b: 3—4: 却入四寸爲流珠宮。有流珠眞人居之。

⁶ Нам думается, что текст в «У-шан би яо», на который мы ссылаемся, поврежден. Данный фрагмент мы используем в собственной реконструкции: 流珠宮。流珠眞神[居之]。司命君之所行。

⁷ ЮЦЦЦ, 43: 18b: 10—11: 流珠宮。有流珠眞神居之。又有日月中女子。名纏旋。字密真。別有流珠經。

татор «Хуан тин цзина» связывает Расплавленную жемчужину с глазами. В традиции Желтого дворика глаза воспринимались образами Солнца и Луны, что периодически встречается и в сочинениях из Шанцинского собрания.

Похоже, что данное сочинение из «Юнь цзи ци цян» соединило концепцию Девяти дворцов «Су лин цзина» (указание на дворец Лю-чжу) с представлениями о глазах, характерными для концепции Желтого дворика (девы Солнца и Луны)⁸, что дает основание предположить его достаточно позднее происхождение — не ранее Тан. Такое заключение обусловлено тем, что, во-первых, именно в танском комментарии к «Хуан тин цзину» мы впервые встречаем в одном контексте указания на глаза и Расплавленную жемчужину; и во-вторых, тем, что в даосских энциклопедиях периода Шести династий и начала Тан — «У-шан би яо», «Сань дун чжу нан», «Дао цзяо и шу» — соединения таких представлений еще отсутствуют.

В Даосском каноне сохранилось сочинение «Сань юань лю чжу цзин» 三元流珠經 («Книга-основа о Расплавленной жемчужине и Трех началах») [ЯГ 1307; СТ 1318; ДЦ 1027]. Уже само название этого сочинения указывает на его связь с представлениями о дворце Расплавленной жемчужины. Тем не менее описания, которые содержит данное сочинение, представляют собой довольно обычные, второстепенные и вспомогательные упражнения, типологически близкие многим фрагментам из других сочинений Шанцин, что дало основание И. Робине квалифицировать его как «часть оригинального текста, по меньшей мере в том случае, если название этой работы не является ошибочным» [Robinet, 1993, p. 129, примеч. 23]⁹.

⁸ Лексическое построение всего данного фрагмента из «Юнь цзи ци цян» очень точно повторяет «Су лин цзин», однако фраза о небесных девах чужда его идеологии, что позволяет оценивать ее как позднюю интерполяцию. В китайском оригинале сказано: «Еще там девочки-девы, что в центре Солнца и Луны пребывают» 又有日月中女子. В концепции Девяти дворцов метафоры Солнца и Луны не используются. С другой стороны, именно в сочинениях, относящихся к субтрадиции Ван Бао («Книги-основы [из] Большой пещеры») регулярно встречаются указания на божественных дев в центре Солнца, причем во фразах такого рода всегда используется локатив *чжун* 中, уточняющий, что это не просто солярные девы, а что они пребывают именно в центре Солнца. Все эти детали мы встречаем и в рассматриваемой фразе из «Юнь цзи ци цян», которая указывает, по нашему мнению, на возможный источник данной интерполяции.

⁹ Заметим, что вывод И. Робине носит очень осторожный характер. Говоря о «Книге-основе Расплавленной жемчужины», французская исследовательница лишь указы-



Элемент шанцинского ритуала созерцательного характера в честь божества правого глаза

12.2. Дворец Сокровенной киновари — Сюань-дань

Дворец Сюань-дань находится на верхнем уровне Девяти дворцов, точно над дворцом Дань-тянь, который является центром верхнего Киноварного поля. Спереди и позади него расположены «женские» дворцы — Цзи-чжэнь (Предельного совершенства) и Тай-хуан (Августейшей императрицы).

Важнейшее божество, связанное с «дворцом» Сюань-дань, — Великий Единственный, или Тай-и 太一, хорошо известный китайской культуре задолго до появления сочинений Шанцин.

Связь «дворца» Сюань-дань с божеством Тай-и становится устойчивой в учении Шанцин с самого раннего этапа его истории, что фиксируют многие синхронные источники: «Дворец Сюань-дань. В нем живет Совершенный владыка Тай-и» [УШБЯ, цз. 5: 12а: 4]¹⁰.

В субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя представления о «дворце» Сюань-дань считались самыми важными и главными в учении о Дао-Пути. Методы, связанные с воссозданием образа Тай-и во дворце Сюань-дань, открывали, как указывают ранние шанцинские источники, доступ к вышним небесам универсума [ЦЯЧЖ, с. 14а: 9], тогда как методы Дун-фана связывались с обретением ранга Совершенного, т. е. с превращением в обычного небожителя, а методы Дань-тянь — всего лишь с преображением в земного *сяня*:



Младший Сы-мин

вадет на ее возможную связь с методами дворца Лю-чжу, но отшодь не утверждает наличие таковой. Во фразе, предшествующей приведенной цитате, Изабель Робине пишет: «Хотя он (т. е. „Су лин цзин“. — С. Ф.) отсылает к другой книге-основе, которая посвящена этой „лешере“ (т. е. Лю-чжу. — С. Ф.), однако я была не в состоянии ее идентифицировать» [Robinet, 1993, p. 129]. Соглашаясь с И. Робине в вопросе о том, что дошедший до нас список этого сочинения [ЯГ 1307; СТ 1318; ДЦ 1027] вполне может быть сокращенным вариантом утерянного оригинала, мы все же полагаем, что он связан — причем самым непосредственным образом — с методами дворца Лю-чжу, о котором говорит «Су лин цзин». Эту связь мы усматриваем в регулярном соотношении данных методов со старшим из трех братьев из рода Мао, которого шанцинская традиция регулярно называет по должности, занимаемой им в бюрократической иерархии Иного мира, — Сы-мином. Такую соотношенность демонстрирует данное сочинение, а также подчеркивает «Су лин цзин». Как нам думается, учет генетической неоднородности шанцинского книжного собрания позволяет выделить в нем субтрадицию Сы-мина (старшего из братьев Мао — Мао Ина) и связанный с ней комплекс идей, одна из важных составляющих которого — представления о дворце Расплавленной жемчужины. Похоже, что сочинение, представленное в ЯГ 1307, является частью «субтрадиции Сы-мина», которую мы также предлагаем выделять в Шанцинском книжном собрании.

¹⁰ УШБЯ, цз. 5: 12а: 4: 玄丹宮... 太一眞君居之。

Когда хранишь Трех Единственных, тогда становишься земным сянем, когда хранишь Дун-фан, тогда становишься Совершенным, а вот если блюсти Сюань-дань, тогда [можно] вознестись в [небесный] дворец Тай-вэй [ЦЯЧЖ, с. 14а: 8—9]¹¹.



Великий Единственный

Дворец Сюань-дань, как следует из «Су лин цзина», тесно связан с Полярной звездой и, в еще большей степени, со звездами Большой Медведицы. При чтении источника создается впечатление, что Сюань-дань — всего лишь реплика этих звезд в антропологическом космосе. Если учесть, что и Полярная звезда, и Большая Медведица считались весьма важными астральными объектами в китайской культуре, то становится понятной и та важная роль, которую даосы отводили их аналогу в теле человека — «дворцу» Сюань-дань. Е. А. Торчинов писал в своих исследованиях:

...Большая Медведица считалась наделенной мощнейшими энергиями, защищающими от демонических сил. Поэтому многие даосские ритуалы имели цель получить от обитателей этих звезд покровительство и защиту от бесприютных и голодных духов... Астральное путешествие давало возможность, как считали даосы, приобщиться и к тайнам экзорцизма — методам и способностям изгонять нечисть. Недаром шанцинские сочинения предписывали созерцать звезды Большой Медведицы, визуализируемые как покров над головой или всем телом. Многие из шанцинских практик предписывали созерцать божеств этих звезд, спускающихся в тело адепта и располагающихся в Трех Киноварных полях — управляющих центрах человеческого организма... [Торчинов, 2001, с. 125—127].

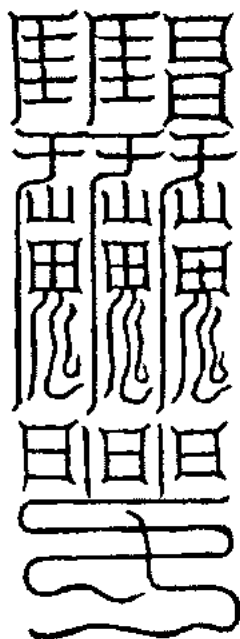
Как и для китайской официальной культуры, для даосов Большая Медведица есть прежде всего центр вселенной, устанавливающий меру должного миропорядка и гармонию универсума. При этом в учении Шанцин эти звезды стали восприниматься еще и небесными книгохранилищами. И вешная цель встречи с Тай-и — владыкой и высших звездных чертогов, и «дворца» Сюань-дань в головном мозге — не только обеспечивала, как следует из даосских источников, избавление от навей, не только даровала долголетие, но еще и обещала Книгу — вечно живое свидетельство великих деяний прошлого, вечного и зримого Света Совершенства.

«Су лин цзин» дает следующее описание «дворца» Сюань-дань:

Дворец Сокровенной киновари (Сюань-дань-гун) находится над дворцом Киноварного поля. Он представляет собой квадрат [в разрезе] со сторонами в один вершок. В пурпурных комнатах и зеленых покоях [этого дворца] курится густая облачная дымка ярко-красного цвета. Внутри этого дворца пребывает Совершенный владыка Глиняного шарика, Великий Единственный — Тай-и. Он и правит во дворце Сюань-дань. Великий Единственный обликом своим словно младенец, в жизнь только-только вошедший. Восседает же он на золотом ложе

¹¹ ЦЯЧЖ, цз. 1: 14а: 8—9: 守三一得爲地仙。守洞房得爲真人。守玄丹升太微宮也。

右乙酉太素玉女，名蘭簫，字玉英。



Формула-амулет для вызова нефритовой девы Лань-сяо

за пологом, нефритом украшенным. Парчовое платье на нем, цветами пурпурными вышитое, а на поясе — огненный колокольчик расплавленный. Выражение «огненный колокольчик расплавленный» означает, что он не из чего-то земного сделан, а одним только огненно-красным дыханием-*чи* создан. Тронь его, и на десять тысяч *ли* будет слышен звон его. И то правда — ведь это драгоценный колокольчик самого Совершенного Тай-и — Великого Единственного из Срединного желтого (*чжун хуан* 中黃) [дворца] Высшей чистоты. В левой руке он держит ручку Северного Ковша, семью звездами созданного, а в правой руке у него сеть Звезды Полярной. Когда я говорю «Полярная Звезда», то именно ту звезду имею в виду, которая [круглый год] неподвижно [на небе висит], про нее и говорят, что она является сетью для звезд¹².

Тай-и чинно сидит во дворце Сокровенной киновари, оборотысь вовне лицом. И ни справа, ни слева нет у него служек. Говоря «нет служек», я этим объясняю, почему имя ему такое дали — Великий Единственный Совершенный владыка.

По утрам и вечерам, лишь выполнив упражнения по пестованию Трех Единственных до конца, тогда только, в самом конце, [надо] помыслить и закрепить [образ] Великого Единственного. Когда я говорю «в самом конце надо помыслить и закрепить», это значит, что вначале образ этот получают смутным, легким, и лишь потом [упражнение] выполняют так, чтобы Великий Единственный стал виден четко и ясно [СЛЦ, с. 15b: 7—16a: 7].

¹² Вокруг неподвижной Полярной звезды действительно происходит движение всех других светил, которые она словно в сеть ловит и кружиться вокруг себя заставляет. Особое значение для даосов имело положение Большой Медведицы относительно Полярной Звезды, поскольку оно указывало пространственные направления и определяло суточные и сезонные ритуалы даосов. С астрономической точки зрения этот алгоритм объясняет Р. В. Вяткин, комментируя астрономическую главу «Ши цзи»: «Как представлено на схематических картах движения Большой Медведицы вокруг центра — Полярной звезды... при определении места проводились условные прямые линии между Полярной звездой и соответствующей звездой (Бяо, Хэн и Куй) Большой Медведицы. Чжу Вэнь-синь считает, что в те века вечером, в сумерках, Бяо указывала на часть неба под знаком *инь* (ЮЗЗ), в полночь звезда Хэн указывала на часть неба под знаком *у* (С), на рассвете звезда Куй указывала на часть неба под знаком *сюй*. Так по первой, последней и средней звездам Большой Медведицы люди (определяли свое положение. — С. Ф.) в разное время суток» [Исторические записки, 1986, (т. 4), с. 263, примеч. 13]. С другой стороны, мы должны ясно осознавать, что предложенный нами перевод «астрономического фрагмента» имеет рабочий характер и должен быть верифицирован, уточнен и объяснен специалистами в области астрономии. Как нам представляется, полное и адекватное понимание очень многих даосских письменных памятников рассматриваемого периода будет возможно лишь при междисциплинарном подходе к их изучению, с привлечением специалистов как в области астрономии, так и традиционной китайской медицины, о чем мы уже говорили выше.

12.3. «Су лин цзин» о пестовании Великого Единственного

Третье сочинение из «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 12b: 1—22a: 10] включает описание метода Сюань-дань, которое выделено в отдельную часть и имеет самостоятельный подзаголовок — «Дао-метод Совершенного владыки Тай-и о том, как хранить Сюань-дань» (*Шоу Сюань-дань Тай-и чжэнь-цзюнь чжи дао* 守玄丹太一真君之道) [СЛЦ, с. 20b: 9—22a: 9]. Ниже мы предлагаем наш перевод этой части, выполненный по тексту «Су лин цзина». С некоторыми фрагментами из него можно познакомиться на французском и английском языках по переводам А. Масперо [Maspero, 1971, p. 351—352], за которыми следует и И. Робине [Robinet, 1993, p. 130—131].

Дао-метод¹³ Совершенного владыки Тай-и о том, как блюсти Сюань-дань:

Вечером на закате возлечь в «чистой [комнате]» и отбросить [из сердца] все [посторонние] мысли и тревожения. При выполнении [этого упражнения] можно и лежать, а можно и сидеть — это уж на твое усмотрение.

Прежде всего, сердцем помыв, закрепляю [образ] Полярной звезды и как из нее выходит и ко мне подходит [луч из] пурпурного *ци*, как он опускается и входит во дворец Сюань-дань в моей голове. Мгновенье, и вот уж [пурпурное дыхание-*ци*] до краев наполнило этот дворец и, из него излившись, вышло из тела моего наружу.

При этом делаю так, чтобы это *ци* окружило все тело [мое], проникло и внутрь пещер [моих], и наружу¹⁴. И вот уже я и эта пурпурная дымка слились воедино и единым телом стали.

Завершив это упражнение, вновь [сердцем] помыв, закрепляю (*цунь*) [образ], как солнце ко мне подходит, а вот уже оно внутрь меня входит, прямо во «дворец» Сюань-дань. Это солнце до краев заполняет [светом своим] все внутри

¹³ Дао-метод. — В оригинале сказано *дао* 道. В рассматриваемых источниках для слова *дао* наиболее характерны два основных значения: первое мы условно обозначим как Дао-Путь, оно характерно для теоретических работ; когда же речь идет о практических упражнениях, тогда слово *дао* приближается к понятию «метод» и становится близким слову *фа* 法 в тех же контекстах. В данном случае, по нашему мнению, реализуется второе значение слова *дао*, что и обусловило предложенный вариант перевода.

¹⁴ Проникло и внутрь пещер, и наружу (*тун дун нэй вай* 通洞内外). — Похоже, что понятие *дун* 洞 (букв.: «пещера») в рассматриваемом фрагменте указывает в целом на человека и по значению сближается со словом *шэнь* 身 (букв.: «тело») или *чжао* 兆 (одно из буквальных значений — «объект для жертвоприношений»), или же с регулярным даосским вариантом последнего — *чжао шэнь* 兆身 (в рассматриваемых источниках даос так указывает на свой собственный образ, создаваемый им же во время визуального упражнения). Кроме того, даосские источники фиксируют и глагольное значение слова *дун*, близкое к *тун* 通 «проникать». Последний случай, по нашим оценкам, встречается относительно регулярно лишь в более поздних даосских сочинениях (их фиксирует сунская *лэй-шу* «Юнь цзи ци цянь»), кроме того, он обусловлен иным грамматическим контекстом, отличным от рассматриваемого. В связи с этим данную фразу мы понимаем следующим образом: «Предавшись думанью сердцем и в мир визуальных образов погрузившись, я созерцаю самого себя и вижу, как в меня, находящегося в том мире, проникает *ци* и заполняет всего меня изнутри, и, выйдя из меня, окружает всего меня снаружи. И я созерцаю в сердце своем самого себя, заполненного и окруженного этой облачной дымкой пурпурной. Я вижу все — и нет более того, что зовется „внутри“ и „снаружи“. Я — везде, и все вокруг — это тоже я».



Элемент созерцательного упражнения
в честь госпожи Белой безыскусности

[этого] дворца и сияет, находясь точно в центре этой пурпурной облачной дымки. Всмотрись [в него], обозри [его] — и тогда в полумраке увидишь что-то похожее на жемчужину, огнем пылающую.

После того как завершу это, [сердцем] помыслию и закреплю [образ] Совершенно-го владыки Тай-и в Срединном желтом [во дворце] Высшей чистоты. [И вот уже вижу, как] он спускается ко мне с Полярной звезды в [дымке] пурпурного дыхания-чи и входит во дворец Сюань-дань [в моей голове]. Там в центре солнца восседает владыка, потаенное имя его — Гуй-ин (Цвет-что-Правила-Устанавливает), а по второму имени зовется Хуа-сюань (Сокровенный-Претерпевший-Превращения). Облик его, и платье, и цвет одежд его — все точно такое же, как ранее я уже разъяснил.

Помимо этого, [сердцем] помысли и закреплю образ, как ты сам, во всем своем обличии телесном вдруг раз — и вверх возносишься, и во дворец Сюань-дань восходишь. [Потом же] представь себе, что ты уже насупротив Совершенного владыки Тай-и находишься, что в центре солнца вы оба восседаете, ликами друг к другу обернувшись. Какая одежда на тебе будет, и вид твой каков — это уж сам решаешь.

Затем же [ты должен] представить себе, что встаешь, дважды кланяешься и челом бьешь, и на колени встаешь пред ним, и наставления испрашиваешь о том Дао-Пути, что учит [искусству] чудесных *сяней* и долгую жизнь дарует.

И поговори с ним, а как — тебе самому решать.

После ты [должен] представить себе, что глотаешь пурпурное дыхание-чи ровно тридцать раз.

Выполнив [это упражнение], сглотни слюну тридцать раз.

Сделав [это], вновь представь себе, что внутри семи звезд Северного Ковша появляется ярко-красное (чи 赤) чи и лучом тонким, будто струна, прямо вниз [к тебе] спускается и в [твой] дворец Сюань-дань входит.

После этого [представь себе, что] владыка Тай-и вместе с тобой садится на солнце, колесницею его сделав, и что вы въезжаете [на ней в этот луч], и двигаетесь по дороге из ярко-красного дыхания-чи, и прямо вверх поднимаетесь, и попадаете в чашу Северного Ковша.

А после — отдохни, да подольше. С этого момента можешь и в сон уйти.

И вот еще что — упражнение это 14 лет кряду выполняя, [за свое усердие] получишь отклик Совершенных и тогда будешь странствовать-путешествовать вместе с Великим Единственным — самим Тай-и и вместе с ним пройдеши по сети из Семи звезд [Северного Ковша].

Если же упражняться в этом 18 лет кряду, тогда [тебе будет позволено] явиться в [небесный] дворец Высшей чистоты, где ты и чин получишь (*шоу шу* 受書), и формулы-амулеты на пояс, а еще на посылках у тебя будут по 18 нефритовых отроков и отроковиц.

И вот что помни — каждый вечер ты должен один раз выполнять это упражнение. Только раз — не более и не менее! И помыслить не смей хотя бы один вечер [без его выполнения] пропустить.

Кроме того, совершенствоваться на этом Дао-Пути можно отдельно, его вовсе не обязательно сопровождать выполнением метода Сань-и. Но если упражняться и в первом и во втором одновременно, тогда и польза будет небывалая, и отклик [Иного мира] придет скорее!

В первый, третий, седьмой, одиннадцатый и пятнадцатый дни лунного месяца в полночь, [сердцем] помыслив, закрепляю [образ] Совершенного владыки Тай-и, во дворце Сюань-дань находящегося. Как он восседает там чинно, взор обратив за пределы дворца, и как изо рта его исходит дыхание-ци зеленого цвета (цин 青), и вниз опускается, и в мой рот входит. [Представляю себе, что] тут же слглатываю это [дыхание-ци] ровно 50 раз.

Завершив [это видение], слглотну слюну 50 раз. Закончив, тихо вознесу молитву-призывание:

Великий Тай-и — Совершенное желтое,
Пурпурный владыка из Срединного желтого.
Имя его потаенное — Гуй-ин,
Второе имя — Хуа-сюань.
Златое ложе есть у него и полог нефритовый.
Он в платье парчовом, пурпуром вышитом,
А на поясе носит колокольчик огненный.
Все дурное он сокрушает, все злое — уничтожает.
В руках он держит свет звездный, чистейший,
А из макушки его выходит сияние солнечное, совершенное.
Чинно сидит и чудесное ци выдыхает,
Мне он велит это ци испить, проглотить.
Беседу со мною ведет, разъясняет,
И на пир-радость в Сюань-дань меня приглашает.
Выбеливает он, [чистотою] оmyвает семь душ моих иньских,
В лад и гармонию сводит три души мои янские.
Чудесныс и свстоносныс почитают его и охраняют.
Меня же он в сляя летающего превращает,
И Пять хранилищ¹⁵ [моих] возрождает.
И волосам седым цвет отрочества возвращает.
И чином меня в чертогах Шанцин наделяет,
И вот уж я человек государев — [самому] Сы-мину служу.
Что захочу, то и пожелаю,
А счастье сторицей меня осыпает.

Затем представляю себе, что вот уже я вознесся и вошел во дворец [Сюань-дань] и, пред ликом Тай-и пребывая, спокойно отдыхаю. Делаю это для того, чтобы в сон уйти. Тогда во сне чудесный отклик [на мольбы мои] придет непременно!

Если каждый день выполнять это [упражнение], то с каждым разом на новую ступень восходить будешь в [искусстве] лихезреть Тай-и [СЛЦ, с. 20b: 9—22a: 10].

12.4. «Су лин цзин» о божественных девах вышних дворцов

В системе Девяти дворцов головного мозга женскими считаются четыре — дворец Нефритового повелителя (Юй-ди-гун 玉帝宮), самый последний, пятый

¹⁵ Пять хранилищ (у-цзан 五藏). — Пять внутренних органов.



Нефритовая дева Цзя-цзы

по счету на нижнем уровне этого «дворцового ансамбля», а также три «дворца» верхнего уровня — дворец Небесного двора (*Тянь-тин-гун* 天庭宮), дворец Предельного совершенства (*Цзи-чжэнь-гун* 極真宮) и дворец Августейшей императрицы (*Тай-хуан-гун* 太皇宮).

Как указывает «Су лин цзин», в этих «дворцах» живут божественные девы:

— Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты (*Юй цин шэнь-му* 玉清神母);

— Совершенная дева Великой чистоты (*Тай цин чжэнь-ньюй* 太清真女);

— Государыня-жена [владыки] Великого предела (*Тай-цзи ди-фэй* 太極帝妃);

— Благородная супруга Высочайшего владыки (*Тай-шан цзюнь-хоу* 太上君後) [СЛЦ, с. 20а: 3—7].

«Су лин цзин» отмечает, что божественные девы пребывают в своих дворцах лишь тогда, когда даос их созерцает «своим сердцем»: «У всех людей есть эти четыре [женских] дворца. У того же, однако, кто этот Дао-метод не исполняет, во дворцах этих пусто, увь, становится!» [СЛЦ, с. 20b: 2—3]¹⁶. Кроме того, источник специально оговаривает, что «женские» дворцы в

равной мере должны блюсти и женщины и мужчины-даосы [СЛЦ, с. 20b: 7].

Этим божественным девам специально посвящено четвертое сочинение «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 22а: 10—25b: 6]. Характер описания — стандартный для данного памятника. В данном сочинении мы не найдем описаний таинственных превращений или чудесных преображений. Текст последовательно, линейно и даже рационально объясняет особенности системы имен этих богинь, их одеяния и атрибуты. Как гласит начальный фрагмент сочинения, все это даос должен представить, помыслить, «обытийствовать». По нашему мнению, это сочинение представляет собой классический образец даосского цзюэ 訣 периода Шести династий — практического наставления, которое точно, последовательно и очень конкретно указывает человеку путь его подвижничества. Сочинение учит, как, в каком порядке и в каком виде даос должен «увидеть» божественных дев из верхнего Киноварного поля.

Как нам думается, это сочинение чем-то сродни «Хуан тин цзину» — оно призвано привить даосу лишь первичные навыки обытийствования «культур-

¹⁶ СЛЦ, с. 20b: 2—3: 此四宮。人皆有之。但不修此道者。宮中空耳。

ного ландшафта» своего организма. Но если для «Книги Желтого дворика» главным объектом научения была основная систем организма — Пять внутренних органов (*у-цзан*), то это сочинение из «Су лин цзина», похоже, является учебником более высокого уровня, поскольку из его текста даос получал знания о системе более сложной и более специализированной — о дворцах, где хранится его «женственность» (*цы* 雌), столь необходимая для обретения великого Единства, к которому приходят лишь через слияние иньского начала с янским.

Ниже мы приводим в полном виде перевод четвертого сочинения из «Су лин цзина», посвященного четырем «женским дворцам» головного мозга. Перевод выполнен по тексту из «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 22а: 10—24а: 9].

Нефритовые наставления и драгоценные имена внутренних божеств — совершенных Женских Единственных из Четырех дворцов [головного мозга]¹⁷



Нефритовая дева Цзя-суй

Все те, что Дао-Путь высших Совершенных постигают, ни за что *сянями* стать не смогут, если не знают потаенных имен Женских Совершенных Единственных.

Тот, кто в учениках ходит, получает от Наставника изуственные наставления [об этом упражнении], а потом уж выполняет [его], почтение являя.

Каждый раз, когда приходит первый день нового года, первый день новой луны и день, когда появляется звезда твоей Судьбы, [надобно] войти в комнату [для ритуалов], повернуться на восток и, [сердцем] помыслив, представить себе [вот что]:

Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты (*Юй цин шэнь-му* 玉清神母) принадлежит к роду Лянь, зовется она Сянь, а по второму имени — Хуан-лянь. Ростом она в девять вершков и еще девять долей вдобавок. На ней лента с желтыми и черными цветами из шелка чистоты небесной. Волосы прибраны в узел тугой, украшенный семью [шпильками] с жемчугами и нефритом. Шапка на ней из тех, что ученые мужи носят и что зовется «Выдвигаю достойнейших», а поверх — [венец] со знаком Великого предела.

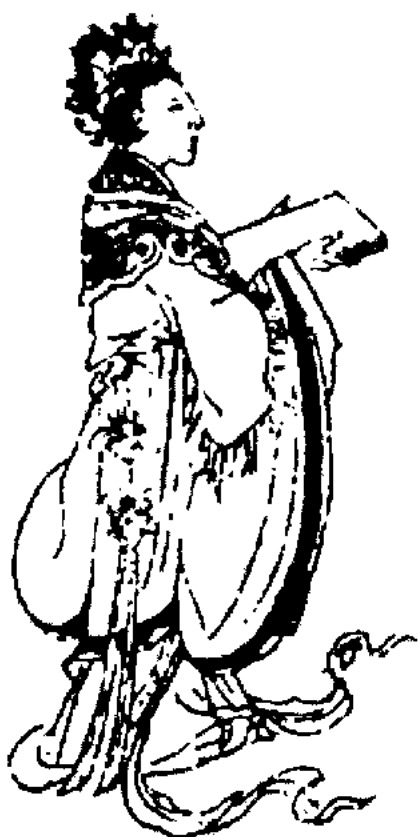
Живет Чудесная матушка в Красном дворце Великого предела (*Тай-цзи чжу гуи* 太極朱宮), что на самой вершине Высочайших [небес] находится, в управе Семи драгоценностей (*ци бао* 七寶), в волости Пяти небесных душ (*У-лин* 五靈), в селении Сокровенного начала (*сюань юань* 玄元). Когда же она вниз спускается, то правит во дворце Нефритового повелителя, что в теле твоём находится.

Совершенная дева [из дворца] Великой чистоты принадлежит к роду Цзюэ, зовется она Хуэй, а по второму имени — Би-лэй. Ростом она в шесть вершков и еще шесть долей вдобавок. На ней лента о девяти цветах, шелковая, узорами парчовыми словно инеем посеребренная, чудесным светом драгоценностей изумрудных сияющая. Волосы прибраны в узел, напоминающий облака летящие

¹⁷ Название содержится в тексте «Су лин цзина» [СЛЦ, с. 22а: 10].



Нефритовая дева Цзя-у



Нефритовая дева Цзя-чэнь

и украшенный драгоценностями нефритовыми. Шапка на ней из тех, что ученые мужи носят и что зовется «Выдвигаю достойнейших», а поверх — [венец] с [самцветами] — и желтого цвета, и совсем темными.

Живет Совершенная дева во дворце Великой глубины (*Тай-ю* 太幽) на Кунь-луне — горе Высочайшего, что на самой вершине Высочайших [небес] находится, в управе Пресветлого зала (*мин тан фу* 明堂府), в волости Девяти сияний (*цзю гуан* 九光), в селении Великого превращения (*да хуа* 大化). Когда же она вниз спускается, то правит во дворце Небесного двора, что в теле твоём находится.

Государыня-жена [владыки] Великого предела принадлежит к роду Сюань, зовется она Сюй-шэн, а по второму имени — Бо-у. Ростом она в семь вершков и еще семь долей вдобавок. На ней пятицветная лента с рисунками феникса, темный шелк ее легкий струящимся светом сияет. Волосы прибраны в узел тугой, черные тучи напоминающий и семью драгоценностями украшенный. Шапка на ней из тех, что ученые мужи носят и что зовется «Выдвигаю достойнейших», а поверх — [венец] со знаком Беспредельных [небес].

Живет Государыня-жена во дворце Предельного сокровенного (*Цзи-сюань-гун* 極玄宮) на [сфере] Великой чистоты, что на самой вершине [небес] Изначальной лучезарности (*юань цзин* 元景) находится, в управе Нефритовых покоев (*юй фан* 玉房), в волости Трех Киноварных [полей], в селении Киноварного на-

чата (*дань юань* 丹元). Когда же она вниз спускается, то правит во дворце Предельного совершенства, что в теле твоём находится.

Благородная супруга Высочайшего владыки принадлежит к роду Цянь, зовется она Хань-хай (Прячущая-в-себе-ребенка), а по второму имени — Хэ-янь-шэн (Объединяющая-и-Жизнь-Продлевающая). Ростом она в три вершка и еще три доли вдобавок. На ней лента девяностоцветная атласная, облачными узорами парчовыми, словно инеем, посеребренная, светом чудесным сияющая, семью драгоценностями украшенная.

Волосы ее в узел тугий прибраны, тяжелые тучи нависшие напоминающий, с самоцветами отборными с Девяти сокровенных. И шапка на ней под стать — нефритовая, из тех, что зовется «Три драгоценности», поверх [венцом] Сокровенного желтого Беспредельного [неба] украшенная.

Живет Благородная супруга на сфере Великой чистоты, во дворце Предельного совершенства чертогов, [что зовутся] «Началом пещеры» (*дун юань* 洞元), что на самой вершине Девяти сокровенных [небес] находится, в управе Киноварной эссенции (*дань цзин* 丹精), в волости Облачного сияния (*юнь гуан* 雲光), в селении Сокровенное-в-Сокровенном (*сюань сюань* 玄玄). Когда же она вниз спускается, то правит во дворце Августейшей императрицы, что в теле твоём находится.

Когда ты совершенствуешься в Дао-Пути из дворца Сюань-дань или же пестуешь Трех Единственных, как наставленья тебе велят, каждый раз при этом ты должен пестовать и женских Совершенных Единственных из этих четырех дворцов. [Ты должен представить] уборы их и платье, и их вид, и все их имена, и те места, в которых они живут.

Упражнение это [изложено] в первой главе драгоценной книги-основы [о Женских Единственных]. Если получишь ее, значит, стал ты уже Совершенным!

Тот же, кто учение свое лишь только начинает, не должен выспрашивать, выведывать, о чем в этой Книге рассказывается. Скрыта она во [дворце] Су-лин и в мире еще не известна.

Все те, кто получили методы высших Совершенных — эти три драгоценные и чудесные книги-основы¹⁸, если проникнут в [их суть] небесную и постигнут [их смысл] глубочайший, все равно себя обрести не смогут, пока знать не будут метод женских Совершенных Единственных. По этой причине Высочайший и оставил наиважнейшие запреты [касательно этого метода], и строгие ограничения ввел на [его] бездумное распространение, и не записал [эту Книгу] тушью [обычной] на бумаге [простой]. Кто хочет иметь [ее], должен, вот уж действительно, внутрь сердца [своего] проникнуть, вот тогда-то там он ее и получит!

Каждый раз, когда приходит первый день нового года, первый день новой луны и день, когда появляется звезда твоей Судьбы, омой лицо и тело, ритуал очистительный соверши, благоволия воскури и войди в комнату [для ритуалов]. Повернись лицом на восток и, [сердцем] помыслив, закрепи [образы] духов-божеств — женских Совершенных Единственных из этих четырех дворцов, и места, в которых они живут, и имена их все, а еще — одеяние их, вид их и рост. Все это делается точно так же, как и в предыдущем упражнении. Когда завершишь [это упражнение], щелкни зубами 36 раз и произнеси молитву-закливание...

¹⁸ Три драгоценные и чудесные книги-основы. — Речь идет о трех важнейших сочинениях, с описания чудесной истории которых начинается «Су лин цзин». Тремя драгоценными Книгами «Су лин цзин» называет «Совершенную книгу-основу [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*), «Книгу-основу Женских Единственных» (*Цы и цзин*) и непосредственно «Книгу-основу [из небесного дворца] Чистейшего духа» (*Су лин цзин*) [СЛЦ, с. 3а—5а].

Если же девять лет кряду выполнять упражнение это будешь, тогда на лице появится Цветок нефритовый, а Золотые совершенные светом воссияют. Тогда духи-божества увидят остов твой и тело все и будут с тобою вести разговор. Если ты встретишь [этих] божеств, то лишь в сердце своем поймешь [это], и только! Будь же осмотрителен и не разглашай бездумно [тайну сию] [СЛЦ, с. 22а: 10—24а: 9].

Глава XIII

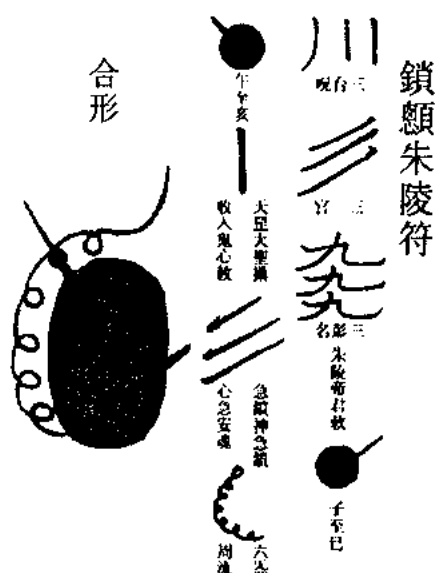
ПРЕОДОЛЕНИЕ СМЕРТИ

Антропологический космос, важнейшие области и координаты которого описаны в «Хуан тин цзине» и «Су лин цзине», в шанцинских сочинениях предстает сценой, на которой разворачивается драматическое действо. Это действо по-разному представлено в книгах Шанцин, от сочинения к сочинению разнятся персонажи, в нем участвующие, убранство сцены, время и место действия, и те образы, посредством которых являют себя его участники. Тем не менее смысл его всегда один и тот же — преодоление смерти и торжество жизни. Именно так мы формулируем главную тему сочинений из Шанцинского книжного собрания.

13.1. Смертоносные начала антропологического космоса: определение проблемы

Многие работы, посвященные даосизму, указывают, что даосская традиция разработала довольно сложные представления о смертоносном начале, которое человек получает вместе с жизнью. Обычно эти «семена смерти» (выражение И. Робине) обозначают понятием «Три червя» (*сань чун* 三蟲). Считается, что Три червя, которых также называют Тремя трупами (*сань ши* 三尸), поселяются в человека еще до его рождения, постоянно ему вредят и сокращают его жизнь. Они стремятся покинуть тело человека, поэтому добиваются его скорейшей смерти. Живут «черви» в Трех Киноварных полях. Первого из них зовут Зеленая древность, он поселяется в головном мозге (верхнее Киноварное поле), второго — Белая барышня, он живет в сердце (среднее Киноварное поле), третьего — Кровавый труп, он пребывает в нижнем Киноварном поле. Считается, что даосы избавляются от них с помощью диетологических предписаний и метода *дуань гу* 斷穀, предполагающего отказ от приема в пищу продуктов из злаков. Последний способ обусловлен тем, что «черви» питаются злаками, и когда те не поступают в организм, тогда «черви» истощаются и погибают.

Анализ даосских источников позволяет заключить, что указанные представления начинают преобладать в даосских организованных школах лишь с эпохи Тан (VII—X вв.), т. е. отражают лишь определенный этап в развитии даосизма. Следует заметить, что этот этап — не рядовой, он во многом новаторский, значительно меняющий облик даосизма как организованного религиозного движения. В даосских сочинениях эпохи Тан актуализируется целый



Формула-амулет,
защищающая новорожденного

ряд новых тенденций и выделяется два основных вектора в развитии доктрины. С одной стороны, значительно усложняется метафизическая составляющая даосизма, которая включает в свой корпус философские концепции, первоначально с даосским организованным движением никак не связанные. С другой стороны, сложные методы совершенствования, известные по даосским письменным памятникам периода Шести династий (III—VI вв.), равно как и концепции, их объясняющие, в эпоху Тан упрощаются и распространяются в «урезанном» виде. Именно это и происходит с представлениями о смертоносных началах в человеке. В период Сун (X—XIII вв.) эти «урезанные» представления, похоже, закрепляются окончательно. Они продолжают господствовать и в настоящее время как в популярных даосских книгах, так и в даологических работах, во многом следующие

(чаще всего неосознанно) за поздними даосскими комментаторами.

Для организованных же школ даосизма III—VI вв. характерно иное восприятие смертоносущих начал в человеке, а именно:

— сочинения, получившие хождение среди последователей этих движений, говоря о «семенах смерти» в человеке, не ставят знака равенства между «червями» и «трупам»; первые и вторые имеют разные функции и по-разному воздействуют на человека;

— групп «червей» и «трупов» внутри человека отнюдь не три, ранние источники регулярно выделяют и другие их устойчивые группы;

— их имена и цветовая атрибутика, перечисленные выше, — лишь один из возможных вариантов; ранняя даосская традиция указывает и на другие имена, и на иные цветовые соответствия;

— Киноварные поля — не единственное их местонахождение, пребывать они могут и в других областях организма — например в животе; похоже, что Три Киноварных поля являются лишь стандартными областями «внутреннего ландшафта» организма, в которых «собираются» (скапливаются) эти губительные для человека ипостаси Иного мира;

— избавиться от их влияния можно не только посредством диетологических предписаний и метода *дуань гу*; более того, в сочинениях, созданных ранними школами организованного даосизма, приоритетными были не эти, а совсем другие упражнения, ничего общего с диетологией не имеющие;

— ранние даосские религиозные книги не говорят о том, что внутри человека живут какие-то черви или, тем более, какие-то трупы; понятия «черви» и *или* имеют метафорическую природу, это всего лишь образы (*сян ся* 象), заимствованные даосизмом из древних представлений о смерти; они указывают не на одухотворенные или зооморфные метафизические сущности, а на безличност-

ные силы мироздания; данными образами в источниках организованного даосизма обозначали реплики тлетворных сил мироздания в антропологическом космосе, каковым видели свое тело даосы;

— понятие *ши* 尸 в ранних даосских сочинениях, объясняющих представления о «семенах смерти», не соответствует слову «труп».

Обратим внимание на последний аспект. Перевод *ши* как 'труп', закрепившийся, надо думать, с легкой руки А. Масперо [Maspero, 1981, p. 331—334] и вошедший во все европейские языки, вряд ли можно признать удачным. В русском тексте, например, при упоминании слова «труп», во-первых, сразу встает вопрос: «О чьем трупе, собственно говоря, идет речь?» Во-вторых, возникает недоумение, почему внутри одного человека пребывают чьи-то сразу три трупа. Первые два вопроса логически приводят и к третьему: «А может быть, это и не труп вовсе?» Не вдаваясь в детальные объяснения, зафиксируем нашу позицию в самом общем виде.

Мы отрицательно относимся к переводу в рассматриваемых контекстах понятия *ши* словом «труп». Иероглиф *ши* действительно может нести такую смысловую нагрузку, однако в рассматриваемых памятниках он реализует, как правило, два других значения. Во-первых, *ши* в наших контекстах сближается с понятием «хозяин», «господин» или даже «чиновник», которое указывает на нечто абстрактное из эмоционально-психической сферы человека, что направляет его поступки и может быть объективировано (как, например, фраза «тоска любви Татьяну гонит...» указывает, что Татьяной руководила любовь, которую и можно в данный конкретный момент назвать «хозяином» ее поступков). Во-вторых, слово *ши* может использоваться и как синоним для выражения «бренное тело» применительно к живому человеку, т. е. указывать на физическую, материальную, «земную» составляющую человека, находящегося в добром здравии. Примечательно, что эти значения для иероглифа *ши* мы находим и в «Большом китайско-русском словаре» [БКРС, т. 3, с. 384], и в древнем китайском словаре «Эр я» 爾雅·釋詁 [ШСЦ, с. 2570] и, похоже, они согласуются с рядом контекстов классического трактата «Ли цзи» («Записи о ритуале», глава «Вопросы Цзэн-цзы» 禮記·曾子問) [ШСЦ, с. 1388—1403].

Указание на Трех червей находим уже в самом первом даосском сочинении, специально посвященном описанию антропологического космоса, — в «Книге Желтого дворика». Понятие «Три червя» встречаем как во «внутреннем» его варианте, так и в комментарии к его «внешнему» варианту.

В 15-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» читаем:



Верхний *ши*

上
尸
彭
琚

Рот полощи нектаром златым
и нефритовый цвет глотай.
Тогда и придет тот час, когда и сам голодать не будешь,
и Три червя погубишь.

[ЮЦЦЦ, цз. 11: 37b: 4, 10]¹

Об этом же говорит и комментарий к его «внешнему» варианту:

Чиста вода в Нефритовом озере,
корень Небесного духа она орошает.

Комментарий. Рот — это Нефритовый пруд, это дворец Великой гармонии. Слюна же — это чистая вода, она и прекрасна, и свежа. Собрав слюну, ее проглатывают. Проглатывание слюны подобно раскатам грома, что молнии сопровождают. Язык — это корень Небесного духа (*гэнь лин* 根靈). Каждый раз [при сборе и глотании слюны] он силой-соком наливается и расцветает пышно.

Если уж действительно [искусством] этим овладеть сумеешь,
жизнь долгую ты сможешь обрести.

Комментарий. Днем и ночью выполняй эти упражнения, этим ты заставишь уйти Затаившихся *ши*, убьешь Трех червей и избавишься от всех дурных поветрий. Плоть и кожа твои [соком-силой] пьются, наполняются, и правильное дыхание-*ци* [в тебя] возвратится, и порочные духи не будут идти за тобой по пятам. Вот так ты и обретишь долгую жизнь, а лик твой — воссияет [ЮЦЦЦ, цз. 12: 29b: 1—10]².

Концепция Желтого дворика свидетельствует, что ранний даосский текст вместе с понятием «червь» в тех же контекстах и в очень близких значениях использует и понятие *ши* (Хозяин, Хозяин брэнного тела). Обратим внимание на то, что структура фразы, в которой упоминаются *ши*, указывает на перечисление («заставить уйти Затаившихся *ши*, убить Трех червей, избавиться от Ста дурных поветрий») 去伏尸。殺三蟲。却百邪。Перечисление же предполагает, что «черви», *ши* и «дурные поветрия» — это близкие по функции и качеству, но разные по своей сущности объекты. Причем каждый из них предполагает и разные действия — одних надо «убить», а других можно просто «прогнать».

Для ранних школ даосизма характерно выделение двух типов смертоносного начала в человеке. Первый обозначали через образ червя (*чун* 蟲), второй — посредством образа *ши* (尸), смертоносущего хозяина тела и направителя дурных наклонностей и мыслей человека. Это были близкие по своим качествам и свойствам, но разные по существу объекты или силы «внутреннего ландшафта» человека. «Внутренний ландшафт» — это то же человеческое те-

¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 37b: 4, 10: 含漱金醴吞玉英。遂至不飢三蟲亡。В данном фрагменте мы, поддавшись очарованию источника, отошли от точного перевода. Выражение, которое мы перевели как «...и Три червя погубишь», в действительности несет иной смысл — червей никто не уничтожает, они гибнут сами, т. к. оригинал в действительности говорит — «...[и тогда] Три червя погибнут» (*сань чун ман* 三蟲亡). Иначе говоря, концепция Желтого дворика не предполагает наличие субъекта, уничтожающего «червей», а указывает, что эти ужасные создания погибают «самоестественно».

² ЮЦЦЦ, цз. 12: 29b: 1—10: 玉池清水灌靈根。(口爲玉池太和宮。唾爲清水。美且鮮。唾而咽之。雷電鳴。舌爲靈根。常滋榮) 審能修之可長存。(晝夜行之。去伏尸。殺三蟲。却百邪。肌膚充盈。正氣還。邪鬼不從。得長生。面有光)。

ло, но взятое в его космическом измерении. Антропологический космос повторяет мироздание в целом. В мироздании есть свет и тьма, небесные райские чертоги и темное влажное подземелье у Истоков рек (хэ юань 河源), поэтому и в человеческом микрокосме есть как силы, дарующие и поддерживающие жизнь, так и силы, в которых кроются семена смерти. Образами последних как раз и являются «черви» и *ши*.

«Книга-основа о Совершенных Единственных [из] Трех начал» (Сань юань чжэнь-и цзин 三元真一經) из Шанцинского книжного собрания прямо указывает, что «черви» и Хозяин тела *ши* — это образы разных смертоносных начал в человеке. В источнике устами небожителя Цзюань-цзы 馮子 рекомендуется сначала устранить тлетворное влияние Трех *ши*, а потом уже расправляться с Тремя червями: «...Прежде всего следует изгнать Трех *ши*. Пока не изгонишь Трех *ши*, даже если прекратишь хлебами питаться и откажешься от [еды, что] Пять вкусов содержит, все равно „черви“ [в теле твоём] не умрут». Если же внутри останутся эти «черви» и *ши*, — увещевает далее Цзюань-цзы, — тогда несчастья будут подстерегать человека, «а все потому, что „черви“ по-прежнему в тебе пребывают и сотрясают, покоя лишают Пять духов-божеств [тела твоего]» [СДЧН, цз. 3: 16а: 8—16b: 2]³.

В даосском сочинении, созданном не позднее 399 г. и посвященном описанию подвижничества Совершенного Пурпурного света (Цзы-ян чжэнь-жэнь 紫陽真人), находим продолжение той же темы. Источник также указывает, что «черви» и *ши* соотносятся с разными объектами антропологического космоса. Далее все тот же Цзюань-цзы разъясняет метод, избавляющий от смертоносного начала в организме, и указывает, что если надлежащим образом его использовать, «тогда злаковые черви умрут. Если же злаковые черви умрут, тогда и Три *ши* усохнут. Если же Три *ши* усохнут, тогда они естественным образом опадут [словно листья по осени]» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 4b: 9]⁴.

«Срединная Книга от Лао-цзы» (Лао-цзы чжун цзин 老子中經), созданная, похоже, в конце рассматриваемого периода и развивающая концепцию Желтого двора, также подчеркивает разницу между «червями» и *ши*. Один из фрагментов этого сочинения настаивает на необходимости поддержания внутренних органов в чистоте, а жизненных сил организма — в непрерывном циклическом движении. Там же отмечено и особое значение духа-божества кишечника для сохранения внутри человека баланса жизненных сил. Упомянув ме-



Схема подземного судилища под горой Фэнду

³ СДЧН, цз. 3: 16а: 8—16b: 2: 當先去三尸。三尸不去。雖斷穀絕五味。蟲猶不死... 由於蟲在其內。搖動五神故也。

⁴ ЦЯЧЖ, цз. 1: 4b: 9: ...則穀蟲死。蟲死則三尸枯。枯則自然落。



Средний ши

中
尸
彭
瓚

тоды «пестования» этого божества, источник фиксирует и молитву-заклинание, в которой находим все ту же тему:

[Пусть] через 30 дней дурное ци [из меня] уйдет, через 60 дней — малая хворь пройдет, а через 100 дней — и тяжелая болезнь здоровьем обернется. [Пусть] все Три червя [тогда же] умрут и Три ши — убегут, уйдут из меня, а лик мой и очи — свет испускать начнут [ЮЦЦЦ, цз. 18: 14а: 9—10] 5.

Объемная работа Тао Хун-цзина (456—536) 陶弘景 «Дэн чжэнь инь цзюэ» 登真隱訣, созданная на рубеже V и VI вв. и разъясняющая шанцинские методы совершенствования⁶, фиксирует такое же представление о

«червях» и ши. В утерянном фрагменте из нее, который встречаем в даосской энциклопедии (лэй-шу 類書) «Сань дун чжу нан» 三洞珠囊 (составлена в начале Тан), упоминается снадобье, при помощи которого подавляют влияние смертоносных начал в человеке. Объясняя свойства этого препарата, сочинение также фиксирует четкую последовательность борьбы с «червями» и ши. Прием этого препарата, указывает Тао Хун-цзин, приведет к тому, что «злаковые черви умрут, а Три ши усохнут» [СДЧН, цз. 3: 13а: 2—3]⁷.

Язык описания данного фрагмента также подтверждает, что «черви» и ши воспринимались отнюдь не как синонимы, а как названия разных объектов или как обозначения разных уровней экспликации смертоносущего начала антропологического космоса — на это указывают две параллельные фразы и глаголы разных групп (предельные и непредельные), используемые с существительными «черви» и ши. При этом заметим, что упоминание разных уровней — это не дань моде на многозначительное философствование, а указание на реальность даосской культуры, постоянно воспроизводящуюся и в даосском тексте, и в даосском ритуале. Человек в даосизме повторяет мир в его целостности и в его сложности, мироздание же в Китае мыслилось трехуровневым, поэтому в человеке даосы также выделяли три уровня, каждый из которых вновь повторял мироздание в целом и, соответственно, также мог быть разбит на три подуров-

⁵ ЮЦЦЦ, цз. 18: 14а: 9—10: 三十日邪氣去。六十日小病愈。百日大病愈。三蟲皆死。三尸走出。面目生光。

⁶ «Дэн чжэнь инь цзюэ» 登真隱訣. — Эта работа Тао Хун-цзина дошла до нашего времени в весьма сокращенном виде. Сохранившийся ее вариант в Даосском каноне состоит всего из трех цзюаней, тогда как первоначальный объем сочинения был значительно больше. Каталог книг Шанцин, сохранившийся в раннетанской даосской энциклопедии (лэй-шу) «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» 三洞奉道科戒營始, указывает на ее объем в 25 цзюаней [ФДКЦ, цз. 5: 2b: 1], библиографические трактаты из «Старой истории Тан» и «Новой истории Тан» — 25 цзюаней [Цзю Тан шу, цз. 51, «Трактаты», гл. 27; Синь Тан шу, цз. 65, «Трактаты», гл. 49]. Жизнеописание Тао Хун-цзина, сохранившееся в «Юнь цзи ци цян» и включающее библиографическую опись его работ, говорит о 24 цзюанях «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ЮЦЦЦ, цз. 107: 9b: 9].

⁷ СДЧН, цз. 3: 13а: 2—3: 穀蟲死。三尸枯。

ня. Это, кстати, объясняет, почему в даосском антропологическом космосе регулярно выделяются троичные и девятиричные объекты или структуры.

Все приведенные выше фрагменты говорят о Трех червях и Трех *ши* как разных явлениях. Глаголы, которые используются с этими словами, также отличаются друг от друга. Если «черви» обычно умирают (*сы* 死), погибают (*ман* 亡), на нет сходят (*сяо* 消), то *ши* — усыхают (*ку* 枯), истекают (т. е. уходят) из какого-то определенного места (*цюй* 去) либо же опадают, словно листья по осени (*ло* 落)⁸. Обратим внимание, что глаголы с *ши* регулярно указывают на какое-то движение вниз, имплицитно подразумевая начальную точку этого движения, и ничего не говорят о конечной.

Если по поводу «червей» вопросов не возникают — предикатив указывает на их смерть и предполагает, что в теле их не остается, то глаголы, используемые вместе с *ши*, оставляют простор для воображения по поводу их дальнейшей судьбы. Глагол *цюй* 去, который мы чаще других встречаем во фразах с *ши*, в функции сказуемого с дополнением (типа *цюй ши* 去尸) имеет каузативное значение, близкое к русским глагольным сочетаниям «заставить уйти *откуда-то*» или «выгнать из *какого-то* места». Такая конструкция оставляет вопрос — а откуда, собственно, изгоняют этих *ши*? С другой стороны, этот же глагол в функции сказуемого без дополнения (типа *ши цюй* 尸去) в древнекитайском языке, в отличие от современного, подразумевает начальный пункт движения — «*ши* уходят из *такого-то* места». Контексты соответствующих высказываний свидетельствуют, что их авторам было хорошо известно, откуда уходят *ши*. Однако рассматриваемые памятники, как правило, не уточняют, откуда и куда изгоняют *ши*. Лишь обратившись к самым авторитетным сочинениям, находим ответ на этот загадочный вопрос. Оказывается, *ши* не выгоняют из собственного тела. Более того, для даосского текста вообще не принципиально, куда уходят эти *ши* и что происходит с ними далее. Главное, чтобы их не осталось в сердце! От *ши* следует освободить не тело вообще, не внутренние органы в целом, а именно сердце. Об этом свидетельствует концепция Желтого дворика. В комментарии У Чэн-цзы к «внешнему» варианту «Хуан

下尸彭矯



Нижний *ши*

⁸ Интересный вариант с глаголом *ло* 落 'опадать' предлагает сочинение Небесных наставников «Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» (Чи-сун-цзы чжан ли 赤松子章歷): «И тогда Три *ши* упадут, опадут, а Девять червей пропадут, на нет сойдут. И тот, кто Дао постигает, жилищем станет для божеств, и сердце [его] откроется, и мысли [его] пробудятся» (三尸墮落。九蟲沈零。學道棲神。心開意悟) [ЧЦЦ, из. 5: 2а: 9].



Укрощение Трех ши

тин цзина» читаем: «Изгони Трех *ши* из мыслей сердца [своего]» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 32b: 2]⁹.

Даосская энциклопедия «Сань дун чжу нан», цитируя одну из ранних шан-цинских книг, говорит о том же: «Если хочешь ты стать *сянем* чудесным¹⁰, смерти не знающим, должен заставить уйти [из тела своего] Трех червей, а из сердца — вниз отправить Затаившихся *ши*». Затем источник приводит молитву-заклинание, которую надо читать при выполнении соответствующего упражнения, после чего уточняет: «Если проделать все это в течение 30 дней, тогда Три червя умрут, а Затаившиеся *ши* — уйдут. Останутся же [в тебе только] правильные духи-божества и правильное дыхание-*ци*... а эти *ши* более никогда не возвратятся **внутрь сердца** [твоего] (выделено мною. — С. Ф.)» [СДЧН, цз. 3: 1a: 6—1b: 3]¹¹.

Указание на сердце весьма примечательно, ибо в китайской культуре функции сердца сродни тем, которые европейцы закрепляют за «умом». Последователь даосского учения думает «сердцем» и в «сердце» же создает образы антропологического космоса. Соответственно, выражение «прогнать *ши* из сердца» указывает, что их надо выгнать из своих мыслей и желаний. Именно такое восприятие *ши* уже эксплицитно фиксируют письменные памятники эпохи Тан, в которых данное понятие получает новое звучание.

⁹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 32b: 2: 去三尸心意。

¹⁰ Чудесный *сянь* (*шэнь сянь* 神仙). — Даосское понятие *сянь* обычно переводят как 'бессмертный'. Мы отказались от такого варианта, поскольку, как об этом некогда писал академик В. М. Алексеев, китайский *сянь* далеко не всегда соответствует тому, что в нашей культуре обозначается словом «бессмертный» [Алексеев, 2002, с. 100, 104—105]. Слово *шэнь* в данном контексте обычно передают в отечественной научной литературе понятием «святой». Такой вариант перевода также не представляется нам адекватным, поскольку понятие «святой» в нашей культуре связано с конкретным набором качеств и образов, многие из которых никак не соотносятся с представлениями о *шэнях* 神 (или *шэнь сянях* 神仙) в Китае. В связи с этим мы сочли наиболее уместным передавать китайское понятие *сянь* через фонетическую кальку либо путем соединения ее с понятием «небожитель» (*сянь*-небожитель). Значение *шэнь* (характерное для данного контекста; в других контекстах оно может актуализировать и другие значения) мы передаем словом «чудесный».

¹¹ СДЧН, цз. 3: 1a: 6—1b: 3: 子欲為神仙不死。當去三蟲。心下伏尸...。如此三十日。三蟲皆死。伏尸走去。正神正氣...。尸不復還心中。

13.2. Хозяин бренного тела (*ши*) и (*сань ду*)

В эпоху Тан, на этом качественно новом рубеже развития даосского религиозного учения, мы встречаем упоминания о смертоносных началах человеческого организма в контексте новых терминологических корреляций.

Ряд сочинений этого времени (нередко, ссылаясь на «Бэнь цзи цзин» 本際經, что указывает на еще дотанское распространение подобных идей) последовательно развивают концепцию смертоносных начал в человеке, используя понятие «яд», *ду* 毒 (в функции определения — «ядоносный», «ядовитый»), которое регулярно замещает *ши* или соотносится с ним. Основным термином этой старой новой концепции становится понятие *сань ду* 三毒, Три яда или Три ядоноса [ДЦИШ, цз. 4: 7а: 3], но, и это очень характерно, параллельно с ним и в том же значении используется и выражение «три ядовитых устремления сердца», *сань ду синь* 三毒心 [ДЦИШ, цз. 3: 6b: 4]. Эти Три яда (или ядоноса) — образ все тех же смертоносных сил, но в нем явно подчеркнута морально-этическое содержание. К этим Трем ядам, или «ядовитым устремлениям сердца», даосская энциклопедия «Рукоять смысла даосского учения» (*Дао цзяо и шу* 道教義樞) относит алчность, гневливость и глупость (неумение сосредоточиться на внутреннем) [ДЦИШ, цз. 3: 6b: 3—4].



Нижний *ши*

В «Дао цзяо и шу» эти три смертоносных яда воспринимаются корнем-основой Десяти зол (*ши э* 十惡) — еще одного термина, воспринятого танским даосизмом из буддийского учения: «Что до Десяти зол, то остов их составляют три ядовитых устремления сердца — алчность, гневливость и глупость»¹²

¹² Десять зол (*ши э* 十惡). — В энциклопедии «Рукоять смысла даосского учения» (*Дао цзяо и шу*) этот термин, уже став даосским, указывал, помимо трех основных «ядоносных» устремлений сердца, еще и на четыре порока, связанных с «языком», и на три порока, связанных с мыслями.



Укрощение семи иньских душ

[ДЦИШ, цз. 3: 6b: 3—4]¹³. Еще более определенно эту же идею выражает другой фрагмент того же сочинения, указывая уже не на «три ядовитых устремления сердца», а просто на «три яда» или, в нашей терминологии, на Три ядоноса (*сань ду* 三毒): «Что касается Десяти зол, то начало их — в Трех ядоносах, которые порождают и остальные семь [зол]» [ДЦИШ, цз. 4: 7a: 3]¹⁴.

На соответствие терминов *ду* (яд) и *ши* (Хозяин брэнного тела) указывает и танский комментарий к 15-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина»:

«Наставление к [Книге-основе] о божествах из Пещеры» (*Дун шэнь цзюэ* 洞神訣)... говорит: «Верхний *ши* — это Пэн Цзюй. Он заставляет человека влечение питать к сладкому и вкусному, к желаниям привязывает, что превращают человека в чурбан неотесанный. Средний *ши* — Пэн Чжи. Он заставляет человека слепнуть от страсти к богатству и драгоценностям, а еще — удовольствие находить в чувствах гнева и радости. Нижний *ши* — Пэн Цзяо. Он заставляет человека полюбить и одежды разные, и украшения, а еще — погрязнуть в стремлениях развратных к красоте женской». Еще эти Три *ши* называются Тремя ядоносами 亦名三毒 (выделено мною. — С. Ф.) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 38a: 1—8]¹⁵.

Эта новая концепция смертоносных начал в человеке указывает на две важнейшие тенденции в развитии даосизма.

Во-первых, обозначение третьего из этих смертоносных ядов, что мы перевели как «глупость», в действительности подразумевает более широкое семантическое поле. В «Дао цзяо и шу» этот «яд» назван словом *чи* 癡, что буквально значит «глупый», «неразумный», «страдающий маниями». Кроме того, использование слова *чи* в даосских памятниках танской эпохи содержит, по нашему мнению, аллюзию на буддийское учение. Дело в том, что один из видов буддийской медитации передается китайским понятием *дин* 定, которое буквально означает «устанавливать(-ся)», «утверждать(-ся)», «успокаивать(-ся)», «закреплять», но в китайском религиозном тексте с эпохи Тан соответствует буддийскому термину *самадхи* (Samadhi), обозначающему определенный вид

¹³ ДЦИШ, цз. 3: 6b: 3—4: 十惡既以貪瞋癡三毒心爲體。

¹⁴ ДЦИШ, цз. 4: 7a: 3: 十惡者。起於三毒。生彼七支。

¹⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 38a: 1—8: 洞神訣云...又云。上尸彭琨。使人好滋味。嗜欲癡滯。中尸彭質。使人貪財寶。好喜怒。下尸彭矯。使人愛衣服。耽淫女色。亦名三毒。

«внутреннего» (т. е. обращенного внутрь самого себя) зрения или, другими словами, конкретный тип медитации, характерный для последователей дхармы. В Тан этот термин закрепляется в даосской доктрине, о чем свидетельствует, например, сочинение одного из крупнейших даосских деятелей этого времени «Дин гуань цзин» 定觀經 [ЮЦЦ, из. 17]. Отсутствие же способности к медитативным созерцаниям такого типа передавалось китайскими словами *чи дин* 凝定. Как думается, в период Тан понятие *чи* 凝 в религиозном тексте уже соотносится не только с глупостью вообще, но и с ее проявлением в конкретной и определенной сфере деятельности, а именно — в медитативном созерцании самоё себя. Соответственно, это понятие указывает на неразумие по отношению к тому, что передавалось буддийским термином *самадхи* или даосским *дин гуань*. Иначе говоря, выражение *чи дин* 凝定 в рассматриваемых контекстах вполне могло читаться как «отсутствие способности к внутреннему зрению» или «отсутствие способности к внутреннему созерцанию». Если это так, тогда мы можем сказать, что в эпоху Тан в представлениях о смертоносных началах в человеке начинают активно использовать (или подразумевать) терминологический аппарат буддизма.

Во-вторых, упоминание этих трех «ядов» мы встречаем в раннетанской энциклопедии «Дао цзяо и шу» в цитате из сочинения «Бэнь цзи цзин»¹⁶. Указание на концепцию трех ядоносков, встречающееся в таком контексте, свидетельствует о переходе даосизма к этапу активного взаимодействия с буддизмом и фиксирует широкое распространение в даосских сочинениях тех представлений, которые были выпестованы в школе Небесных наставников.

Пятнадцатый раздел «Дао цзяо и шу» посвящен анализу Десяти зол (*ши э*). Термин Десять зол также появляется в даосизме в результате буддо-даосского взаимодействия, первые зримые результаты которого отчетливо заметны в ранних исторических сочинениях Линбао. В эпоху же Тан буддийская терминология уже становится неотъемлемой частью даосской экзегезы, в которую она вписывается достаточно органично, зачастую лишь сохраняя формальную, внешнюю буддийскую оболочку, указывая на содержание, отличное от ее искомого, характерного для буддийских источников семантического поля.

В эпоху Тан понятие «Три ядоноса» начинает регулярно использоваться для указания на то же явление, которое в период Шести династий обозначалось как Три *ши*. В этом изменении терминологии есть своя закономерность.

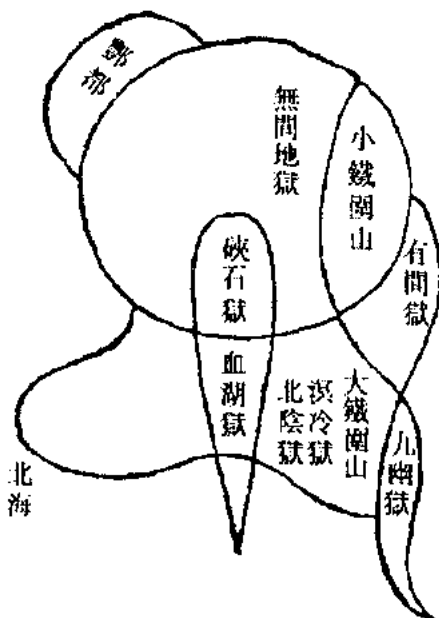


Схема подземного судилища
под озером Сюэ-ху

¹⁶ О сочинении «Бэнь цзи цзин», сохранившемся в рукописном наследии из Дуньхуана, см.: [Wu Chi-yu, 1960; Вань И, 1998].



Даос лежа выполняет созерцательное упражнение

Дело в том, что в даосских памятниках предшествующего периода понятие *ду* (яд, ядоносный) являлось регулярным определением к слову *ши*. Например, в раннем линбаоском сочинении читаем: «Три ядоносных Затаившихся *ши*, они беспорядки творят в Пяти управах (т. е. во внутренних органах. — С. Ф.)» [УШБЯ, цз. 45: 18b: 4—5]¹⁷. Довольно поздний даосский памятник, цитируя «Книгу-основу заповедей-предписаний от Лао-цзюня» (*Лао-цзюнь цзе цзин* 老君戒經) — популярное с Тан сочинение, знаменовавшее этический вектор в развитии даосизма, — указывает, что губительным качеством *ши* является именно «яд» (*ду*): «Что касается злых людей... то у них души янские (*хунь* 魂) истощены, а души иньские (*по* 魄) [наоборот] — в расцвете пребывают, и яд этих *ши* их живот наполняет» [ЮЦЦЦ, цз. 92: 10a: 1—2]¹⁸.

Другое сочинение традиции Линбао также говорит о Трех ядоносах, явно подразумевая Трех *ши*: «Если у даоса есть семья, тогда и Трех ядоносов ему не уничтожить, и Три Совершенных не поселятся [в теле его]» [УШБЯ, цз. 45:

¹⁷ УШБЯ, цз. 45: 18b: 4—5: 三毒浮尸。攪作五府。

¹⁸ ЮЦЦЦ, цз. 92: 10a: 1—2: 惡人者... 魂微魄盛。尸毒腹滿。

12a: 10]¹⁹. Фрагмент явно соотносится с даосской концепцией, которую мы встречали еще в «Книге Желтого дворика», — если избавиться от Трех червей и Трех *ши*, тогда внутренние органы воссияют (в буквальном смысле) и в них поселятся духи-божества, из которых самые главные — три, соответствующие либо трем управляющим центрам человеческого организма (Трем Киноварным полям), либо важнейшим дворцам верхнего Киноварного поля.

Знаменитая даосская «Книга-основа об очищении и успокоении сердца» (*Цин цзин синь цзин* 清淨心經), включенная в сунскую энциклопедию «Юнь цзи цзи цянь» 雲笈七籤, также не использует полное выражение «ядоносные *ши*», а говорит просто о Трех ядоносах, причем контекст изложения указывает, что речь идет именно о смертоносных началах антропологического космоса [ЮЦЦЦ, цз. 17: 13b: 8].

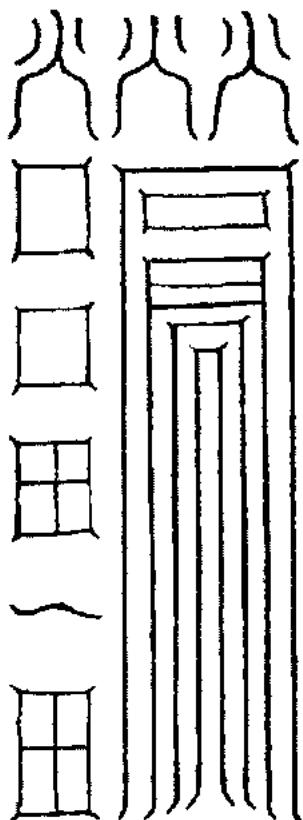
Очень похоже, что Три ядоноса (*сань ду*), о которых говорят даосские сочинения танской эпохи, — это сокращение от выражений «три ядоносных *ши*» (*сань ду ши*) или «ядоносные «черви»» (*ду чун*), встречающихся в памятниках V—VI вв., прежде всего в сочинениях традиции Линбао [УШБЯ, цз. 49: 15a: 7; цз. 45: 18b: 4]. В эпоху Тан даосские книги, развивающие терапевтическую тенденцию Желтого дворика и посвященные дыхательным упражнениям, также используют этот сокращенный вариант довольно регулярно [ЮЦЦЦ, цз. 33: 9b: 6; цз. 36: 5b: 8]. Здесь как будто бы проявляется тенденция — упрощение практических методов ведет и к упрощению описаний теоретических концепций, с ними связанных. Понятие «Три ядоноса», столь популярное с эпохи Тан, нивелирует различия между «червями» и *ши*. Отсутствие же такой дифференциации свидетельствует, как нам представляется, об упрощенном восприятии в данных сочинениях концепции смертоносного начала в человеке.

При этом само появление в даосском тексте термина «Три ядоноса» мы считаем закономерным и соответствующим тенденциям развития китайского языка. Уже самые ранние памятники китайской культуры закрепили очень важное правило — для обозначения какого-либо объекта его вовсе не обязательно называть, достаточно дать ему «нормативное» определение или же сравнить с нормативным критерием. Даосские книги, являясь неотъемлемой частью китайской культуры, прибегают к тому же принципу, а потому далеко не всегда используют понятия «черви» или *ши* для обозначения смертоносных начал в человеке. Чтобы указать на эти «семена смерти», достаточно было на-



«Формула-амулет для изгнания Трех [*ши* по фамилии] Пэн и для очищения семи иньских душ»

¹⁹ УШБЯ, цз. 45: 12a: 10: 道學有家。則三毒不滅。三眞不居。



Формула-амулет для борьбы
с Тремя *ши* и всеми видами
«червей»

звать их стандартные определения, к которым и относились слова *гу* (злаковые, хлебные) для «червей» и *ду* (ядовитые, ядоносные) — для *ши*, Хозяина брэнного тела.

Иначе говоря, в даосском тексте проявляется устойчивая коннотация между понятиями «яд» (*ду*) и «Хозяин брэнного тела» (*ши*). В связи с этим выражение Три ядоноса (*сань ду*) из «Дао цзяо и шу» должно пониматься именно как указание на Трех *ши*. С другой стороны, даосский текст эпохи Тан демонстрирует и другую примечательную, но обычную для литературного процесса деталь — понятие «Три ядоноса», появившееся как сокращение от выражения «Три ядоносных *ши*», постепенно начинает жить своей самостоятельной жизнью и с течением времени уже не замещает, а используется параллельно с выражением «Три *ши*», сохраняя при этом свою спецификацию — оно всегда и в любых контекстах подразумевает морально-этическое содержание, указывая на греховную, как сказали бы носители христианской культуры, сущность человека.

И уж совершенно натуралистическое описание, связанное с этими «ядовитыми устремлениями сердца», демонстрирует даосский источник, синхронный с «Дао цзяо и шу», — еще одна даосская энциклопедия начала Тан под названием «Дао мэн цзин фа сян-чэн цы-суй» 道門經法相承次序. «Три ядоносных устремления сердца» описаны в ней образно и ярко, причем контекст явно указывает, что фрагмент обра-

щен не к даосам, которые в тиши своих горных обителей предаются сложным созерцательным упражнениям, а рассчитан прежде всего на широкие слои набожных мирян и знаменует поворот даосизма к монашеской общине и коллективным формам религиозной практики.

«Дао мэн цзин фа сян-чэн цы-суй» в равной степени демонстрирует и другой вектор в развитии танского даосизма, который мы упомянули выше, — включение в парадигму даосской религии буддийского тезауруса. В частности, фрагмент из этой энциклопедии, посвященный Трем ядоносам, активно использует буддийский по своим истокам термин «карма» (*е* 業) и его конкретные варианты (*шэнь е* 身業, *синь е* 心業, *коу е* 口業). Обратимся к тексту этого памятника:

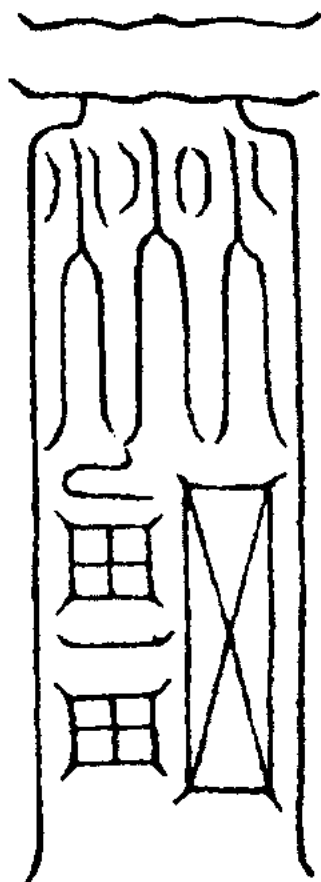
Три кармы, три воздаяния... Первое — воздаяние за преступления делом; второе — воздаяние за преступления сердцем; третье — воздаяние за преступления речью. Карма преступных дел — она включает воздаяние за три преступления... Первое преступление — это убийство жизни, второе — воровство, третье — разврат и беспутство... И те, кто обычно по дорогам ходят, что приводят к убийству или нанесению вреда всем ползающим,двигающимся и кровь в

себе несущим существам, милости и сострадания недостойны... Как только срок их жизни [на земле] завершится, низвергнуты будут они по трем путям грязным [в судилище Подземное]. Злые птицы глаза им выклюют, железным плугом язык им разрежут. В расплавленной меди бурлящей кипятить и кипятить им... И никогда не будет им освобождения [от этих кар]. Все это — оплата за преступления, что в жизни своей прошлой они совершили.

Карма преступных мыслей в сердце — она включает воздаяние за то, что человек взлелеял в сердце своем Три яда (*сань ду*). Первый — это яд мыслей гнусных, темных, второй — это яд замыслов губительных, третий — яд клеветы и лицемерия. Как только срок их жизни [на земле] завершится, быть таким людям в [ключе] кипящем Пяти пороков и жариться-вывариваться в нем дни и ночи напролет. Даже если они возможность получают снова жизнь обрести, то вернуться [на землю] смогут лишь в облике гадов ядоносных или зверей лютых. Все это — оплата за три ядоносных преступления, что в предыдущей жизни своей они совершили. Это и зовется — карма за преступления сердцем [ЦФСЧ, цз. 1: 8a: 2—8b: 3]²⁰.

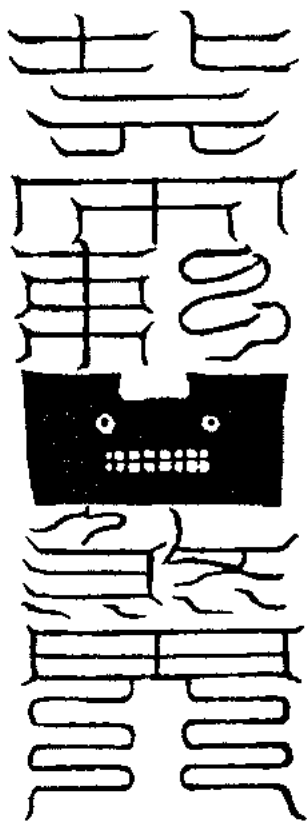
Следовательно, даосские энциклопедии начала Тан — и «Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-суй», и, особенно, «Дао цзяо и шу» — определяют два новых вектора в восприятии концепции смертоносных начал в человеке. Первый из них указывает на то, что образы губительного начала в человеке начинают восприниматься прежде всего в морально-этическое аспекте. Второй связан с упрощенным пониманием этих начал. Оба письменных памятника смешивают образы-символы этих начал — «червей» и *ши* или, по меньшей мере, не проводят между ними различий.

Нельзя сказать, что все это совершенно отсутствует в даосском тексте периода Шести династий. Отнюдь нет, даосские сочинения предшествующего Тан периода имплицитно допускали такие интерпретации, а порою даже явно указывали на них. Вот почему, говоря о первой тенденции, мы должны подчеркнуть, что в танскую эпоху за *ши* именно закрепляется морально-этическое значение. Речь идет о закреплении, поскольку в период Шести династий мы



Формула-амулет
для устранения губительного
влияния Верхнего *ши*

²⁰ ЦФСЧ, цз. 1: 8a: 2—8b: 3: ... 三業... 一者身業。二者心業。三者口業。就身業之中。復有三過。一者殺生過。二偷盜三邪淫過... 常行殺害一切靈動含血之類。不起慈心... 命過之後。墮落三塗。惡鳥啄睛。鐵犁耕舌。鎔銅萬沸。滾口燒身。累劫冥冥。無由解脫。以報前業之罪。就心業之中。亦懷三毒。一者陰私毒。二賊害毒。三讒佞毒。命過之後。在五濁湯中。晝夜煎炸。縱得受生。還為毒蛇惡獸。以報前身三毒之罪。是名心業。



Формула-амулет повелителя
Севера

уже находим зарождение этой этической коннотации. Примером может служить важнейший шанцинский памятник «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經), где в одной из молитв встречаем характерное выражение — «...узлы, накопившие смертоносных *ши* семи поколений [моего рода]» [ДДЧЦ, из. 4: 2а: 10]²¹. Другое дело, что в книгах Шанцинь IV в., в противоположность сочинениям Небесных наставников эпохи Тан, эта морально-этическая коннотация лежала на периферии представлений о «семенах смерти» антропологического космоса и не определяла методов борьбы с ними. Кроме того, в шанцинских книгах понятие *ши* постоянно фигурирует в сложных методах, связанных с концепцией перинатального развития плода («развязывание эмбриональных узлов», *цзе бао цзе* 解胞結), которая еще ждет своего изучения²².

Реальный же исток «моральной» концепции *ши* мы видим в учении Линбао. Именно ранние исторические сочинения школы Линбао первой трети V в. начинают последовательно ставить акцент на морально-этическом содержании понятия *ши*. Развернутые же описания таких представлений мы находим и того позже — например, в танских комментариях к «Совершенной книге-основе [из] Срединного желтого» (*Чжун хуан чжэнь цзин* 中黃真經) и к «Книге Желтого дворика». В книгах эпохи Тан, относящихся к традиции Желтого дворика и использовавшихся в ритуальной практике Небесных наставников,

этический аспект *ши* явно выходит на передний план. Тогда же и в тех же даосских движениях происходит и постепенное размывание границ между «червями» и *ши*.

Этот процесс, связанный с новым прочтением концепции *ши*, отражает, например, важнейшее сочинение школы Линбао, известное под названием «Книга красных писем от Пяти Старейших на дщцах из нефрита» (*У-лао чи шу юй пянь* 五老赤書玉篇). Похоже, что в этом сочинении впервые в таком виде сформулирована идея о *ши* как о моральных соглядатаях. Согласно данному источнику, *ши*, олицетворяющие губительное начало в человеке, получают еще и надзорную функцию. Они, находясь внутри человека, следят и

²¹ ДДЧЦ, из. 4: 2а: 10: 七世積尸結.

²² Серьезная научная база, позволяющая предметно анализировать шанцинские методы «развязывания эмбриональных узлов» (*цзе бао цзе* 解胞結), которые далее мы будем упоминать как «развязывание узлов Еще-не-рожденного-младенца», заложена в фундаментальных работах Изабель Робине [Robinet, 1984, vol. 2, p. 151—161, 171—174; Robinet, 1993, p. 139—143].

фиксируют все его дурные поступки. В назначенный же день и час (который строго определен и с которым связан комплекс ритуалов последователей Тяньши) они отправляются на небеса, где предстают перед очами высших божеств и докладывают о дурных делах человека [УШБЯ, цз. 9: 10а, б]. В более поздних комментариях Три ши уже однозначно и определенно воспринимаются как «дороги» или «пути» для трех зол — вождения, желаний-страстей и алчности [ЮЦЦЦ, цз. 81: 1а, б].



Повелитель Севера со свитой

Эта концепция, сформулированная в сочинениях из Линбаоского книжного собрания, оказалась очень созвучной доктрине Небесных наставников, которые стали использовать ее и в теоретических построениях, и в ритуальной практике, о чем свидетельствуют сочинения этой школы, появившиеся в конце Шести династий — начале Тан. Например, один из таких источников указывает: «Три призрака иньских — Три ши — сидят и ждут, когда ты умрешь». Комментарий же уточняет:

Призраки иньские — Три ши, они всегда хотят, чтобы человек пораньше из жизни ушел. Находясь внутри тела человека, они стремятся к тому, чтобы он совершал преступления, и каждый раз, когда приходит день под знаками *гэн-шэнь*

庚申, они в подробностях докладывают [об этом] Управителю судеб [ЮЦЦЦ, цз. 13: 14b: 10—15a: 3]²³.

Именно эту концепцию и фиксируют даосские *лэй-шу* (энциклопедии) начала Тан. Здесь, кстати, стоит отметить, что энциклопедия «Дао цзяо и шу» — это очень важная для танского даосизма работа, претендующая, во-первых, на «нормативность», во-вторых, на общедоосский характер, т. е. она фиксирует и определяет важнейшие концепции, которые по мысли ее составителей имеют или должны иметь обязательный характер для представителей всех направлений даосизма. Таким образом, «Дао цзяо и шу» является первой системной попыткой переосмысления старых образов смертоносного начала в человеке, претендующей на «нормативность» для всех направлений даосизма. Попытка эта оказалась удачной — многие даосские сочинения, особенно с эпохи Сун (X—XIII вв.), уже практически не видят разницы между *ши* и «червями» или, точнее говоря, не указывают на нее, смешивая и оба эти понятия, и два разных семантических поля, которые были связаны с этими понятиями в сочинениях периода Шести династий (III—VI вв.).

13.3. Злаковые черви, эссенция *цзин* и мировое начало *инь*

В ранних даосских сочинениях смертоносущие «черви» довольно часто называются «злаковыми», «хлебными» (*гу чун* 穀蟲)²⁴. Это определение неоднократно встречаем, например, в жизнеописании Совершенного Пурпурного света: «С помощью этого [снадобья] ты убьешь злаковых „червей“» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 4a: 4]²⁵; «...и тогда злаковые „черви“ умрут» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 4b: 9]²⁶. Выражение «злаковые черви» становится устойчивым в шанцинских письменных памятниках, а затем переходит в сочинения других даосских школ и получает широкое распространение в концепциях, созданных последователями различных школ даосизма.

Понятие «злаковые черви» находим и в работе Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» 真誥 (по оценке М. Стрикмана, она завершена ок. 499 г. [Strickmann, 1979, p. 140—141]). Цитируя фрагмент из жизнеописания известного шанцинского небожителя, Тао Хун-цзин указывает на существование двух разных методов — одни из них предназначены для борьбы со «злаковыми червями», другие же — для подавления влияния *ши*: «Книга гласит: “Все те, которые Дао-Путь обрели, скрывают методы, связанные со “злаковыми червями”, и раскрывают лишь практические искусства, связанные с Тремя *ши*”» [ЧГ, цз. 5: 11b: 9—10]²⁷. Данный фрагмент не только подчеркивает разницу между «злаковыми червями» и *ши*, но и фиксирует важный практический вывод — каждая из этих ипостасей иньского мира мрака требует своих, специфических методов борьбы.

²³ ЮЦЦЦ, цз. 13: 14b: 10—15a: 3: 尸鬼坐待汝身死...。(三尸之鬼常欲人早终。在於人身中。求人罪状。每至庚申日。白於司命...)。

²⁴ Далее при переводе выражения *гу чун* мы будем использовать исключительно выражение «злаковые черви». Этот вариант перевода был предложен нам уважаемой М. Е. Кравцовой, и мы его с благодарностью принимаем.

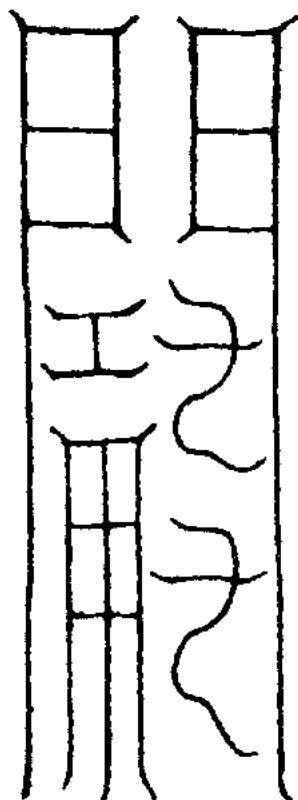
²⁵ ЦЯЧЖ, цз. 1: 4a: 4: 以殺穀蟲。

²⁶ ЦЯЧЖ, цз. 1: 4b: 9: ...則穀蟲死。

²⁷ ЧГ, цз. 5: 11b: 9—10: 經曰。得道者皆隱穀蟲之法。而見三尸之術。

Почему же эти черви зовутся злаковыми и что такого плохого могут заключать в себе хлеба? Ответ дает небольшое сочинение под названием «Метод, доставленный на землю из дворца Пурпурно-мельчайшего и научающий тому, как Высочайший изгонял Трех *ши*» (*Цзы-вэй-гун цзын Тай-шан црой сань ши фа* 紫微宮降太上三尸法). Сочинение кратко излагает целый комплекс представлений об этих символах смерти, иногда, правда, путая *ши* с «червями» (что легко объяснимо — перед нами относительно поздняя редакция). «Черви» появляются вместе с человеком в тот момент, когда он обретает жизнь. Передаются они человеку от отца и матери тогда же, когда он получает от них и жизнь. Они пребывают в животе, а их пища — иньское начало, идущее от Земли (слово Земля в данном случае указывает на одну из частей троичного мироздания, это не земля в физическом ее понимании). Соответственно, иньское дыхание, идущее от Земли, и есть то опасное, хтоническое *ци*, которое заключает в себе хлеб.

«Черви» и *ши* приносят человеку лишь беды, т. к. стремятся к скорейшей его смерти. Для этого у них имеются свои инструменты воздействия. Каждый раз, когда наступает день, отмеченный знаками *гэн-иэнь*, они отправляются на небеса с докладом о проступках, ошибках и преступлениях человека. В высших небесных сферах особые чиновники принимают их и делают выводы — в реестрах жизни, что на небесах хранятся, из учетной записи человека вычитается то количество лет, которое соответствует тяжести его проступков. Таким образом *ши*, как указывает рассматриваемый источник, добиваются сокращения срока жизни человека, в теле которого пребывают. Причем желание скорейшей смерти человека определяется не столько дурными наклонностями этих *ши*, сколько их природой. Они — порождения иньского начала Земли, а потому и стремятся избавиться от оков тела, сдерживающего их, чтобы вновь в землю (или на землю) вернуться. В теле, помимо *ши*, есть еще души *хунь* и *по*, которые ограничивают *ши* и не дают им действовать по собственной воле. Лишь после смерти человека *ши* обретают свободу, превращаются в призраков *гуй* и беспрепятственно гуляют по земле:



Формула-амулет
для устранения губительного
влияния Среднего *ши*

Да, есть в теле человеческом и Три *ши*, и Девять червей. Когда человек жизнь получает, все эти [твари] форму обретают удивительным образом там, где мать и отец зачатие совершают. Иньское дыхание-*ци* Пяти злаков — вот из-за чего все люди в животах своих носят и этих *ши*, и этих «червей». Для человека все они — зло великое. Каждый раз, когда приходит день *гэн-иэнь*, по ночам они [на небо] поднимаются и с докладом к небесному повелителю являються. Вот уж когда они волю себе дают, и давай перечислять и малые, и большие ошибки



仙人蕩尸符

Формула-амулет, с помощью
который *сян* изгоняют Хозяев
брешиного тела

человека, а все затем, чтобы урезать срок его жизни, в реестрах прописанный. Они хотят приблизить смерти час, чтобы [скорее] души *хунь* поднялись в небо сильнее, а души *по* — в Источник желтый погрузились. Только тогда эти *ши* и «черви» [страшные] сами по себе по земле бродить-скитаться будут и зваться *гуй* — призраками неприкаянными [ЮЦЦЦ, цз. 83: 10b: 1—6]²⁸.

Рассматриваемый источник объясняет природу «червей» и *ши* через выражение *у-гу цзин ци* 五穀精氣, что мы перевели как «иньское дыхание-ци Пяти злаков». Буквально в тексте сказано — «дыхание-ци Пяти злаков, состоящее из *цзин* 精». Прежде всего заметим, что речь идет, собственно говоря, отнюдь не о Пяти злаках как некоей материальной пище. Источник указывает не на сами злаки как феномены материального мира, а на «духовную» составляющую пищи из них — «дыхание-ци ...Пяти злаков» (*у-гу... ци* 五穀... 氣). Кроме того, эта нематериальная, эфирная часть злаков состоит из *цзин* 精. Для понимания данного фрагмента, как и вообще даосских представлений о природе образов смерти, следует рассмотреть некоторые особенности понятия *цзин* в сочинениях ранних школ даосизма.

Китайское слово *цзин* 精 имеет несколько значений. В функции определения оно переводится прилагательным со значением «отборный», «чистейший», «самый лучший» и т. п. В качестве подлежащего, дополнения или именной части связочного сказуемого *цзин* указывает на чистую и самую отборную часть или фракцию вещества — «чистейший экстракт», «квинтэссенция». В современных работах о даосизме понятие *цзин* в функции именного члена предложения часто переводят как «семенная жидкость», соотнося его с одним из жидкостных секретов мужского организма — спермой. Такой перевод понятия *цзин*, ставший почти нормой, вряд ли можно признать адекватным, по меньшей мере — для памятников, относящихся к ранним организованным школам даосизма.

Принципиальная неоправданность последнего варианта перевода объясняется особенностями даосского восприятия мира. Во-первых, в рассматриваемых источниках не мироздание повторяет физиологию и анатомию человека, а сам человек является космосом со всеми его атрибутами. Понятие *цзин* описывает именно космическое измерение человека. Космос же — это арена действия мировых сил, среди которых никакой «спермы» нет, хотя *цзин*, несомненно, присутствует. Перевод *цзин* как «семенная жидкость» является переносом явлений микрокосма на все мироздание, что не соответствует ни идеологии, ни

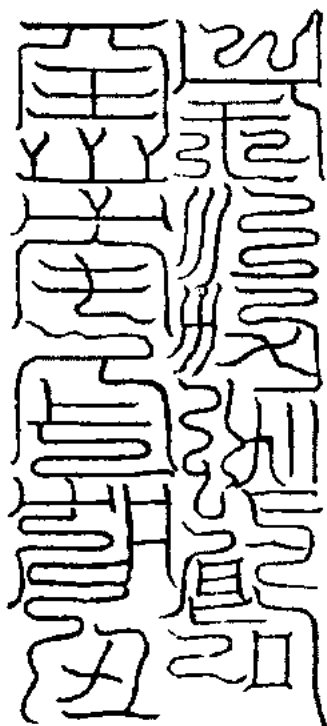
²⁸ ЮЦЦЦ, цз. 83: 10b: 1—6: 紫微宮降太上去三尸法。夫人身并有三尸九虫。人之生也。皆寄形于父母胞胎。五谷精氣。是以人腹中尽有尸虫。为人之大害。常以庚申日夜。上告天帝。记人罪过。绝人生籍。欲令速死。魂升于苍天。魄入于黄泉。唯有虫尸独在地上游走。曰鬼。

терминологии антропологического космоса, представленной и в «Книге Желтого дворика», и во многих других даосских письменных памятниках рассматриваемого периода.

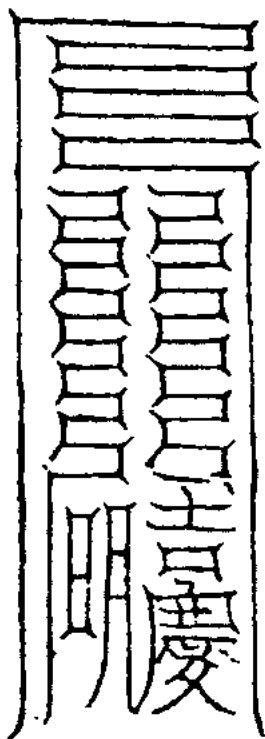
Во-вторых, «семенная жидкость» наличествует, строго говоря, в природе отнюдь не любого представителя рода человеческого, а лишь у маскулинной его части, в то время как *цзин* имеется как у мужчин, так и у женщин. Многие даосские методы периода Шести династий были ориентированы на женщин. Достаточно вспомнить, например, что именно женщины стояли у истоков учения Шанцин, а «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» рассматривается некоторыми китайскими специалистами как сочинение, указывающее путь подвижничества именно для женщин.

В даосских источниках, излагающих теорию «внутреннего пространства» человеческого тела или объясняющих связь между человеком и космосом, понятие *цзин* указывает на жидкостное иньское начало в человеке. В «Книге Желтого дворика», как и в сочинениях школы Шанцин, мироздание рассматривается в качестве арены взаимодействия двух противоположных начал — *инь* и *ян*, и в этом отношении даосские книги нисколько не отходят от представлений, характерных для самых ранних памятников китайской культуры. В даосском антропологическом космосе репликами этих полярных, но дополняющих друг друга сил являются *цзин* 精 и *ци* 氣. *Цзин* обозначает жидкостное начало человека и соотносится с *инь*. *Ци* — воздушное, эфирное начало микрокосма — соотносится с *ян*. Именно в этих значениях *ци* и *цзин* чаще всего встречаются в даосском тексте периода Шести династий. Разумеется, за словом *цзин* сохраняются и все другие его значения — и определение «отборный», и именное значение «чистейшая эссенция», и даже «семя», но все они реализуются лишь как частности и лишь в ограниченном круге контекстов. Основные же контексты даосских сочинений III—VI вв., посвященные главным образом антропологическому космосу, в подавляющем большинстве случаев используют понятие *цзин* именно в значении реплики иньского начала, противопоставленного эфирному янскому началу, обозначаемому как *ци*.

В организме человека *цзин* указывает на все жидкостные секреты — проявления влажного иньского начала. Несомненно, что один из этих секретов — это «семенная жидкость», и это значение за понятием *цзин* тоже сохраняется, но оно не характерно для даосских сочинений периода Шести династий. Данное значение реализуется в памятниках иного рода — традиционная китайская библиография относит их к медицинским сочинениям. Первейшее назначение таких книг, на которые особенно часто ссылаются в работах, посвященных даосизму (сочинения рубрики «искусство внутренних покоев», *фан-чжун шу*



Формула-амулет
от Августейшего Небес



Формула-амулет
для устранения губительного
влияния Нижнего *инь*

房中術), состояло вовсе не в объяснении методов, которые превращают человека в *сяня*, а в том, чтобы научить молодых людей должным и правильным взаимоотношениям на брачном ложе. Помимо этого, в сочинениях организованных школ даосизма III—VI вв. понятие *цзин* нередко обозначает и конкретные формы иньского начала в человеке — слюну или пот, упоминание о которых довольно часто встречается в описаниях даосских визуальных упражнений.

Кроме того, у слова *цзин* есть еще одна устойчивая коннотация. *Цзин* — это иньское начало не только человека, но и Земли как части триединого мироздания. Соотносясь с Землей, понятие *цзин* приобретает и выраженную негативную эмоционально-оценочную нагрузку. Как все вещи стремятся к своему истоку, так и иньское начало Земли всегда пытается уйти в Землю. Находясь внутри человека, оно также ведет его к скорейшему возвращению в землю, т. е. к смерти. *Цзин* в данном контексте — это реплика иньского начала, но не чистого *инь* Небес, благодатного и нужного человеку, а мутного и темного *инь* Земли, ведущего к смерти.

Выражение же *цзин ци* 精氣 в рассматриваемых источниках реализует два основных значения. Во-первых, оно может указывать на две главные мировые силы антропологического космоса — *инь* и *ян*, репликой первой является *цзин*

精, репликой второй — *ци* 氣. Такое значение выходит на первый план в грамматических конструкциях, где существительные *цзин* и *ци* являются равноправными однородными членами предложения. Во-вторых, выражение *цзин ци* 精氣 может указывать на духовную, нематериальную часть силы *инь*, некое иньское дыхание. Это значение реализуется в тех конструкциях, в которых *цзин* является определением к существительному *ци*. В нашем случае *цзин ци* имеет второе значение, а потому мы и переводим его как «дыхание-*ци*, состоящее из *цзин*» или «иньское дыхание-*ци*». Попутно заметим, что при выборе между этими значениями грамматический анализ далеко не всегда помогает, и очень важной составляющей, обуславливающей выбор варианта перевода, является анализ контекста.

В полном виде перевод выражения *у-гу цзин ци* 五穀精氣 будет звучать как «иньское дыхание-*ци* Пяти злаков». Оно указывает на иньскую нематериальную сущность злаков, накопленную за счет силы Земли, которая и порождает, и зерном наливает хлеба. Понятие *у-гу* 五穀, буквально означающее «Пять видов злаков», здесь не указывает на их конкретные виды. Хотя такой пятичастный набор китайский язык хорошо знает, однако конкретное значение выражения *у гу* характерно, как правило, для книг сельскохозяйственного характера (или фрагментов подобного рода из нарративных памятников). В даосских же

сочинениях выражение *у-гу* обычно реализует обобщенно-абстрактное значение и обозначает злаки вообще.

Связь между злаками и смертоносным началом в человеке обусловлена их общей природой. Злаки растут в земле, а Земля — это не просто символ иньского начала, это сама мать для силы *инь*. Впитав силу *инь*, злаки содержат ее не в грубо-зримой форме, а в виде духовной сущности, или, если использовать образы, в виде дыхания Земли. Это иньское, тяжелое, мутное и грязное дыхание Земли попадает в организм, сея «семена смерти». Вот почему даосские сочинения последовательно называют червей «злаковыми». Это, кстати, вовсе не значит, что «черви» питаются исключительно хлебами. Указание на их «хлебный» характер лишь означает, что сила этих «червей» — в иньском дыхании Земли. Именно по этой причине в даосских памятниках III—VI вв. при описании упражнений, направленных на уничтожение «злаковых червей», иногда уточняется, что их выполнение не связано с отказом от злаков. И напротив, в тех же источниках можно встретить указание, что простой отказ от пищи из злаков «червям» вреда не принесет.

Именно в этом смысле комментатор объясняет одну из фраз 3-й главы «внутреннего» варианта «Книги Желтого дворика». Текст памятника изображает того, кто достиг совершенства, следующими словами: «Тело [его] рождает сияющие цветы²⁹, а аромат [его] дыхания-*ци* — орхидейный» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 15а: 8]³⁰. У Чэн-цзы же поясняет, что в данном фрагменте речь идет о человеке, который не питается Пятью злаками, из-за чего в нем «нет ни грязи, ни мути», что и делает его *ци* чистейшим, ароматным или, как говорит текст, «орхидейным» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 15а: 9]³¹.

Еще более определенно указывает на связь иньского начала Земли со всем, что на ней растет, фрагмент из 30-й главы того же памятника: «Плоды всех злаков на свете — иньская эссенция Земли» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 13б: 9]³². Выраженным «иньская эссенция» мы переводим все то же слово *цзин*, которое в



Один из видов Девяти червей — затаившиеся черви

²⁹ Тело [его] рождает сияющие цветы (*ти шэн гуан хуа* 體生光華). — В учении Желтого дворика цветами, излучающими сияние, обычно обозначают пять важнейших внутренних органов человека (*у-цзан* 五藏). Если внутренние органы сияют, это указывает на то, что человек достаточно продвинулся на пути совершенствования, что он очистил свой микрокосм от тлетворных и грязных начал, а посему заставил чистейшее небесное *ци* свободно и беспрепятственно циркулировать по организму. Идею чистоты антропологического космоса подчеркивают выражения «сияющие цветы» (*гуан хуа* 光華) или «Пять внутренних органов, завязью завязавшись, цветами расцвели» (*у-цзан цзе хуа* 五藏結華).

³⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11: 15а: 8: 體生光華氣香蘭.

³¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 15а: 9: 不食五穀。無穢滓也。

³² ЮЦЦЦ, цз. 12: 13б: 9: 百穀之實土地精。

концепции Желтого дворика указывает на качественный характер Земли как образа мирового начала *инь*. С тех же позиций У Чэн-цзы объясняет понятие *цзин* и далее: «Травы и плоды зовутся злаками, они относятся к [тому же] роду, что и начало *инь*» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 13b: 10]³³. Иньское начало, заключенное в плодах земли, утоляет голод и делает человека сильным, но оно же и возвращает человека в землю. Корреляцию между «злаками» и «иньской эссенцией Земли» (*ту ди цзин* 土地精) подразумевает и «внешний» вариант «Хуан тин цзина»:

Люди сполна питаются хлебами
и тем, что Вкусами пятью зовется,
Но только лишь Гармонию великую вкушая и
животворное дыханье Солнца и Луны,
в конце концов от смерти сможешь ты себя избавить
и небеса заставишь оросить друг друга.

[ЮЦЦЦ, цз. 12: 45a: 3, 6, 9]³⁴

В данном фрагменте противопоставляются обычные смертные, которые «питаются хлебами» (*ши гу* 食穀), и те избранные, которые «вкушают Великую гармонию и животворное дыхание Солнца и Луны» (*ши тай хэ инь ян ци* 食太和陰陽氣).

Говоря о пище избранных, под которыми подразумеваются последователи Дао-Пути, текст указывает на все те же *инь* и *ян*, точнее, на их духовную, сущностную эманацию, выраженную словом *ци*, букв.: «дыхание-*ци* сил *инь* и *ян*», что мы перевели как «животворное дыхание Солнца и Луны». Обратим внимание, что данная фраза, говоря о питании иньской эманацией, подразумевает сугубо положительный эффект, причем это не противоречит представленным выше рассуждениям о губительной иньской эманации Земли.

Очень часто проблема непонимания даосского текста, равно как и вывод о его противоречивости, сопряжены с явлением, который мы, следуя за И. Робине, обозначим как полиморфизм даосской технической терминологии [Robinet, 1993, p. 52]. Один и тот же термин на разных уровнях даосского мироздания может подразумевать разные оценочные и семантические значения.

«Злаки» указывают на иньскую силу, но не Небес, а Земли. Иньское же начало Небес соотносится с Луной, и, строго говоря, для человека необходимо и полезно. Иньское начало Земли, соотносимое со «злаками», — это уже другое *инь*, опасное и несущее смерть. Начало *инь* имеет несколько уровней экспликации — «злаки» указывают на его земное проявление, губительное для человека, Луна же — на небесное, чистое и полезное.

Вспомним, что мироздание для китайцев — это структура троичная, включающая Небо, Землю и Человека. Два его начала — *инь* и *ян* — эксплицируются на всех трех уровнях. Небесная реплика *инь* — это Луна. Небесная реплика *ян* — Солнце. Луна и Солнце даруют человеку долгую жизнь и стоят в одном ряду с Великой гармонией. Небесные *инь* и *ян* — чистые и животворные эманации, питаясь которыми, как считали даосы, можно стать чудесным *сянем*. На это и указывает цитированный фрагмент «Хуан тин цзина», противопоставляя обычным смертным тех, кто вкушает «животворное дыхание (*ци*) Луны (т. е.

³³ ЮЦЦЦ, цз. 12: 13b: 10: 草實曰穀。陰之類也。

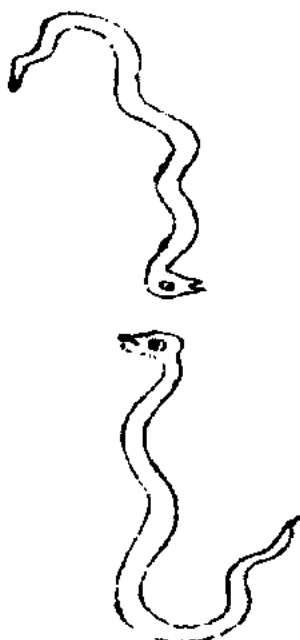
³⁴ ЮЦЦЦ, цз. 12: 45a: 3, 6, 9: 人盡食穀與五味。獨食太和陰陽氣。故能不死天相溉。

небесной силы *инь*. — С. Ф.) и Солнца (небесной силы *ян*. — С. Ф.)» 陰陽氣. При этом источник явно подразумевает под *инь* *ян* *ци* нечто двуполлярное — иньское и янское, но в равной мере — легкое, эфирное и чудесное по силе своего воздействия.

Синхронные даосские письменные памятники подтверждают данный вывод. Например, в сочинениях из Шандинского книжного собрания мы постоянно встречаем и прямые указания, и подробные описания методов питания «лунной эссенцией», которые дополняют упражнения по «поглощению» солнечных лучей.

Понятие же «злаки» является образом иньского начала Земли. Вспомним, как воспринималась Земля в Китае. Сочинение III в. «Исторические записи о Трех [правителях] и Пяти [императорах]» (*Сань у ли цзи* 三五歷記), известное по извлечениям в позднейших энциклопедиях, впервые зафиксировало сюжет о Пань-гу, ставший для китайской культуры классическим³⁵. Этот сюжет рассказывает о творении мира, который первоначально напоминал яйцо. Первочеловек Пань-гу разбил это яйцо, содержимое которого и образовало наш мир. Легкие и эфирные частицы «первой яйца» поднялись вверх и образовали Небо, тяжелые и грязные — опустились вниз и сформировали Землю. Эта же корреляция Земли и тяжелого, влажного, грязного перешла и в даосскую концепцию плодов земли — злаков, которые в символическом мироописании даосского текста приобретают выраженную негативную эмоционально-оценочную нагрузку. Недаром У Чэн-цзы объясняет: «Все люди заурядные питаются плодами ста злаков — иньской эссенцией Земли... Из-за этого внутри их кухни (т. е. в животе. — С. Ф.) нет истинного Дао, а потому вернутся все они в Источник желтый» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 45а: 4—5]³⁶.

Именно по этой причине даосский текст предлагает отказаться от «злаков», подразумевая прекращение «питания» иньским началом Земли, влекущим человека к порокам, к смерти, в землю. Эту грубую и опасную пищу надо заменить чистой и эфирной: «Пестуй в себе чистоту и простоту, откажись от



Один из видов Девяти червей — черви-аскариды

³⁵ Подробнее сюжет о Пань-гу анализируют Дерк Бодде, Б. Л. Рифтин и Юань Кэ [Бодде, 1977, с. 379—382; Рифтин, 1990, с. 419; Юань Кэ, 1985, с. 358]. Квалификация его как древнекитайского мифа требует ряда оговорок как хронологического характера, так и генетического (связанных с его генезисом). В любом случае, определение сюжета о Пань-гу как древнекитайского мифа должно восприниматься как не более чем рабочая гипотеза, основанная на ряде допущений, которые письменными источниками не верифицируются. Попутно заметим, что III в. н. э., когда впервые фиксируется этот сюжет, для Китая уже не та древность, к которой применима концепция мифологии как ранней формы общественного сознания.

³⁶ ЮЦЦЦ, цз. 12: 45а: 4—5: 俗人皆啖百穀之實。土地之精...。廚內無真道。遂歸黃泉。

色白



Один из видов Девяти червей — бесые черви

злаков и в пищу их не принимай! Питьем и едой пусть служит *Тай-хэ* — Гармония великая» [ЮЦЦ, цз. 12: 37a: 7—8]³⁷.

Опасность злаков кроется не столько в их материально-вещественном содержании, сколько в их духовной составляющей — в том *ци*, которое они содержат. На это указывает, например, фрагмент из другого даосского источника, запрещающий питаться не просто злаками, а пищей, содержащей дыхание Земли или, если пользоваться даосской терминологией, «*ци* злаков» (*гу ци* 穀氣): «Не следует использовать в пищу продукты, заключающие в себе дыхание-*ци* злаков» [УШБЯ, цз. 65: 7b: 2]³⁸.

Человек по своей природе формируется из того, что он ест. Эта старая истина была известна и древнекитайским врачевателям, и даосской традиции. Сочинение «Записи о том, как взращивать природный характер и продлевать определенный свыше жизни срок» (*Ян син янь мин лу* 養性延命錄), созданное на стыке даосизма и науки врачевания и приписываемое Тао Хун-цзингу, гласит:

Тот, кто мясом питается, смел и безрассуден, но свиреп (к таковым относятся тигры и волки). Тот, кто дыханием-*ци* питается, духом и светом наполнен, а потому живет долго (это — *сяни*-небожители или черепахи *линские*). Тот, кто хлебами питается, мудр и умен, но умирает в молодом возрасте (это — обычные люди). Тот же, кто [вовсе] пищу не принимает, не умирает и духом-божеством становится [ЯСЯМЛ, цз. 1: 5a: 4—7]³⁹.

Таким образом, «злаки» или, точнее, иньское дыхание-*ци* Земли, заключенное в злаках, с одной стороны, дает мудрость, с другой — ведет человека к преждевременной смерти. Такие представления о губительности злаков для тех, кто избрал своим уделом Дао-Путь, были сформулированы китайской культурой довольно рано, еще до появления южных организованных школ даосизма. Косвенно на это указывает, например, тот факт, что фрагмент из «Ян син янь мин лу», приведенный выше, дан как цитата из книги «Суждения Конфуция и [его] учеников» (*Кун-цзы цзя юй* 孔子家語) [ЯСЯМЛ, цз. 1: 5a: 4]⁴⁰.

³⁷ ЮЦЦ, цз. 12: 37a: 7—8: 修身潔白。絕穀勿食...。飲食太和。

³⁸ УШБЯ, цз. 65: 7b: 2: 不得食穀氣物。

³⁹ ЯСЯМЛ, цз. 1: 5a: 4—7: 食肉者。勇敢而悍。(虎狼之類)食氣者。神明而壽。(仙人靈龜是也)食穀者。智慧而夭。(人也)不食者。不死而神。Ту же цитату с незначительными вариантами встречаем и в «Баопу-цзы» [Торчинов, 1999, с. 231], причем Ван Мин в своей глоссе связывает ее с «Ли цзи» 禮記 и «Хуайнань-цзы» 淮南子 [БПЦ, с. 276].

⁴⁰ В распространенной в настоящее время редакции сочинения «Кун-цзы цзя юй» найти эту цитату нам не удалось.

На ранний характер представлений о губительности злаков указывает и сочинение, созданное, возможно, уже в III в. одним из интеллектуалов, идентифицировавшим свои взгляды с учением Небесных наставников. Это — «Комментарий Сян Эра на [книгу] Лао-цзы» (*Лао-цзы Сян Эр чжу* 老子想爾注). В глоссе к 20-й главе «Дао дэ цзина» читаем: «Простые люди хлебами питаются, если же есть их прекратят, тогда умирают. А те мужи, что *сянями* себя считают, вкушают злаки, коли есть они, а коли нет — то пищей станет им дыхание-*ци*» [СЭЧ, строки 314—315]⁴¹. Близкие идеи встречаем и в другом сочинении подобного рода — в комментарии Хэшан-гуна 河上公 к 30-й главе «Дао дэ цзина»: «Пять злаков крайне вредят человеку!» [ХШГЧ: цз. 1: 15b: 4]⁴².

В период же Шести династий (III—VI вв.) в письменных памятниках организованных школ даосизма понятие «злаки» (*зу*) получает устойчивую ассоциацию с пищей простых смертных. В этом значении оно противопоставляется пище эфирной, получаемой из небесного *ци*, которой питаются подвижники на стезе Дао. Замена пищи злаковой на эфирную ведет к устранению болезней и продлению жизни. Эту точку зрения зафиксировало, например, все то же сочинение «Ян син янь мин лу»: «Избавься от дыхания-*ци* злаков, умножь силу [небесного] *ци* [в себе], тогда и изгонишь все болезни [из тела своего]. Тот, кто сможет, в думанье сердцем упражняясь, следовать по истинным путям этим, непременно получит возможность годы жизни свои продлить» [ЯСЯМЛ, цз. 2: 8a: 6—7]⁴³.

С представлениями о наличии в злаках иньского дыхания-*ци* Земли связана и фраза из 15-й главы «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина», посвященной образу описанию селезенки и ее духа-божества:

Прозвище его — Лин-юань,
а по имени зовется Хунь-кан.
Излечивает он все болезни людские
и уничтожает запасы хлебные.
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 4, 6]⁴⁴

Эту же концепцию отражает и 13-я глава того же памятника:

Дворец, что Управой селезенки зовется,
находится в ведении Центра.
Отрок в нем пресветлый пребывает,
а подкладка-то нижнего платья его желта.
Уничтожает он хлеба и дыхание-*ци* их рассеивает,
а еще — за зубами следит [твоими].
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 6, 8, 10]⁴⁵

Следовательно, «злаковые черви» (*зу чун*), упоминание о которых мы регулярно встречаем в даосских книгах III—VI вв., — это устойчивый образ иньского дыхания-*ци* Земли, полезного для ума и физической силы человека, но губительного для его духовных оснований. Соответственно, в даосских сочи-

⁴¹ СЭЧ, строки 314—315: 俗人食穀。穀絕便死。仙士有穀食之。無則食氣。

⁴² ХШГЧ, цз. 1: 15b: 4: 五穀盡傷人也。

⁴³ ЯСЯМЛ, цз. 2: 8a: 6—7: 消穀氣。益氣力。除百病。能存行之者。必得延年。

⁴⁴ ЮЦЦЦ, цз. 11: 35a: 4, 6: 厥字靈元名混康。治人百病消穀糧。

⁴⁵ ЮЦЦЦ, цз. 11: 31b: 6, 8, 10: 脾部之宮屬戊己。中有明童黃裳裏。消穀散氣攝牙齒。



Один из видов Девяти червей — мясные черви

нениях рассматриваемого периода «злаковые черви» (зу чун) — это вовсе не явление из мира реальной или мистической фауны или даже демонологии, а всего лишь один из образов даосского антропологического космоса, указывающий на смертоносное по своей симпатической природе дыхание Земли (земное в землю и вернется). Это — зримый символ (визуальный образ?) того безличностного мирового начала, которое оказывает негативное воздействие на функционирование человеческого организма.

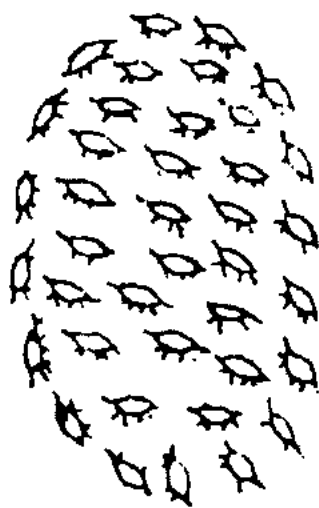
Все это позволяет квалифицировать рассматриваемые представления о «злаковых червях» как определенный этап развития старой китайской идеи о плодах земли как носителях иньского начала. Произрастая из земли, они впитали и ее дыхание-ци — тяжелое, влажное, грязное. Попав в организм, злаки отдают его человеку. Будучи необходимым и благодатным для формирования ума, силы и способностей, это дыхание-ци оказывается совершенно губительным для божеств, пребывающих внутри человеческого организма.

Указывая на «злаки» как на символ губительной силы, давно известный китайской культуре, следует сказать, что и понятие «червь» — образ того же рода (тун лэй 同類), как сказали бы китайцы. Этот образ мы постоянно встреча-

ем в памятниках классической китайской философии. Если в трактате «Сюнь-цзы» понятие «черви» ассоциативно связано с тленом и разложением (肉腐出蟲) [ЧЦЦЧ, т. 3, Сюнь-цзы, из. 1; 荀子·勸學], а в «Гуань-цзы» — со смертью (蟲出於戶, 乃知桓公之死也) [ЧЦЦЧ, т. 6, Гуань-цзы, из. 11, раздел 32; 管子·小稱], то в даосском тексте оно, сохранив свою общую отрицательную эмоционально-оценочную нагрузку, приобрело и новые, специфические коннотации, став образом губительного для человека иньского дыхания-ци Земли. К периоду Шести династий оно становится одним из характерных образов даосской антропологической топологии, за которым закрепилось значение реплики иньской силы Земли.

Шанцинские сочинения, распространение которых начинается со второй половины IV в., во многом развивают те сюжеты, которые лишь только обозначены в «Книге Желтого дворика». Те несколько строк о «червях», «злаках» и «иньском дыхании Земли», что встречаются в «Хуан тин цзине», в сочинениях школы Шанцин уже превращаются в системные и последовательные описания, подробно излагающие методы борьбы с губительными силами внутри человека. Попутно заметим, что язык этих памятников настолько отличается красотой стиля и изысканностью формы, что позволяет, как нам думается, квалифицировать их как одно из своеобразных направлений китайской словесности.

Одни шанцинские книги почти полностью посвящены методам борьбы с «семенами смерти» в человеке, другие говорят об этом лишь вскользь, но — и это весьма примечательно — ни один шанцинский источник не упускает из виду эту тему. Например, даже такой своеобразный памятник школы Шанцин, как «Наставление по [методам] книги-основы об Изначальных Совершенных из Пресветлого зала» (*Мин тан юань чжэнь цзин цзюэ* 明堂元真經訣), посвященный изложению методов визуального освоения антропологического космоса и описанию одного из самых потаенных его мест, упоминает и нашу тему. Один из фрагментов данного сочинения гласит: «От злаков откажись и *ши* прогони, и лик твой словно цветок расцветет, и обликом как отрок непорочный станешь, ни жара и ни холод тебя не тронут, а несчастья и беды — не ранят...» [МТЮЧ, цз. 1: 8b: 1—2]⁴⁶. Здесь мы снова как будто бы встречаем настойчивую рекомендацию отказаться от употребления в пищу злаков, однако это не совсем верно. «Злаки», о которых идет речь, это, надо думать, все тот же образ (*сян*), указывающий на иньскую силу Земли. И соотносится он отнюдь не с хлебом, или, точнее, не только с хлебом, а со всем тем, что содержит в себе губительное дыхание Земли. По крайней мере, именно этот вывод следует из дальнейшего текста, указывающего вид пищи, на который должен распространяться запрет: «Те, кто в этом Дао-Пути совершенствуются, ни в коем случае не должны питаться ни сухим, ни [каким-либо] другим мясом» [МТЮЧ, цз. 1: 8b: 10]⁴⁷.



Один из видов Девяти червей — легочные черви

13.4. Группы губительных сил мироздания

Хотя в современных даологических исследованиях обычно говорят о Трех червях⁴⁸, письменные памятники ранних школ даосизма далеко не всегда выделяют эту группу и регулярно используют другие кванторы, указывающие на иное количество «семян смерти» в человеческом организме. Это не значит, что даосские источники III—VI вв. не используют понятие «Три червя». Данное выражение мы встречаем, например, в жизнеописаниях шанцинских подвижников или в «Книге Желтого дворика». Другое дело, что в даосских памятниках периода Шести династий понятие «Три червя» никак нельзя назвать доминирующим по отношению к другим терминам, обозначающим губительные начала антропологического космоса. Данный тезис подтверждают, например,

⁴⁶ МТЮЧ, цз. 1: 8b: 1—2: 絕穀去尸。面華色童。寒暑不避。災害無傷。

⁴⁷ МТЮЧ, цз. 1: 8b: 10: 修此道極勿食脯肉。

⁴⁸ Одно из редких исключений, где говорится не только о Трех, но и о Девяти червях, представляет собой монография К. Схиппера, впервые увидевшая свет в 1982 г. [Schipper, 1982] и доступная нам по англоязычному переизданию [Schipper, 1993, p. 112, 146].

такие важнейшие сочинения из Шанцинского книжного собрания, датируемые второй половиной IV в., как «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*), «Совершенная книга-основа Восьми безыскусных» (*Ба су чжэнь цзин*) или «[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй пэй цзинь дан*). Перечисленные источники полностью игнорируют выражение «Три червя», хотя саму концепцию смертоносного начала в человеке излагают последовательно и подробно.

При изложении данной концепции источники III—VI вв. используют не только понятие «Три червя» (*сань чун*), но и термин «червь» (*чун*) без каких-либо уточнений количественного характера, а также выражения «Девять червей» (*цзю чун*) и «сто червей» (*бай чун*). Сравнительная частотность их использования в репрезентативных даосских письменных памятниках представлена в табл. 12.

Таблица 12

Статистика использования в даосских письменных памятниках понятий, обозначающих губительные силы мироздания

№ п/п	Название источника	Количество случаев употребления понятий		
		чун (червь)	сань чун (Три червя)	цзю чун, (Девять червей)
1	<i>Цзы ян чжэнь-жэнь пэй чжуань</i> 紫陽真人內傳 [ЦЯЧЖ]	6	2	0
2	<i>Ба су чжэнь цзин</i> 八素真經 [БСЧЦ]	2	0	0
3	<i>Да дун чжэнь цзин</i> 大洞真經 [ДДЧЦ]	1	0	0
4	<i>Юй пэй цзинь дан</i> 玉珮金鑑 [ЮПЦД]	2	0	2
5	<i>Чжэнь гао</i> 真誥 [ЧГ]	11	1	0
6	<i>У-шан би яо</i> 無上祕要 [УШБЯ]	12	1	0
7	<i>Юнь цзи ци цань</i> 雲笈七籤 [ЮЦЦЦ]	207	48	18

Первый источник в нашей таблице относится к группе нарративных памятников пиколы Шанцин — к жизнеописаниям (*чжуань* 傳). Его особенность в том, что методы, при описании которых используются понятия «червь» (6 раз) и «Три червя» (2 раза), во-первых, отнесены ко времени империи Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.) [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14b: 5—6], во-вторых, оцениваются традицией как предварительные упражнения, лишь позволяющие приступить к основному подвижничеству на стезе Дао [ЦЯЧЖ, цз. 1: 4a: 2—3].

Сочинения под номерами 2—5 — это, как мы указали выше, важнейшие теоретические книги Шанцин, распространение которых связано с деятельностью Ян Си (330—?), Сюй Ми (303—373?) и Сюй Хуэя (341—370?) в третьей четверти IV в. Эти сочинения относятся к группе шанцинских книг-основ (*цзин* 經).

Источник под номером 5 — работа Тао Хун-цзина «Поучения Совершенных» (*Чжэнь гао* 真誥), составленная в самом конце V в. Данное сочинение появилось как результат обработки, редактирования и комментирования ранних шанцинских сочинений, а потому имеет по отношению к ним вторичный характер и квалифицируется даосским самосознанием как апокриф (*вэй шу* 緯書 'утковая книга') [ЧГ, цз. 0: 1a: 5].

Источники под номерами шесть и семь — это даосские энциклопедии (*лэй-шу* 類書). В шестой строке помещены данные анализа энциклопедии «У-шан би яо» 無上祕要, которая была составлена во второй половине VI в.⁴⁹ Содержательная особенность этого энциклопедического свода в том, что он включает выдержки не только из шанцинских и линбаоских сочинений (которые, впрочем, преобладают в тексте «У-шан би яо»), но и из других даосских письменных памятников периода Шести династий.

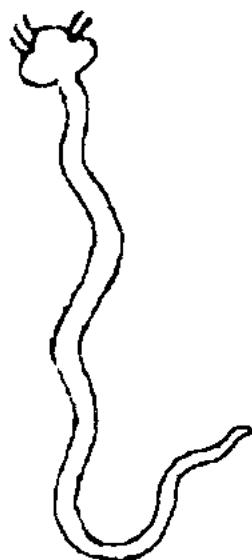
В седьмой строке представлены данные по даосской энциклопедии «Юнь цзи ци цян»⁵⁰, подготовленной в начале XI в. Помимо цитат из сочинений периода Шести династий, значительный объем этой энциклопедии занимают выдержки (причем иногда почти полностью повторяющие текст оригинала) из работ, созданных в эпоху Тан и даже в начале Сун.

К приведенным в таблице данным можно добавить и результаты анализа еще одной даосской энциклопедии эпохи Тан — «[Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер» (*Сань дун чжу нан* 三洞珠囊), составленной ученым даосом Ван Сюань-хэ 王懸河 где-то в конце VII в. [ДЦТЯ, с. 1190]. В этом интересном источнике мы обнаружили 14 случаев использования слова «червь» (*чун*), из них:

— 11 случаев — самостоятельное употребление без какого-либо определительного квантора;

— 2 случая — в составе сочетания «Три червя» (*сань чун*); примечателен контекст этих выдержек — обе они даны как извлечение из сочинения «Нефритовые письма и внутренние звуки» (*Нэй инь юй цзы* 內音玉字), близкого к традиции шанцинских жизнеописаний, сюжет которых хронологически привязан к эпохе Хань;

— один случай — требует особого анализа, он допускает двоякое истолкование, поэтому мы его не учитываем.



Один из видов Девяти червей — желудочные черви

⁴⁹ О даосской энциклопедии «У-шан би яо» 無上祕要 имеется замечательная работа Дж. Лагеруэя, написанная в лучших традициях французской синологической школы [Lagerwey, 1981], и аналитическая статья Ли Ли-ляна [Ли Ли-лян, 1997].

⁵⁰ О даосской энциклопедии «Юнь цзи ци цян» имеются сведения в фундаментальном исследовании К. К. Флуга [Флуг, 1959, с. 80], а обоснование даты ее составления представлено в работе Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 134]. Подробный анализ «Юнь цзи ци цян», хотя и устаревший в некоторых частях, принадлежит первому российскому профессору-китаеведу В. П. Васильеву [Васильев В. П., 1887]. Современный научный анализ этого письменного памятника подготовил Дж. Лагеруэй [Lagerwey, 1982], а конкорданс к его тексту — К. Шиппер [Schipper, 1981—1982].

В «Сань дун чжу нан» понятие *чун* без каких-либо количественных уточнений характерно прежде всего для выдержек из сочинений Шанцин. Таких случаев насчитывается восемь, и мы встречаем их в составе следующих цитат:

— из «Книги-основы о Совершенных Единственных [из] Трех начал» (*Сань юань чжэнь-и цзин* 三元真一經) — 3 раза [СДЧН, цз. 3: 16а: 10, 16b: 1, 3];

— из работы Тао Хун-цзина «Потаенные наставления для вступающих [на стезю] Совершенных» (*Дэн чжэнь инь цзюэ* 登真隱訣) — 3 раза [СДЧН, цз. 3: 11b: 6; 12b: 3; 13а: 2];

— из «Книги-основы о правильном законе Трех небес» (*Сань тянь чжэнь фа цзин* 三天正法經) — 1 раз [СДЧН, цз. 9: 4а: 5];

— из сочинения «Записи деяний Совершенномудрого грядущего» (*Хоу шэн ле-цзи* 後聖列紀) — 1 раз [СДЧН, цз. 8: 15b: 4].

В трех случаях понятие *чун* в этой энциклопедии встречаем в выдержках из сочинений, не относящихся к школе Шанцин:

— в «Книге-основе о том, как Лао-цзы просвещал варваров» (*Лао-цзы хуа ху цзин* 老子化胡經) — 1 раз [СДЧН, цз. 9: 20а: 8];

— во «Внутреннем жизнеописании Стража заставы — Совершенного человека [из] Бесконечно-высокого, Учителя [по прозвищу] Тот-от-кого-пошла-Книга» (*Вэнь ши сянь-шэн У-шан чжэнь-жэнь гуань лин нэй чжунань* 文始先生無上真人關令內傳) — 1 раз [СДЧН, цз. 9: 14b: 4];

— в «Кодексе великих Совершенных» (*Тай чжэнь кэ* 太真科) — 1 раз [СДЧН, цз. 3: 3а: 4].

Выражение же «Три червя», обнаруженное в «Сань дун чжу нан» лишь дважды, в обоих случаях приходится на выдержку из сочинения «Нефритовые письмена и внутренние звуки» (*Нэй инь юй цзы* 內音玉字) [СДЧН, цз. 3: 1а: 6; 3: 1b: 2], которое, по нашим оценкам, терминологически сближается с традицией Цзюань-цзы — Су Линя, породившей ранее упоминавшееся «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света».

Что касается даосской *лэй-шу* XI в. «Юнь цзи ци цянь», где мы впервые фиксируем регулярное использование выражения «Девять червей», то анализ этого источника также требует пояснений. Всего в «Юнь цзи ци цянь» данное выражение встречаем 18 раз. Первый из них [ЮЦЦЦ, цз. 51: 13b: 3] приходится на пространную выдержку из сочинения «[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй нэй цзинь дан* 玉珮金鐺), которая полностью соответствует источнику из Шанцинского книжного собрания с тем же названием [ЯГ 56, ДЦ 30] (см. табл. 12, строка 4)⁵¹.

Второй случай встречаем в выдержке из сочинения «Названия [девяти] лилюль Девяти круговращений» (*Цзю чжунань дань мин* 九轉丹名) [ЮЦЦЦ,

⁵¹ «[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй нэй цзинь дан* 玉珮金鐺) представлена в Даосском каноне как в виде отдельного сочинения [ЯГ 56, ДЦ 30], так и в составе энциклопедии «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ, 51: 11а—21а]. В обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же сочинением. Тем не менее различия между этими изданиями все же существуют — текст в ЮЦЦЦ сокращен по сравнению с ЯГ 56. По нашим оценкам, эти сокращения, тем не менее, никак не повлияли на идейно-теоретическое содержание памятника. Учитывая этот факт, а также руководствуясь критериями Д. С. Лихачева [Лихачев, 2001, с. 134], мы не вправе говорить даже о том, что перед нами разные редакции, в обоих случаях перед нами одно и то же сочинение.

цз. 67: 7b: 5], находящегося в том разделе «Юнь цзи ци цян», который посвящен алхимии (раздел «О золоте и киновари», *цзинь дань бу* 金丹部). Сочинения из этого раздела отражают, как нам представляется, даосскую традицию Тайшин 太清 (Великой чистоты), предшествующую шанцинскому движению, на что указывают и неоднократные упоминания самоназвания этого движения [ЮЦЦЦ, цз. 67: 2a: 9, 8b: 10, 10a: 9], и ссылки на Гэ Хуна [ЮЦЦЦ, цз. 67: 1a: 5, 8b: 10, 13b: 3], который был последователем учения Тайшин. Кроме того, язык описания в данном сочинении терминологически чужд шанцинскому тексту, но весьма близок, по нашей оценке, отдельным пассажем «Баопу-цзы».

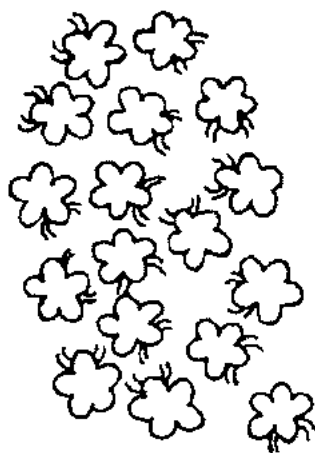
Все остальные 16 случаев использования выражения «Девять червей» приходятся на раздел, озаглавленный «[Ритуалы] дня *гэн-шэнь*» (*гэн-шэнь бу* 庚申部) [ЮЦЦЦ, цз. 81—83]⁵². Название раздела указывает, что он посвящен методам, распространенным среди последователей Небесных наставников. Анализ же фрагментов, содержащих выражение *цзю чун*, подтверждает наше предположение. Контексты всех этих случаев указывают на магические и ритуальные практики, характерные для Тяньши, о которых мы знаем из исследований Кристофера Скиппера [Schipper, 1978; 1982; 1993]. Кроме того, все они, по нашему мнению, терминологически близки сочинению «Чи-сун-цзы чжан ли» 赤松子章歷 («Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы»), отражающему ритуальную практику школы Тяньши⁵³.

Кроме того, по нашим оценкам, большинство сочинений из «Юнь цзи ци цян», в которых встречаем выражение «Девять червей», созданы не ранее VI в.

Учитывая все эти данные, мы можем сделать следующие выводы (см.: табл. 12):

1) для всех даосских движений периода Шести династий были характерны представления о губительных началах в организме человека, существенным компонентом которых был образ-символ червя;

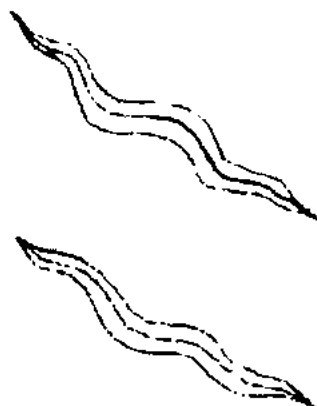
2) доктрины организованных школ даосизма III—VI вв. не придавали какого-либо особого значения категории «Три червя» и, за редким исключением, как будто даже игнорировали эту номинацию, предпочитая говорить о «червях» вообще (строки 1—6); лишь в даосских сочинениях, которые стали появляться с эпохи Тан, концепция смертоносных начал человеческого организма начинает широко использовать данное понятие (строка 7);



Один из видов Девяти червей — черви-трехножки

⁵² В разделе «[Ритуалы] дня *гэн-шэнь*» (*гэн-шэнь бу* 庚申部) из «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦЦ, цз. 81—83] понятие «Девять червей» используется 16 раз, из них 5 случаев приходится на 81-ю цзюань, один — на 82-ю цзюань и 10 случаев фиксирует 83-я цзюань.

⁵³ Даосский письменный памятник «Чи-сун-цзы чжан ли» хотя и включает очень ранние материалы, относящиеся к школе Небесных наставников, однако в своем нынешнем виде был составлен не ранее конца эпохи Тан. В научной литературе встречается и другая датировка «Чи-сун-цзы чжан ли» — III—V вв., которую, впрочем, после исследований Урсулы-Ангелики Цедич [Cedzich, 1987] следует признать устаревшей. Обзор блистательной работы У. Цедич см. в: [Seidel, 1988].



Один из видов Девяти червей — красные черви

3) представления о Трех червях не играли какой-либо существенной роли при описании высших методов Шанцин (строки 2—4), причем это относится не только к ранним сочинениям этого направления, созданным во второй половине IV в., но, видимо, и к большинству теоретических шанцинских книг-основ, написанных до начала Тан включительно (см. данные по СДЧН);

4) лишь в шанцинских работах «вторичного» характера (т. е. явно выделяемых из всего книжного корпуса Шанцин и в определенном смысле противопоставляемых высшим, согласно традиционной оценке, книгам-основам), относящихся к категории утковых книг (апокрифов, *вэй*) или жизнеописаний (*чжуань*), встречаются концепции, основанные на представлениях о Трех червях (строки 1, 5); методы, которые излагаются в

таких сочинениях, отнесены традицией к группе вспомогательных или дополнительных, предвещающих исполнение упражнений из высших книг-основ;

5) понятие «Девять червей» не характерно для письменных памятников, относящихся к традициям Шанцин и Линбао IV—VI вв. (строки 1—3, 5—6); выражение «Девять червей» встречается лишь в концепции губительных начал человека, которую мы связываем со школой Небесных наставников; источники Тяньши, в которых мы находим понятие *цзю чун*, были созданы в эпоху Тан и позже; если же эти сочинения были более раннего происхождения, тогда они первоначально (до эпохи Тан) воспринимались периферийными и даже маргинальными для синхронного организованного даосского движения, о чем свидетельствует их полное отсутствие в объемной и авторитетной даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» (строка 7);

6) сочинение «Юй пэй цзинь дан», относящееся к основному корпусу Шанцинской книжной коллекции, было создано, видимо, под влиянием или даже в рамках субтрадиции, которая отличается от генеалогии, связанной с основным корпусом раннего Шанцинского книжного собрания; весьма вероятно, что эта субтрадиция в каких-то аспектах была близка школе Небесных наставников; лишь такая оценка позволяет объяснить появление в этом сочинении выражения «Девять червей»; не исключено и более позднее происхождение существующей ныне версии «Юй пэй цзинь дан», но и в этом случае она должна была создаваться в ходе активного взаимодействия с учением Тяньши (строка 7).

Анализ понятий, обозначающих губительные начала внутри человека, начнем с выражения «сто червей» (*бай чун* 百蟲), статистику употребления которого мы не учли в таблице. Прежде всего обратим внимание на его формальный смысл. Принимая во внимание обобщающее значение числительного «сто» в древнекитайском языке, выражение *бай чун* (букв.: 'сто червей') следует понимать как «все черви».

Выражение «сто червей» находим как в ранних даосских письменных памятниках периода Шести династий, относящихся к школе Шанцин и посвященных визуальным методам совершенствования, так и в сочинениях, которые были созданы позже и разъясняли теорию и практику дыхательных упражне-

ний. К первой группе относится упомянутое выше сочинение «Совершенная книга-основа Восьми безыскусных» (*Ба су чжэнь цзин*), ко второй — авторитетная работа танского времени «Рассуждение об изначальном дыхании-ци» (*Юань ци лунь* 元氣論) [ЮЦЦ, цз. 56: 19b: 3].

Отметим, что в рассматриваемых источниках это понятие встречается регулярно, но значительно реже, чем Девять червей. Например, в одном из важных сочинений Небесных наставников, окончательное оформление которого приходится на эпоху Тан, — «Ежедневнике с петициями от Чи-сун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли*), равно как и в источнике из раннего Шанцинского книжного собрания — «Совершенной книге-основе Восьми безыскусных» (*Ба су чжэнь цзин*), встречаем лишь единичные употребления данного выражения [ЧСЦ, цз. 5: 7b: 8; БСЧЦ, цз. 1: 21b: 3].

«Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» содержит указание не просто на «сто червей», а на Владыку ста червей (*бай чун цзюнь* 百蟲君) [ЧСЦ, цз. 5: 7b: 8], к тому же контекст этого памятника отличается от упомянутых выше даосских сочинений. Главная его содержательная особенность заключается в том, что он полностью согласуется с терапевтической тенденцией Небесных наставников при интерпретации ритуальных действий, что, впрочем, неудивительно, т. к. самые ранние из известных ритуалов этого движения имели отчетливо выраженную терапевтическую цель — излечить людей от недугов (речь идет о покаяниях в прегрешениях и использовании магии формул-амулетов).

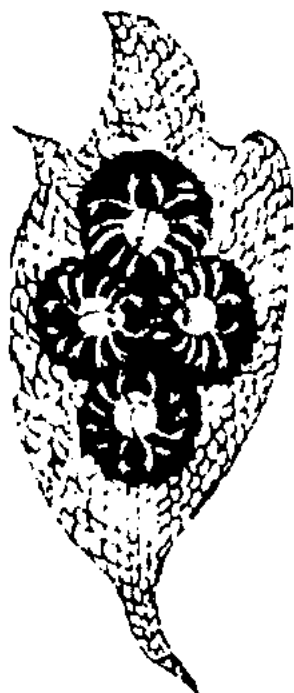
В даосских сочинениях, которые появляются с эпохи Тан, выражение «сто червей» явно подразумевает, как правило, не объекты антропологического космоса, а внешние угрозы, подстерегающие человека в мире пыли и грязи. Оно характерно для контекста обещаний, которые дают божества человеку, обратившемуся к Дао. При соблюдении определенных норм или при выполнении конкретных упражнений, как гласят источники, человек обретет разные чудесные свойства и, кроме того, к нему не посмеют прикоснуться ни злые животные, ни ядовитые твари, в число которых входят и упомянутые «сто червей». Пример такого контекста находим во фрагменте из «Рассуждения об изначальном дыхании-ци» (*Юань ци лунь*). Источник, ссылаясь на Лао-цзы, указывает, что тому, кто постигнет сущность Дао-Пути, «ни пять видов оружия, ни сто [ядовитых] червей не посмеют вред нанести» [ЮЦЦ, цз. 56: 19b: 3]⁵⁴.

В данном фрагменте выражение *бай чун* 'сто червей', используемое в паре с «пятью видами оружия» (*у-бин*), как будто бы соотносится не с образами смертоносного начала в человеке, а с реальными вредоносными существами,



Один из видов Девяти червей — черви-жучки

⁵⁴ ЮЦЦ, цз. 56: 19b: 3: 五兵百蟲不敢害。



Четыре особи червя-жучка,
свернувшиеся кольцами

живущими в нашем мире, причем указывает не исключительно на червей, а на более многочисленный ряд представителей фауны, преимущественно — кровососущих или ядовитых насекомых, на тех, кто имеет жало, или же на пресмыкающихся. Следовательно, это выражение, если его рассматривать изолированно, теряет значение даосского термина и, на первый взгляд, используется в тех же значениях, которые характерны вообще для письменных памятников китайской культуры. Эти значения фиксирует никак с даосизмом не связанный толковый словарь III—II вв. до н. э. «Эр я» 爾雅, где в разделе «Объяснения [слова] чун» (цз. 9, 釋蟲 *ши чун*) перечисляются все их виды, а затем обозначаются два их основных рода — «если у них есть ножки, тогда их называют чун 蟲 (черви), если у них нет ножек, тогда их называют чжи 豸 (пресмыкающиеся)» [ШСЦ, т. 2, с. 2640]⁵⁵.

Тем не менее в рассматриваемых даосских сочинениях это, строго говоря, лишь эксплицитное значение понятия «сто червей». Явно указывая на реальных вредоносных тварей феноменального мира, оно, как думается, и в этом случае имплицитно соотносится с символами смер-

тоносного начала внутри человека — все с теми же «червями» и *ши* из даосской антропологической топологии.

На эту соотнесенность указывает устойчивый корреляционный ряд концепции, отражающей даосские представления о «червях». Этот корреляционный ряд терминов, в центре которого находится понятие «червь», включает и выражение *бай бин* 百病 (букв.: 'сто болезней', т. е. «все болезни») или же его вариант — *бай се* 百邪 (букв.: 'сто дурных поветрий'). «Болезни» или «дурные поветрия» являются результатом действия смертоносного начала. Вот почему даосские сочинения, говоря о «червях» или *ши*, регулярно указывают и на «сто болезней». Тем самым они фиксируют последствия деятельности этих «червей». Например, даосский источник, объясняющий рецепт снадобья, отмечает, что после принятия препарата «...Три червя и Затаившиеся *ши*, что в теле человека находятся, полностью на нет сойдут, а все сто болезней — пройдут» [ЮЦЦЦ, цз. 75: 21а: 2]⁵⁶.

В комментарии к «внешнему» варианту «Хуан тин цзина» встречаем все три понятия вместе — «черви», *ши* и «дурные поветрия», причем последнее используется — снова же! — с определением «сто». У Чэн-цзы, разъясняя одну из начальных фраз этого сочинения, указывает, что если денно и ночью выполнять предписанные упражнения, тогда человек «и Затаившихся *ши* изго-

⁵⁵ ШСЦ, т. 2, с. 2640 (爾雅·第九卷·釋蟲): 有足謂之蟲。無足謂之豸。

⁵⁶ ЮЦЦЦ, 75: 21а: 2: 身中三蟲伏尸盡下。百病皆除。

нит, и Трех червей убьет, и избавится от ста дурных поветрий»⁵⁷ [ЮЦЦЦ, цз. 12: 29b: 9]⁵⁸.

Последний пример очень точно обозначает единый корреляционный ряд, все термины которого связаны друг с другом и входят в даосскую концепцию смертоносущих начал антропологического космоса. Корреляционный ряд терминов — это, с нашей точки зрения, один из очень точных инструментов анализа синхронных даосских сочинений. Он выделяется после просмотра достаточно большого круга источников конкретного периода и единой традиции⁵⁹. Термины, в него входящие, друг друга обуславливают и соотносятся с общей для этих памятников теоретической схемой, раскрывая различные ее грани. Восстановив устойчивый корреляционный ряд терминов конкретной концепции, характерный для определенной группы сочинений, уже несложно реконструировать и ассоциативные связи отдельных терминов данного ряда, используемых в источниках самостоятельно, и широкий идейно-теоретический контекст тех фрагментов, в которых мы их находим.

Кроме того, как мы упомянули выше, при выделении корреляционного ряда конкретной концепции необходимо помнить о некоторых существенных ограничениях, налагаемых на анализ такого типа. Если речь идет о какой-то частной теории, то ее корреляционный терминологический ряд может быть реконструирован лишь по тексту определенной группы письменных памятников (например, конкретной традиции, что, кстати, не всегда соответствует понятию «даосская школа» в выражении, например, школа Шандин⁶⁰).

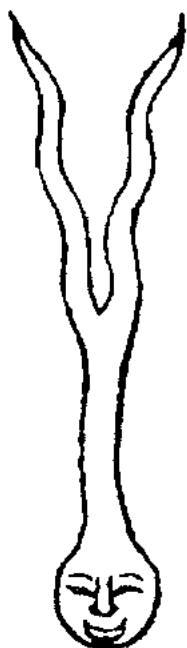
Соответственно, использование данной методики позволяет, как нам думается, определить границы распространения конкретной концепции и уточнить квалификационную принадлежность даосского источника, т. е. соотнести его с

⁵⁷ Сто болезней (*бай бин* 百病), сто дурных поветрий (*бай се* 百邪). — Предлагаемый перевод — «сто болезней» и «сто дурных поветрий» — имеет буквальный характер, поскольку преследует учебные цели. Правильный перевод должен, как мы уже указывали, передаваться сочетаниями «все болезни» и «все дурные поветрия».

⁵⁸ ЮЦЦЦ, цз. 12: 29b: 9: 去伏尸。殺三蟲。却百邪。

⁵⁹ Работу с большими объемами даосских источников значительно облегчает комплексный электронный конкорданс, подготовленный под руководством японского исследователя Мугитани Кунио и любезно предоставленный для всей мировой научной общественности: Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University. — <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/kanseki.html> [CS].

⁶⁰ Если, например, мы говорим о доктрине школы Шандин, то в ней уже сейчас можно выделить, как мы указывали ранее, как минимум три традиции, соотносимые с разными генеалогическими линиями этого учения. Во-первых, основные шандинские книги-основы мы соотносим с традицией Ван Бао 王褒 — Вэй Хуа-цунь 魏華存. Во-вторых, некоторые шандинские сочинения указывают на иную традицию, отличную от этой, традицию Цзюань-цзы 涓子 — Су Линя 蘇林. И, наконец, еще одна генеалогическая линия, которая в учении Шандин носит второстепенный характер, но, тем не менее, достаточно явно в нем просматривается, — это традиция Желтого двора. При этом заметим, что указания на конкретные имена — это условность, которая вовсе не значит, что мы однозначно связываем истоки этой традиции с какими-то конкретными историческими деятелями. Кроме того, если сочинения Шандин рассматривать в контексте китайской культуры, тогда мы должны выделить еще одну традицию, явственно звучащую в шандинском поэтическом тексте, — это традиция преемственности некоторых тем и мотивов «Чуских строф» (*Чу цы* 楚辭).



傳胎知命蟲圖

«Червь», передающийся
человеку от зачатия
и хранящий сведения
о его Судьбе

той или иной традицией или школой. Например, если корреляционный ряд терминов, характерный для какой-то конкретной концепции Шанцин, мы вдруг обнаруживаем в сочинении из Линбаоского книжного собрания, у нас есть все основания сомневаться, что рассматриваемый фрагмент действительно восходит к традиции Линбао.

В нашем же случае примечательным является то, что устойчивый корреляционный ряд терминов, раскрывающих концепцию смертоносных начал антропологического космоса, мы встречаем в сочинениях разных даосских традиций. Это уже совсем иная ситуация, которая обуславливает и иной вывод методологического характера.

Если мы имеем дело с корреляционным рядом, представленным в сочинениях разных школ, это значит, что перед нами базовая даосская концепция. В таком случае единый ряд коррелирующих друг с другом терминов должен указывать, как нам думается, на единую генеалогическую линию, эти школы связывающую. При таком подходе выделение единого корреляционного ряда, итеративного для сочинений разных школ, указывает, по нашему мнению, на единую духовную традицию, субстратную по

отношению ко всем этим школам вместе взятым.

Концепция Трех червей имплицитно (а нередко и эксплицитно) указывает на «сто болезней». Корреляционный же ряд терминов, отражающих представления о «ста червях» в той же группе источников, включает также и понятие «сто болезней». Следовательно, выражение «сто болезней» объединяет эти две концепции и указывает, что они пересекаются и терминологически, и содержательно. Указание на один и тот же результат дает основание заключить, что семантические поля выражений *сань чун* и *бай чун* пересекаются и соотносятся друг с другом, а это, в свою очередь, позволяет уточнить их широкое контекстное значение.

В процитированном выше комментарии к «внешнему» варианту «Хуан тин цзина» мы как раз и находим основной корреляционный ряд устойчивых и регулярно повторяющихся понятий, объясняющих даосскую концепцию смертоносных начал антропологического космоса, характерную для традиции Желтого дворика, зафиксированной в сочинениях периода Шести династий — начала Тан. Корреляционный терминологический ряд этой концепции включает слова, обозначающие непосредственно такие начала в человеке (Затаившиеся *ши* 伏尸, Три червя, *сань чун* 三蟲), а также результаты их деятельности (дурные поветрия, *бай се* 百邪 или болезни, *бай бин* 百病). В указанных источниках мы регулярно встречаем соответствия и семантические пересечения между всеми этими понятиями, что и позволяет говорить о них как об устойчивом корреляционном ряду.

Например, тот же ряд терминов находим в даосском сочинении алхимического характера из «Юнь цзи цзи цян» — «Названия [деяти] пилюль Девяти круговращений» (*Цзю чжуань дань мин* 九轉丹名)⁶¹. Источник, сообщая о второй из этих девяти пилюль, указывает, что после ее приема «и Три *ши*, и Девять червей на нет сойдут, разрушатся, а все сто болезней, что в теле твоём находятся, здоровьем обернутся» [ЮЦЦЦ, цз. 67: 7b: 5]⁶². Вместе с привычными образами губительных начал внутри человека — «червями» и *ши* — мы вновь встречаем указание на результат их деятельности, обозначенный как «сто болезней» (*бай бин* 百病).

Рецепт снадобья, специально предназначенного для уничтожения смерто-несущего начала в организме, связывает в единый корреляционный ряд не только все перечисленные слова, но и понятие, которое мы рассматривали выше, — *ду* ('яд', 'ядоносный', 'ядовитый'). Текст, разъясняя свойства лекарства, изготовляемого на основе корня лаконоса (*чжан лу гэн* 章陸根), сообщает, что его прием «ведет к тому, что человек не стареет и долго живет. [Снадобье] это изгоняет Трех червей и излечивает сто болезней, и [того, кто его принимает], никакой ядонос поранить не сможет» [ЮЦЦЦ, цз. 82: 8a: 7]⁶³.

Тот же ряд терминов встречаем и в заклинании, сопровождающем медитативное упражнение, направленное на изгнание из организма Трех *ши*. Текст заклинания гласит: «...и тогда Три *ши* сами собой уйдут, а все сто болезней и все Девять червей сами собой на нет сойдут, пропадут...» [ЮЦЦЦ, цз. 83: 12b: 5]⁶⁴.

Таким образом, понятие *бай чун* ('сто червей'), которое начинает активно входить в даосский текст в эпоху Тан, значительно отличается в своем содержании от понятия *чун*, используемого в даосских сочинениях периода Шести

⁶¹ Девять круговращений (*цзю чжуань* 九轉). — В русскоязычной научной литературе, посвященной даосской алхимии, понятие *цзю чжуань* обычно переводят как 'девятое трансмутаций'. Соглашаясь с тем, что это один из возможных вариантов перевода, мы все-таки избегаем его в нашей работе. Дело в том, что даосское понятие *чжуань* 轉 лишь в Тан и, особенно, в Сун стало устойчиво соотноситься с операционной алхимией. В контексте описаний алхимических процессов перевод его как 'трансмутация' вполне оправдан. Тем не менее мы используем буквальное значение 'круговращение' по следующим трем причинам. Во-первых, в сочинениях Шанцин IV в. понятие *чжуань*, являющееся довольно частотным, указывает не на лабораторную алхимию, а на некое «чудесное превращение», связанное с даосскими упражнениями визуального характера и лишенное какой бы то ни было алхимической операционности. Попутно заметим, что в той же группе источников за словом *чжуань* закрепляется и другое значение, связанное с методикой рецитации даосской книги. Во-вторых, алхимические сочинения, которые появляются в Тан и широко распространяются в Сун, довольно сложно квалифицировать. Зачастую даже ведущие ученые спорят, какого рода источники перед ними — из области операционной алхимии (*вай дань* 外丹) или же объясняющие упражнения медитативного характера (*нэй дань* 內丹). Если для контекста первых перевод слова *чжуань* как 'трансмутация' будет оправдан, то для вторых он вряд ли подходит. Наконец, третья причина связана с устойчивой корреляцией слова «трансмутация» с европейской средневековой алхимией. Хотя даосская алхимия в чем-то ей близка, но все же она представляет собой уникальное и очень специфичное явление, обозначение которого термином с явным «европоцентричным» содержанием вряд ли, как нам думается, можно считать оправданным.

⁶² ЮЦЦЦ, цз. 67: 7b: 5: ...三尸九蟲。皆消壞。其身中百病皆愈。

⁶³ ЮЦЦЦ, цз. 82: 8a: 7: ...令人不老长生。去三蟲。治百病。毒不能傷矣。

⁶⁴ ЮЦЦЦ, цз. 83: 12b: 5: ...三尸自去。百病九蟲。皆自消除。

династий. Формально оно указывает на реальных ядовитых и опасных насекомых и пресмыкающихся, в том числе и червей. Тем не менее в даосском тексте за ним сохраняется ассоциативная связь с символами смертоносных начал антропологического космоса. Эта его имплицитная составляющая, как нам думается, однозначно и определенно фиксировалась носителями даосской традиции, что, в свою очередь, дает возможность считать его термином, входящим в корреляционный ряд второго уровня, отражающий даосскую концепцию «семьи смерти» в организме человека. Именно этот терминологический ряд характеризует закрепившуюся в эпоху Тан даосскую концепцию смертоносных начал в человеке, сохранившую преемственность по отношению к представлениям периода Шести династий, но определенным образом переосмысленную, что и отражает частичное изменение ее понятийного аппарата в памятниках танской эпохи.

13.5. Девять червей

Указание на Девять червей встречаем уже в даосских сочинениях периода Шести династий, однако широкое распространение этого выражения и представлений, с ним связанных, приходится, по нашим оценкам, на эпоху Тан. К понятию «Девять червей» часто обращаются даосские памятники танского времени, развивающие терапевтические тенденции даосизма, что мы связываем с расширением влияния, с одной стороны, учения Небесных наставников, а с другой — традиции Желтого дворика.

Одно из сочинений книжного собрания Шанцин — «[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй пэй цзинь дан* 玉珮金鑑) — говорит о Девяти червях, причем в паре с Тремя *ши*, с одной стороны, подчеркивая их близость, а с другой — четко дифференцируя эти образы: «Три души янские (*хунь*) — они не взлелеяны, семь душ иньских (*ло*) — они в гармонию не приведены. Вот тогда-то Три *ши* воспарят, улетят, а Девять червей разбегутся, пугая [духов-божеств из тела твоего], и нападут, войной пойдут на тех, кто внутри тела твоего находится» [ЮПЦД, из. 1: ба: 9—10]⁶⁵.

Тем не менее таких фрагментов в шанцинских книгах-основах совсем немного, а потому мы считаем, что для сочинений Шанцин представления о Девяти червях являются периферийными. Если данное заключение может показаться слишком умозрительным, то сформулируем его более конкретно. Частотность использования понятия «Девять червей» в важнейших



Формула-амулет для вызова небесного посланника

⁶⁵ ЮПЦД, из. 1: ба: 9—10: 三魂不守。七魄不寧。三尸飛翔。九蟲奔驚。攻伐形內。

книгах-основах школы Шанцин указывает, что этот образ губительных начал в человеке не играл какой-либо заметной роли в визуальных упражнениях последователей этого даосского учения (см. табл. 12, строки 2—6).

Похоже, что распространением понятия «Девять червей» в даосском тексте мы обязаны исключительно школе Небесных наставников, которая формируется в качестве организованного движения на несколько столетий раньше Шанцин — во II—III вв. н. э. Первоначально не опиравшаяся на письменный текст, она лишь с V в. начинает активно использовать возможности письменной традиции для распространения своего учения. Заимствуя опыт шанцинского и, особенно, линбаоского даосизма, Небесные наставники во второй половине периода Шести династий обращают внимание на значение письменного текста и получают весьма эффективный инструмент не только для распространения своих представлений, но и для привлечения в свои ряды новых последователей.

Один из письменных памятников, который знаменует этот этап в истории школы Тяньши и одним из первых в подробностях фиксирует ритуальную практику Небесных наставников, причем в подробностях настолько детальных, что служил руководством на каждый день для священнослужителей школы Тяньши, — это «Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли*). В этом сочинении, как и вообще в школе Небесных наставников, акцентируется терапевтическое значение религиозных ритуалов. При описании одного из них встречаем и интересующее нас понятие «Девять червей». Примечательно, что оно используется параллельно с выражением «Три ши»: «И тогда Три ши [твои] упадут, опадут, а Девять червей [твоих] пропадут, на нет сойдут; и тот, кто Дао постигнет, жилищем станет для божеств, и сердце [его] откроется, и мысли [его] пробудятся» [ЧСЦ, цз. 5: 2а: 9]⁶⁶.

В этом небольшом фрагменте для нас важен контекст описания, в котором выделяется ряд существенных аспектов содержания.

Во-первых, для данной книги характерна общая терапевтическая тенденция. Процитированный фрагмент, как и все сочинение в целом, посвящен методам, которые, по большому счету, ведут к избавлению от болезней и недугов.

Во-вторых, представленное описание преследует конкретную практическую цель. В отличие от «Юй пэй цзинь дан», фрагмент из «Чи-сун-цзы чжан ли» указывает именно на конкретный метод избавления от Девяти червей. Здесь уместно сделать небольшое отступление, разъясняющее различия между этими двумя источниками. Приведенный выше фрагмент из «Юй пэй цзинь дан» содержит не конкретный даосский метод, а предостережение, которое разъясняет, что с человеком может случиться, если он не будет выполнять



Даос представляет в себе двух божеств с невидимых звезд Северного Ковша

⁶⁶ ЧСЦ, цз. 5: 2а: 9: 三尸墮落・九蟲沈零・學道棲神・心開意悟。



Даос представляет себе, что к нему спускаются и входят в его тело небесные божества

ка, где встречаем выражение «Девять червей» [ЮПЦД, цз. 1: 9а: 7].

В-третьих, в «Чи-сун-цзы чжан ли» Девять червей упомянуты одновременно с другим образом того же рода — Тремя *ши*.

В-четвертых, рассматриваемый фрагмент из «Чи-сун-цзы чжан ли» содержит указание на то, что благоприятный результат возможен лишь после устранения обеих групп смертоносных начал — и Девяти червей, и Трех *ши*.

Эти контекстно обусловленные составляющие понятия «Девять червей» из «Ежедневника с петициями от Чи-сун-цзы» реализуются в подавляющем большинстве рассмотренных нами даосских источников периода Тан и начала Сун, в которых встречается выражение *цзю чун*.

Например, в даосской энциклопедии «Юнь цзи ци цянь» мы находим 18 случаев его использования. Из них лишь один совпадает с «Юй пэй цзинь дан», что неудивительно, т. к. его мы встречаем в тексте 51-й *цзюани* «Юнь цзи ци цянь», где воспроизводится все это сочинение практически полностью, в том числе и пассаж о Девяти червях [ЮЦЦЦ, цз. 51: 13b: 3 = ЮПЦД, цз. 1: 6а: 9—10].

Все остальные 17 случаев полностью или в основном (последний вариант характерен лишь для 3—4 случаев) повторяют контекст фрагмента из «Чи-сун-цзы чжан ли» и его идеологию.

Например, упомянутое выше сочинение «Название [девяти] пилюль Девяти круговращений» (*Цзю чжунь дань мин*), которое приводит рецепты девяти снадобий, после описания ингредиентов второго из них указывает его терапевтическое действие: «Прими эту пилюлю, и тогда Три *ши* и Девять червей на нет сойдут, разрушатся, а все сто болезней, что в теле твоём находятся, здоровьем обернутся» [ЮЦЦЦ, цз. 67: 7b: 5]⁶⁷.

Относительно поздний памятник под названием «Срединная книга-основа о Трех *ши*» (*Сань ши чжун цзин* 三尸中經) также два раза использует понятие

надлежащих предписаний. Если в «Чи-сун-цзы чжан ли» метод посвящен непосредственно изгнанию Девяти червей и Трех *ши*, то в «Юй пэй цзинь дан» речь о них носит теоретический и предостерегающий характер. Общую идеологию «Чи-сун-цзы чжан ли» мы обозначили бы так: «Делай то-то и то-то, и тогда Девять червей и Три *ши* погибнут». Идеология же «Юй пэй цзинь дан» иная: «Если ты не будешь следовать должному, тогда с тобой случится то-то и то-то — и беды тебя постигнут, и тело твоё дряхлым станет, и Девять червей и Три *ши* будут в нём пребывать, и *сянем* ты никогда не станешь». Все это относится не только к приведенной выше цитате из «Юй пэй цзинь дан» [ЮПЦД, цз. 1: 6а: 9—10], но и ко второму фрагменту из этого источни-

⁶⁷ ЮЦЦЦ, цз. 67: 7b: 5: ...服之。三尸九蟲。皆消壞。其身中百病皆愈。

«Девять червей». На первый взгляд, оба случая не соответствуют идеологии «Чи-сун-цзы чжан ли». В первом случае, например, как будто бы разбираются какие-то теоретические аспекты этой концепции:

Тогда, когда человек жизнь получает, [Три *ши* и Девять червей] удивительным образом форму обретают во время зачатия, что отец и мать совершают... В каждом человеке есть Три *ши* и Девять червей, и вред человеку они причиняют большой! Каждый раз, когда день *гэн-шэнь* приходит, они [в небеса] поднимаются и с докладом к Небесному повелителю являються... [ЮЦЦЦ, цз. 81: 15b: 2—4]⁶⁸.



Даос сидя выполняет созерцательное упражнение

Второй фрагмент тоже при первом приближении может показаться страстным разъяснением какого-то частного вопроса, с практическими методами никак не связанного:

Эти *ши* по виду напоминают детишек малых или же форму лошадей повторяют, и у всех у них волосы длиною в два вершка. Живут же они внутри человеческого тела, а когда человек умирает, они — ни минуты не медля — выходят из него и становятся призраками неприкаянными, гуями этими. Тогда уж и обликом, и видом они походят на того человека, [в котором находились], когда он еще жив был, даже платье и все одежды [на них] — точь-в-точь такие же. Эти Три *ши* и Девять червей делятся на разряды и классы, которых насчитывается немало... [ЮЦЦЦ, цз. 81: 16a: 3—6]⁶⁹.

Тем не менее при дальнейшем чтении обнаруживаем, что это небольшое сочинение разъясняет губительные свойства Девяти червей и Трех *ши* с практической точки зрения. Опасность этих «червей» и *ши* в том, что каждый раз в день под циклическими знаками *гэн-шэнь* они отправляются на небеса и подробнейшим образом докладывают Небесному императору обо всех преступлениях и проступках человека, желая как можно более сократить срок его жизни, пересматриваемый в этот день в реестрах небесной канцелярии. В конце же сочинения дается конкретный и, надо сказать, очень несложный метод, направленный на нейтрализацию их пагубных действий. Метод включает заклинание и упражнение, сочетающее лечебный массаж и магию слова: «Каждый раз ночью, [когда приходит день *гэн-шэнь*], перед сном щелкни зубами 37 раз, левую руку положи на сердце и помассируй его. Затем выкликни имена Трех *ши*. Это приведет к тому, что [Три *ши* и Девять червей] не осмелятся причинить тебе

⁶⁸ ЮЦЦЦ, цз. 81: 15b: 2—4: 人之生也。皆寄形於父母胞胎... 各有三尸九蟲爲人大害。常以庚申之日。上告天帝...

⁶⁹ ЮЦЦЦ, цз. 81: 16a: 3—6: 此尸形状似小兒。或似馬形。皆有毛長二寸。在人身中。人既死矣。遂出作鬼。如人生時形象。衣服長短無異。此三尸九蟲種類群多。

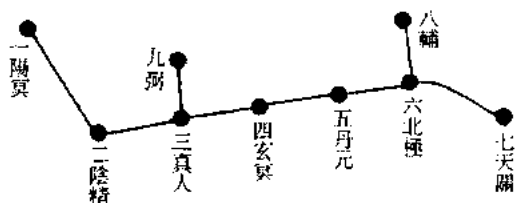


Схема девяти звезд Северного Ковша

вред!» [ЮЦЦЦ, цз. 81: 17a: 3—4]⁷⁰. Иначе говоря, перед нами та же идеология и тот же контекст описания, что был и в «Чисун-цзы чжан ли» — практическая направленность и ее терапевтический аспект, параллельное использование понятий «Три ши» и «Девять червей» и настоятельная рекомендация избавлять-

ся от пагубного влияния обеих групп одновременно.

Конечно, внимательный читатель может сказать, что последний аспект — устранение пагубного влияния Трех ши и Девяти червей одновременно — это натяжка, не фиксируемая в сочинении напрямую. В подтверждение этого вполне можно еще раз повторить последнюю фразу: «Выкликни имена Трех ши. Это приведет к тому, что [Три ши и Девять червей] не осмелятся причинить тебе вред!» (呼三尸名。使不敢爲害耳) [ЮЦЦЦ, цз. 81: 17a: 4], указав, что подлежащее в ее второй части («Три ши и Девять червей») подставлено переводчиком. Этот возможный скептицизм заинтересованного читателя вполне уместен, но его развеивает текст источника, один из предшествующих фрагментов которого фиксирует практически ту же фразу, но уже с подлежащим: «...Три ши и Девять червей вред человеку причиняют большой» (三尸九蟲爲人大害) [ЮЦЦЦ, цз. 81: 15b: 4].

Чтобы пояснить предлагаемый перевод, сделаем небольшое отступление. В древнекитайском письменном языке (вэньяне) подлежащее очень часто имеет нулевую форму, т. е. опускается, не фиксируется в каждой фразе⁷¹. Пропуск подлежащего вовсе не значит, что его нет, но лишь указывает, что оно уже было введено ранее и в данной конкретной фразе должно быть восстановлено по предшествующему контексту (за некоторыми редкими исключениями). Это общее правило, хорошо знакомое всем, кто работает с источниками на вэньяне, предполагает и ряд конкретных методик, позволяющих восстановить пропущенное (т. е. имеющее нулевую форму) подлежащее. Одна из таких методик основана на закономерности, которую мы регулярно фиксировали в рассматриваемых даосских сочинениях. Она предполагает, что в законченном смысловом отрезке текста все фразы, имеющие одинаковое сказуемое (или его основную часть), очень часто имеют и одинаковое подлежащее, если только иное не указано непосредственно в тексте фрагмента. Иначе говоря, если в отдельном абзаце (в условном смысле слова, разумеется) мы встречаем две фразы со сказуемым «причинять вред», при этом в одной из них подлежащее будет указано, а во второй — опущено, тогда подлежащее второй фразы, как правило, восстанавливается по первой. Именно руководствуясь этой закономерностью, в рассматриваемой фразе («Это приведет к тому, что [они] не осмелятся причинять тебе вред!» 使不敢爲害耳) мы восстанавливаем подлежащее как «Три

⁷⁰ ЮЦЦЦ, цз. 81: 17a: 3—4: 每夜臨臥之時。叩齒三七。以左手撫心上。呼三尸名。使不敢爲害耳。

⁷¹ Об опущении подлежащего как одной из наиболее характерных особенностей древнекитайского текста см. монографию Т. Н. Никитиной [Никитина, 2001, с. 15—16].

ши и Девять червей», опираясь на фразу из начала этого фрагмента — «Три ши и Девять червей вред человеку причиняют большой» 三尸九蟲爲人大害.

Возвращаясь к нашей основной теме, заметим, что все остальные сочинения из «Юнь цзи ци цян», в которых встречается понятие «Девять червей», используют его в том же контексте, что и «Чи-сун-цзы чжан ли». При этом, однако, разные сочинения предлагают различные методы борьбы с ними. В одном случае речь идет об избавлении от «семян смерти» с помощью формул-амулетов (符 符). Об этом говорит, например, сочинение под названием «Формулы-амулеты и методы, от Трех ши избавляющие» (Цюй сань ши фу фа 去三尸符法), в нем мы трижды встречаем понятие «Девять червей» [ЮЦЦЦ, цз. 81: 17а: 7; цз. 81: 18а: 6; цз. 81: 18b: 4].



Божества двух невидимых звезд
Северного Ковша

В другом случае речь идет о более сложных приемах, соединяющих дыхательные упражнения с ритуалом покаяния и молитвами-призываниями. Описание такого комплексного упражнения находим в сочинении под названием «Метод [избавления от] „червей“ и ши с помощью молитвы-призывания из изустного наставления Учителя Чжао» (Чжао сянь-шэн коу цзюэ чжу ши чун фа 趙先生口訣祝尸蟲法), в котором также упоминаются Девять червей [ЮЦЦЦ, цз. 83: 8b: 4]. Примеры можно продолжить.

Таким образом, сравнение ранних источников (до Тан) с более поздними (Тан — начало Сун) позволяет заключить, что более поздние, говоря о Девяти червях, следуют традиции, отраженной в сочинении Небесных наставников «Чи-сун-цзы чжан ли» («Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы»). Это заключение подводит нас и к более общему выводу — очень похоже, что понятие «Девять червей» своим широким распространением в эпоху Тан обязано учению Небесных наставников. Именно с Тан и именно в работах, которые развивают терапевтическое значение религиозных ритуалов, что является очень характерной чертой последователей доктрины Тяньши, мы регулярно встречаем понятие «Девять червей». Как правило, оно используется вместе с термином «Три ши» и очень тесно с ним связано.

Что же означает группа из девяти «червей» и с чем она соотносится в антропологическом космосе? Прямого ответа на этот вопрос известные нам даосские сочинения не дают. Тем не менее с очень большой степенью вероятности мы можем реконструировать представление об этой группе губительных сил «внутреннего» мироздания человека.

Во-первых, все источники, которые говорят о Девяти червях, отражают терапевтические тенденции даосизма. Классическим же сочинением такого рода, чей авторитет признавали представители разных школ даосизма, является «Книга Желтого дворика» (Хуан тин цзин). Опираясь на традицию Желтого дворика, мы можем реконструировать общее содержание этого понятия и его метонимические значения. Результат, который мы получаем, достаточно зако-

номерен. Девять червей — это все тот же образ смертоносного начала в человеке, указывающий на иньское, земное, тяжелое дыхание-*ци*. Однако, в отличие от Трех червей, это образ имеет и свою специфику — похоже, что он указывает на некие преграды, которые закрывают проходы в организме человека и препятствуют свободной циркуляции в нем небесного, чистого янского *ци*.

Во-вторых, количество этих «червей» можно объяснить двояким образом, причем это не значит, что один из вариантов будет верным, а другой — ошибочным. Вспомним, что мы имеем дело не с алгеброй с ее постоянными и строго зависящими от них переменными, а с даосским миром образов, для которого характерен иной алгоритм, утверждающий многомерность образа и вариативность его прочтения, ставящий на первое место не столько содержание и местоположение, сколько функцию и назначение.

Прежде всего, количество «червей» связано с количеством *ши*, а последнее обстоятельство довольно подробно объясняют все даосские источники, начиная с «Книги Желтого дворика». Тело человека повторяет строение мироздания, а потому в нем выделяются три части, причем в каждой из них есть свой центр. Этот центр различные даосские традиции называют по-разному. Например, в источниках, сохранивших отголоски древней южной традиции и вошедших в корпус Шанцин (как, например, «Су лин цзин» 素靈經), этот центр именуется «пещерой» (*дун* 洞). В учении «Хуан тин цзина» он обозначается понятием «Желтый дворик» (*хуан тин*). Тем не менее постепенно за управляющими центрами человеческого организма закрепляется название Киноварные поля (*Дань-тянь* 丹田), что фиксируют и «Баопу-цзы», и ранние сочинения Шанцин. Разумеется, разная терминология отражает и различные смысловые коннотации, но это — уже другая тема, лежащая за рамками проблем, рассматриваемых в нашей работе.

Согласно закрепившейся в даосизме с IV в. антропологической топологии, в человеческом теле имеются три важнейшие области — внизу живота находится нижнее Киноварное поле, в сердце — среднее Киноварное поле, а в центральной области головного мозга — верхнее Киноварное поле. Эти управляющие центры «населены» божествами, но помимо них там же находятся и губительные силы мироздания, ипостаси подземного мира демонов, разрушающие жизнь. Даосский мир образов, как, впрочем, и общекитайская картина мира, — это пространство, где действуют бинарные движущие силы. В этом мире нет Солнца, а есть Солнце и Луна, нет просто *ян*, а есть *ян* и *инь*. И даже там, где всецело господствует *иньское* начало, где-то в его глубине сокрыты ростки начала *ян*. Точно те же законы распространяются и на три главных центра антропологического космоса — с одной стороны, там пребывают высшие божества — Три Единственных, с другой же стороны, эти светлые и жизнеутверждающие силы мироздания дополняются их антиподами — началами смертоносными, губительными, темными.

Такие описания, очень типичные для даосских письменных памятников эпохи Тан, обычно посвящены Трем червям. Если же это объяснение расширить, то оно вполне логично объяснит и существование группы из девяти «червей». Многие даосские упражнения предполагают, что в каждом из Киноварных полей пребывают не по одному небесному божеству, а по три. Поскольку пространство даосской культуры абсолютно симметрично и каждому небесному и жизнеутверждающему принципу соответствует начало губительное, смертоносное, постольку вместе с тремя небесными божествами в каж-

дом из Киноварных полей пребывают и по три «червя», которые вместе и образуют группу из девяти «червей».

Наличие в каждом из Киноварных полей трех божеств и их трех *alter ego* обусловлено, строго говоря, базовой концепцией китайской культуры, которую ранее мы уже упоминали неоднократно, — гомоморфизмом микро- и макрокосма. В даосских сочинениях периода Шести династий человек повторяет мироздание прежде всего и главным образом функционально и структурно. Трем частям мира соответствуют три части человеческого тела (так называемые «три отдела», *сань бу* 三部). Каждая же из этих частей, в свою очередь, также гомоморфна мирозданию, т. е. может быть разделена еще на три части, которым соответствуют и три божества, и три «червя», находящиеся в каждом из Трех Киноварных полей.

Принимая такое объяснение в общем, мы все же должны иметь в виду, что такая девятеричная структура губительных начал в человеке — по три в каждом из Трех Киноварных полей — хотя и согласуется с базовыми представлениями китайской картины мира, но реконструируется, во-первых, по сочинениям эпохи Тан, во-вторых, по источникам, которые принадлежат или близки школе Небесных наставников. И первая и вторая оговорки указывают, что данное объяснение распространяется отнюдь не на все даосские книги, связанные с концепцией смертоносущих начал антропологического космоса, — это во-первых. Во-вторых, такое объяснение представляет собой, с нашей точки зрения, упрощенную или даже «простонародную» репродукцию старой даосской концепции, ориентированную на широкие слои последователей и верующих-мирян, что, как мы указывали выше, является весьма характерной чертой доктрины Небесных наставников с эпохи Тан.

Анализ более широкого контекста письменных памятников даосизма дает несколько иной результат. Даосские сочинения периода Шести династий, развивая традиции древнекитайских врачей-лечителей и разъясняя устройство антропологического космоса, указывают, что в человеке имеется Девять отверстий (*цзю кун* 九孔, *цзю цяо* 九竅), объединяющих внутренние жизненные силы человека с великими силами мироздания. Через них человек обретает жизнь, через них же он может черпать жизнеутверждающую силу небес, дарующую ему избавление от болезней и обретение качеств *сяня*.

Например, в ранних сочинениях Шанцин довольно широко представлена концепция «развязывания [смертоносных] узлов» (*цзе цзе* 解結) или «развязывания узлов Еще-не-рожденного-младенца» (*цзе тай цзе* 解胎結)⁷². Согласно



Небесные божества, охраняющие жизнь

⁷² Развязывать узлы Еще-не-рожденного-младенца (*цзе тай цзе* 解胎結). — В работах зарубежных авторов это выражение обычно переводится как «развязывание эмбриональных узлов». Слово *тай* 'эмбрион' в даосских сочинениях периода Шести династий подчеркивает не место, а время появления этих губительных начал в человеке — смертоносущие «узлы» появляются тогда, когда человек еще пре-

этим представлениям, младенец, находясь в материнском лоне, получает от Девяти высших небес животворное дыхание-*ци*, которое и формирует его.

Вместе с тем концепция «развязывания узлов Еще-не-рожденного-младенца» предполагает, что, помимо светлого влияния Девяти небес, человек еще до рождения испытывает воздействие и темных хтонических сил, которые сеют в нем «семена смерти». Классический шанцинский письменный памятник — «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經) указывает на эти «семена смерти» с помощью специфического категориального аппарата, который становится нормативным и в других ранних сочинениях школы Шанцин, — «смертонесущие корни» (*ши гэнь* 尸根) или «[смертоносное] древо материнского лона» (*бао шу* 胞樹) [ДДЧЦ, цз. 5: 19а: 4]⁷³. Влияние темных сил обусловлено, снова же, гомоморфностью частей мироздания. Иньской, мрачной и вредоносной репликой светлых Девяти небес являются Девять областей или залов в недрах земли. Если Девять небес распространяют светлое дыхание-*ци*, то Девять подземелий наполняют человека смертоносным дыханием-*ци* Земли, которое, скапливаясь, образует в нем «на-росты-скопления» (*цзи* 積) и «узлы» (*цзе* 結), останавливающие жизнь и несущие смерть. И светлое дыхание Девяти небес, и темное дыхание Девяти подземелий проникают в человека именно через Девять отверстий.

Соответственно, если эти Девять отверстий находятся в чистоте, если они не засорены смертонесущим дыханием-*ци* Девяти подземелий, тогда и человек пребывает в добром здравии, его тело становится домом для небесных божеств, которые там поселяются и хранят человека. На это указывает, например, раннее шанцинское сочинение под названием «Метод развязывания двенадцати узлов Еще-не-рожденного-младенца» (*Цзе тай ши-эр цзе фа* 解胎十二結法). В молитве-призывании, которая зафиксирована в этом источнике, встречаем обращение к божествам, характерное для ранних шанцинских сочинений: «И вот узлы сочленений [смертонесущих] уже развязаны, и Девять отверстий чистотою уже воссияли, и [мои] янские души *хунь*, и [мои] иньские души *по* лелеют [меня] и укрепляют, и собирают, и в порядок расставляют [в теле моем] всех духов-божеств [небесных], и я вместе с ними возношусь [в высь небесную]» [ЮЦЦЦ, цз. 29: 16b: 6]⁷⁴.

Здесь для нас принципиально важна фраза: «Девять отверстий чистотою уже воссияли» (*цзю кун и сянь* 九孔已鮮). Она указывает, что эти отверстия

бывает в материнском лоне. Так называемый «эмбрион», а точнее *тай* 胎, это всего лишь визуальный образ самого себя — так называет даос свой собственный визуальный образ, своего духовного двойника, которого он созерцает при выполнении упражнений данной группы. При этом видит он себя отнюдь не «эмбрионом», а обычным человеком, который лишь заново переживает процесс обретения животворного дыхания-*ци* Девяти чистых небес мироздания, как это было в материнском лоне. Этими обстоятельствами и обусловлен предложенный нами перевод понятия *тай*.

⁷³ Смертоносное древо материнского лона (*бао ши шу* 胞尸樹). — В книгах-основах школы Шанцин это выражение имеет явную негативную эмоционально-оценочную нагрузку. Например, «Да дун чжэнь цзин» настойчиво рекомендует избавиться от этого «древа», используя характерную для концепции «развязывания узлов Еще-не-рожденного-младенца» терминологию: «Отруби, прерви жизнь [смертоносного] древа в лоне материнском. / Четыре раза разруби кровавые корни, что смерть несут» 伐絕胞樹生。四斷血尸根。[ДДЧЦ, цз. 5: 19а: 4].

⁷⁴ ЮЦЦЦ, цз. 29: 16b: 6: 節結已散。九孔已鮮。魂魄保固。總攝萬神。與我同升。

очищены от тлетворного дыхания-ци, а это, в свою очередь, означает, что даос избавлен от «семян смерти», которые в нем прорастали с момента зарождения его жизни. Стоит обратить внимание и на контекст этой фразы — Девять отверстий «чистотой сияют» лишь после того, как «развязаны узлы смерти». Иначе говоря, надлежащее состояние Девяти отверстий обусловлено надлежащим выполнением упражнений по «развязыванию» этих смертоносных «узлов». Если «Хуан тин цзин», известный, видимо, уже в III в., лишь говорит о Девяти отверстиях, подчеркивая необходимость поддержания их в чистоте, то ранние шанцинские сочинения второй половины IV в. уже подробно разъясняют практические методы, выполнение которых обеспечивает «чистоту» Девяти отверстий антропологического космоса.

На восприятие Девяти отверстий как путей проникновения в человека и светлого небесного, и смертоносного подземного влияния указывает и учение Желтого дворика. В комментариях к 22-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзиня» читаем:

Если Девять комнат в сообразном порядке пустотой наполнены, тогда Чудесные-светоносные [в них] поселяются.

Комментарий. Девять комнат — это выражение указывает на комнаты Девяти дворцов, что в голове человека находятся (т. е. на девять отделов верхнего Киноварного поля. — С. Ф.), а также — на Девять отверстий в [теле] его. Сделай так, чтобы верхние дворцы в пышном цветении были, а Девять отверстий [твоих] — в истинном порядке сообразном, тогда духи-божества в них останутся, поселятся. «Книга-основа о божествах из Пещеры» (*Дун шэнь цзин*) гласит: «На небе — Девять звезд, две [из которых] невидимые⁷⁵, поэтому и говорится — Девять небес. В земле — девять [подземных] дворцов, поэтому и говорят — Девять земель. В человеке же есть Девять отверстий, поэтому их и называют Девятью

⁷⁵ Девять звезд Северного Ковша, две из которых невидимые. — Ряд даосских методов, подробное описание которых находим в сочинениях Шанцин, связан с визуализацией звезд Большой Медведицы, или Северным Ковшом (*Бэй-доу* 北斗). Считалось, что созвездие Ковша включает девять звезд, из которых семь были основными, а две — дополнительными, «сокрытыми» (*инь* 隱) или «черными» (*хэй* 黑), т. е. невидимыми. Это значит, что простой человек увидеть их не мог, и лишь даос во время своих визуальных упражнений мог их не только обозреть, но и посещать, а также получать от небожителей, которые на них пребывают, особые та-лисманы или книги. Звезды Северного Ковша напрямую связаны с Девятью отверстиями человека. Даосы считали, что Девять отверстий антропологического космоса являют собой то же, что и эти девять звезд: «Девять отверстий — это образы Девяти звезд» (九竅象九星) [ЮЦЦЦ, цз. 68: 19b: 1]. По этой причине видимых отверстий на теле человека лишь семь, но посвященные в тайны учения Шанцин знали еще два невидимых отверстия в своем теле, соотносившиеся с двумя потаенными звездами Северного Ковша. Соответственно, Девять отверстий в человеке и девять звезд на небе связаны между собой, они передают друг другу дыхание-ци и, таким образом, могут «поддерживать» или «губить» друг друга. Подобные представления и основанные на них практические упражнения подробно излагает сочинение из Шанцинского книжного собрания под названием «Книга-основа о Трех схемах Небесных застав» (*Тянь гуань сань ту цзин* 天關三圖經) [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040], краткая аннотация на которое представлена в: [ЮЦЦЦ, цз. 8: 22a: 2—22b: 1]; из близких письменных памятников составлен текст всей 20-й цзюани даосской энциклопедии «Юнь цзи цзи цань» [ЮЦЦЦ, цз. 20].

жизнедающими, это значит, что человек через них жизнь обретает» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 1—6]⁷⁶.

О том же говорит и комментарий к 35-й главе того же памятника:

Кости зелены, а мышцы — красны,
мозг же [твой] костный — как иней бел.

Комментарий. [Это значит, что] все кровеносные сосуды и Девять отверстий находятся в истинно сообразном состоянии [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22b: 8—9]⁷⁷.

Один из ранних памятников школы Шанцин, посвященный методам устранения смертоносных начал в человеке, также затрагивает тему Девяти отверстий. Текст сочинения гласит, что при выполнении данных методов «Девять отверстий воссияют чистотой, ты возрастишь костный мозг и сделаешь кости свои легкими (это одно из качеств *сяня*. — С. Ф.), а каждый раз в дни [„восьми] сочленений“⁷⁸ выпускать в себя будешь [небесных] Совершенных» [ЮЦЦЦ, цз. 29: 4a: 6]⁷⁹.

Сочинение, созданное чуть позже «Книги Желтого дворика», но следующее той же традиции, как будто буквально продолжает ту же идею, которую мы встречали в комментарии У Чэн-цзы: «В небе — это Девять звезд, на земле — Девять областей, в человеке же это — Девять отверстий. Если дыхание-ци Девяти отверстий не в должном порядке, тогда, что называется, дурному поветрию подвергнешься» [ЮЦЦЦ, цз. 15: 14a: 3]⁸⁰.

Это дурное поветрие несет разрушение организму и смерть человеку, проносящая в него через Девять отверстий: «Двери Девяти отверстий — это врата для смертоносного дыхания-ци» [ЮЦЦЦ, цз. 30: 12b: 4]⁸¹. Попад же в человека, оно собирается, скапливается и закрывает Девять отверстий, не пропуская в организм чистое дыхание Небес, исходящее от Девяти звезд Северного Ковша (Большой Медведицы).

Школа Шанцин, пестуя сложные и наполненные высокой эстетикой упражнения визуального характера, создает и подобающие своим представлениям упражнения, призванные уничтожить эти ростки смерти. Причем уничтожаются не лежащие на поверхности «засоры» Девяти отверстий, а латентные «узлы», получившие через эти отверстия губительное иньское дыхание Земли.

⁷⁶ ЮЦЦЦ, цз. 11: 54b: 1—6: 九室正虛神明舍。(九室謂頭中九宮之室。及人之九竅。使上宮榮華。九竅真正。則衆神之所止舍也。洞神經云。天有九星。兩星隱。故稱九天。地有九宮。故稱九地。人有九竅。故稱九生。言人所由而生也。

⁷⁷ ЮЦЦЦ, цз. 12: 22b: 8—9: 骨青筋赤髓如霜。(百脉九竅皆悉眞正)。

⁷⁸ Дни восьми сочленений (*ба цзе жи* 八節日). — Очень важные для даосов даты, определяемые по лунному календарю. В эти дни рекомендовалось выполнять многие даосские упражнения и методы совершенствования. Сочетание *дао цзе* 道節, построенное на основе сокращения данного выражения, используется для обозначения дней, когда в даосских монастырях совершают торжественные богослужения. К дням «восьми сочленений» относятся первые дни начала каждого из календарных сезонов, дни весеннего и осеннего солнцестояния, а также дни зимнего и летнего равноденствия [ДЦЦЦ, цз. 1: 1a: 9—10; УШБЯ, цз. 9: 10b: 8—10].

⁷⁹ ЮЦЦЦ, цз. 29: 4a: 6: 九竅鮮明。鍊髓易骨。節節納眞。

⁸⁰ ЮЦЦЦ, цз. 15: 14a: 3: 在天爲九星。在地爲九州。在人爲九竅。九竅之氣不正。故曰受邪。

⁸¹ ЮЦЦЦ, цз. 30: 12b: 4: 九孔之戶。是死炁之門。

Например, одно из таких упражнений связано с визуализацией Трех дев Безыскусности (*Сань-су юань-цзюнь* 三素元君). Эти три божественные девы, живущие в одной из палат верхнего поля киновари, собирают воедино светоносных духов-божеств всего физического тела — так называемых Лучезарностей, а затем разделяют их на три группы по восемь божеств в каждой. Первую группу они направляют в Пурпурную комнату (*цзы фан* 紫房) — один из дворцов верхнего Киноварного поля, другую — в сердце, а третью — в нижний управляющий центр человеческого организма, который в данном упражнении называется Вратами судьбы (*Мин-мэнь* 命門).

Затем даос должен визуализировать в нижней части своего тела одного из высших небесных божеств — Владыку-повелителя (*Ди-цзюня* 帝君). Владыка-повелитель должен передать Трем девам Безыскусности особые красные нити, которые затем попадают к лучезарным божествам. Всего этих нитей — три, а на каждой из них — по восемь узелков. Лучезарные божества, находясь в Трех Киноварных полях, получают нити и развязывают эти узелки, после чего даос должен помыслить, как внутри него вспыхивает огонь, который, превратив в пепел эти нити, охватывает все его тело, полностью очищая его от смертоносных «наростов» и «узлов». Этот огонь объединяет в единое, в Великое Одно и его самого, и все части его «внутреннего» космоса, и мироздание [ЦИЦ, с. 47а—50а; Robinet, 1993, p. 142]. Результат, к которому приводит выполнение этого упражнения, вполне можно обозначить словами — «все в Одном и Одно во всем».

Школа Небесных наставников, также знакомая с представлениями о Девяти отверстиях и дурном влиянии хтонического дыхания Земли, являющегося смертоносным для человека, предложила иные методы его устранения. Ориентируясь на более широкие слои последователей и развивая традиции общинных ритуалов, она, как нам думается, значительно проще подошла и к своим религиозным методам. Основные упражнения школы Тяньши, направленные на устранение ростков смерти из организма, связаны с регуляцией «внутреннего» *ци* (т. е. *ци*, находящегося внутри человека). Они если и включают методы визуализации, то значительно более просты по сравнению с шанцинскими. Эти методы подразумевают прежде всего и главным образом уничтожение того, что лежит на поверхности — скоплений дурного дыхания Земли в Девяти отверстиях. Образами этих «засоров» — «скоплений» смертоносного *ци* в Девяти отверстиях — и становятся Девять червей.

В эпоху Тан, когда происходит значительное расширение влияния Небесных наставников, многие направления даосского движения начинают переориентацию со сложных индивидуальных форм совершенствования на общинные, массовые формы религиозного культа и ритуала. Вот почему начиная с периода Тан в даосский текст все чаще и чаще входят эти упрощенные, по сравнению с Шанцин, методы избавления от губительных «семян смерти». Устойчивым же их образом, эмоционально понятным для простых последователей даосской религии и хорошо вписывающимся в тенденцию к массовому распространению даосизма, были Девять червей.

В связи с этим становится понятным, почему в сочинениях, излагающих эти методы, мы не встречаем глагол «убивать» применительно к объекту «Девять червей». Их не убивают, поскольку это вовсе не черви, а всего лишь, условно говоря, символы скопившегося дурного *ци*, препятствующего нормальному функционированию антропологического космоса. Самое подходящее действие

в этом случае — уборка в буквальном смысле этого слова, устранение засоров, расчистка. Действительно, даосский текст, говоря о Девяти червях, использует прежде всего глагол *сяо* 消 'очищать', 'устранять' [ЮЦЦЦ, цз. 81: 18а: 6; 83: 13а: 5] или же *ме* 滅 'сжигать' [ЮЦЦЦ, цз. 83: 11а: 9], но никогда — «убивать» или «подавлять»⁸².

«Умертвить» или «убить» можно было лишь Трех червей. Это, по нашему мнению, указывает, что тот вариант концепции смертоносущих начал внутри человека, который связан с этим понятием, является более архаичным. Глаголы группы «убивать» как будто указывают, что эти начала некогда действительно воспринимались зооморфными объектами «внутреннего ландшафта» человека и что лишь с течением времени они стали соотноситься с безличностным дурным *ци*. Такое предположение, по меньшей мере, объясняет, почему в даосских сочинениях с конца периода Шести династий мы уже редко встречаем глагол «убивать» применительно к объекту Три червя, а вместо него все чаще встречаем те же предикативы, которые используются с номинацией «Девять червей».

Что же касается существительного *ши* (Хозяин бrenного тела), то по отношению к нему даосский текст периода Шести династий устойчиво использует глаголы, обозначающие «подавление» или «контроль». Данная группа глаголов подтверждает наше предположение, что сущность *ши* — эмоционально-психическая, что это — некое образное обозначение темных и неразумных желаний, намерений, устремлений и побуждений человека, т. е. всего того, что в христианской культурной традиции обычно называют пороками и что необходимо контролировать с помощью разума.

⁸² С понятием «Девять червей»... даосский текст не использует глагол «убивать». — «Чи-сун-цзы чжан ли», от которого мы ведем начало широкого использования выражения «Девять червей», также использует не глагол, обозначающий уничтожение чего-то живого, а глагольное сочетание, указывающее на устранение чего-то вещественного — «Девять червей пропадут, рассеются» 九蟲沈零 [ЧСЦ, цз. 5: 2а: 9].

КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ АППАРАТ ДАОССКОЙ КНИГИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

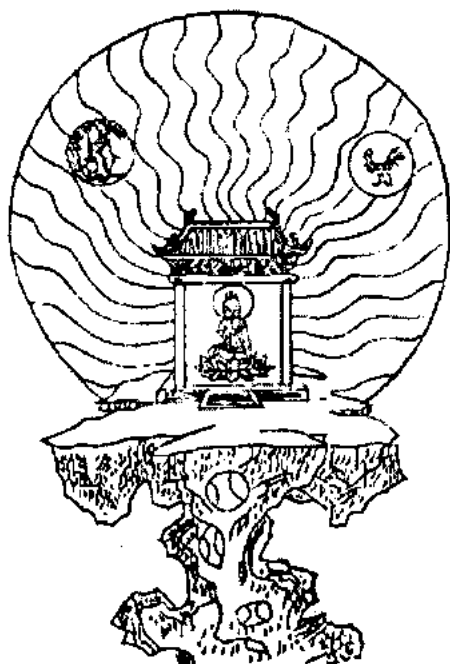
14.1. Исторические изменения в понятийном аппарате даосской книги

Одно из ранних даосских организованных движений, получившее достаточно широкое распространение в регионе Цзяннань (районы к югу от Янцзы) уже в III в., на что указывают многие страницы трактата Гэ Хуна (ок. 283—363) 葛洪 «Баопу-цзы» 抱朴子, имело самоназвание Тайцин 太清 (Великая чистота). Вторая цзюань бытовавшего еще до эпохи Тан даосского «Пресветлого кодекса Четырех пределов» (*Си цзи мин кэ* 四極明科) перечисляет книги этого движения¹. Разъясняя ритуал передачи одной из них, кодекс указывает, что первичным условием для постижения Дао-Пути является «отказ от злаков» (*дуань гу*). При этом сочинение фиксирует и последовательность такого совершенствования: уход в горы, жизнь в затворничестве, прекращение питания злаками и, наконец, выполнение соответствующих упражнений [СЦМК, цз. 2: 11b: 2].

Если ранние сочинения Тайцин говорят просто о «прекращении питания злаками», то в появившихся во второй половине IV в. книгах Шанцин уже находим подробные описания разнообразных методов борьбы со смертоносным началом внутри человека. Среди ранних книг Шанцин особое место занимают жизнеописания подвижников этой школы, деяния которых традиция относит к периоду Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.). В этих работах сохранились сложные рецепты лекарств-снадобий, которые, как считалось, уничтожают «червей» и оказывают благотворное терапевтическое воздействие.

Следующий шаг в усложнении представлений о «злаковых червях» встречаем в основном корпусе шанцинских сочинений — в так называемых «книгах-основах» (*цзин* 經), а также в даосских сочинениях, развивающих учение Желтого дворика. В этих памятниках диетологические и фармакологические методы борьбы с «червями» уходят на второй план, а главными и наиболее действенными становятся упражнения визуального (медитативного) характера.

¹ Опись книг традиции Тайцин имеется в 19-й главе «Баопу-цзы», правда, практически без каких-либо пояснений. Анализ этого книжного перечня см. в работах: [Меньшиков, 2005, с. 101—103; Чжу Юэ-ли, 1995, с. 125—127, 212—221; Ян Гуан-вэнь, 2003; Дин Пэй-жэнь, 1999].



Даос созерцает Нефритовый зал
на горе Сюаньдэ

Если учение Шандин на протяжении всей своей истории предпочитало методы визуализации, то сочинения, развивающие концепцию Желтого дворика, постепенно отходят от этих методов. К эпохе Тан учение Желтого дворика получает ярко выраженную терапевтическую интерпретацию, а визуальные упражнения, сопровождающие методы «Хуан тин цзина», лишаются центральной для шандинцев идеи о коммуникативном акте², соединяющем субъекта визуального упражнения и его двойника (объект визуального упражнения) с антропоморфными или анимизированными объектами антропологического космоса. В сочинениях, развивающих учение Желтого дворика, основными методами борьбы с «червями» становятся упражнения по регуляции *ци* и соблюдение морально-этических предписаний.

Все это указывает на важнейшую тенденцию в развитии даосизма эпохи Тан — стремление к упрощению и сокращению сложных визуальных мето-

дов индивидуального совершенствования, столь характерных для школы Шандин.

В начале Тан учения различных даосских школ переживают значительные перемены, связанные с изменением приоритетов в их доктринах. В танскую эпоху в различных даосских школах становятся популярными идеи, которые в концептуальном виде впервые появляются в линбаоских письменных памятниках периода Шести династий. Это этические предписания и нормы, акцентуация которых, похоже, способствовала распространению религиозного учения среди верующих мирян. Исторические линбаоские сочинения, в которых мы впервые в структурированном виде находим эти концепции, появляются в первой трети V в. и оказывают значительное влияние на традицию Небесных наставников. Именно Линбаоское книжное собрание, состав которого фиксируется книжной описью 437 г., оказывается тем решающим фактором, который вынуждает и Небесных наставников создавать развернутые сочинения, отражающие различные аспекты их учения. В этих работах закрепляются линбаоские правила и нормы, что стало второй заметной тенденцией в истории даосской книги эпохи Тан.

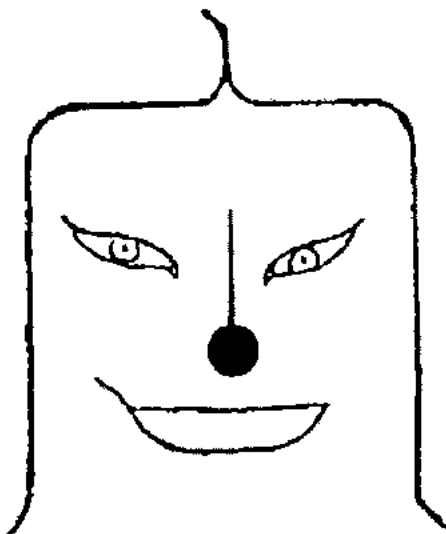
Третья тенденция, которая с V в. дает о себе знать практически во всех даосских сочинениях, — это буддийское влияние. Если в шандинских памятни-

² В школе Шандин визуализация антропологического космоса непременно включала и визуализацию коммуникативного акта, совершаемого в пространстве даосского мира образов.

ках второй половины IV в. заимствований из буддизма мы практически не видим, то в книгах Линбао первой половины V в. они уже весьма заметны. Начиная с VI в., и особенно с эпохи Тан (VII—X вв.), для даосского текста уже становится нормой использование буддийских по своим истокам концепций и терминов. Эту тенденцию фиксирует, например, сочинение «Бэнь цзи цзин» 本際經, в равной степени авторитетное и для даосов, и для буддистов, а также раннетанские даосские энциклопедические своды «Дао цзяо и шу» 道教義樞 и «Дао мэнь цзин фа сянь-чэн цы-суй» 道門經法相承次序.

Четвертая особенность даосского текста эпохи Тан заключается, с одной стороны, в его внимании к метафизической проблематике и в усложнении теоретического уровня этого учения, с практическими методами напрямую не связанного, а с другой — в активном развитии терапевтических тенденций, которые, видимо, в даосскую доктрину были заложены изначально. Это привело к широкому распространению методов совершенствования, основанных на дыхательных практиках и регуляции «внутреннего» (т. е. находящегося внутри человека) дыхания-*ци*, и появлению сложных метафизических и нумерологических концепций, призванных обосновать такие методы. Данные упражнения, как мы уже указывали, довольно технологичны, но их образная природа демонстрирует значительное упрощение по сравнению с шанцинскими визуальными упражнениями³. С эпохи Тан эти упражнения постепенно вытесняют сложные методы Шанцин, что фиксируется изменением частотности упоминания названий первых и вторых в даосских письменных памятниках.

Правда, стоит оговориться — эти явления можно объяснить двояким образом. С одной стороны, данные тенденции можно оценивать как упрощение даосской доктрины. С другой стороны, вполне допустимо и иное истолкование. Очень многие даосские сочинения, появлявшиеся с эпохи Тан (VII—X вв.) и, особенно, в эпоху Сун (X—XIII вв.), стали ориентироваться на широкие слои последователей Дао-Пути и верующих мирян. Не исключено, что использова-



Формула-амулет, заставляющая чудесного тигра явить свой облик

³ Говоря об упрощениях, характерных для даосского текста с эпохи Тан, мы имеем в виду исключительно описания антропологического космоса, которые даосы периода Шести династий использовали в качестве практического руководства при выполнении визуальных упражнений. Терминология же многих методов регуляции *ци*, популярных с эпохи Тан и, особенно, с эпохи Сун, также довольно сложна, но эта сложность — иного рода, метафизического. Для теоретического обоснования этих методов даосы постепенно стали привлекать сложные концепции ицзинистики (*И цзин сюэ* 易經學), учения о Сокровенном (*сюань сюэ* 玄學) и учения о «двойном Сокровенном» (*чун сюань* 重玄). Все эти направления китайской мысли в период Шести династий не входили в методологическую парадигму организованного даосизма.

ние в этих работах неких «усредненных» и упрощенных подходов было обусловлено именно ориентацией на массового последователя и непременно требовало изустных разъяснений, когда речь шла о «высшем» индивидуальном подвижничестве. Очень возможно, что идея о принципиальной непередаваемости истинного знания через книгу получает конкретное звучание и широкое распространение именно в этот период (что было обусловлено, по нашему мнению, и буддийским влиянием, в частности, набравшим силу учением Чань).



Один из алгоритмов визуализации звезд Северного Ковша на собственном теле

В связи с этим вполне можно предположить, что те сложные представления о «червях» и *ши*, которые надо было знать при выполнении практических упражнений визуального характера, передавались изустно и лишь на определенной ступени посвящения. При такой интерпретации упрощенный подход, который мы наблюдаем в поздних даосских сочинениях, вполне мог быть сознательным выбором их авторов, и он вовсе не указывает на упрощение даосской доктрины. Другое дело, что в последние века китайской империи, когда даосизм переживал тяжелый кризис, большинство носителей традиционных даосских знаний, передававших их изустно, потерялись в беспощадном круговороте того смутного времени. «Официальный» же даосизм XX в. во многом действительно стал ориентироваться на общину и отказался от многих сложных индивидуальных методов, некогда определявших его «лицо». Правда, сохраняется объективно обусловленная надежда, что все эти новации и упрощения коснулись даосского учения отнюдь не повсеместно и не необратимо. Даосизм продолжает жить не только потому, что продолжают жить люди, которые помнят и знают традицию, но и потому, что эта традиция детально и подробно зафиксирована в древних сочинениях. Книги же эти дошли до нашего времени, они и сегодня хранятся и на полках крупных даосских монастырей, и на

каменных столиках тех подвижников, которые, быть может, вот в этот самый час в своих уединенных комнатах-пещерах обращают свой взор внутрь себя.

14.2. Даосские представления в поэзии эпохи Тан

Вопросы, которые мы в самом общем виде рассмотрели выше, носят, казалось бы, сугубо частный характер. Образы губительных начал в человеке, обозначенные понятиями «черви» и *ши*, очень сложно назвать главными символами даосизма, настолько они кажутся непривычными и чуждыми высокой философии Дао, которую мы очень часто ошибочно принимаем за даосизм. Тем не менее, если чуть отойти от кажущейся, при первом приближении, натуралистичности этих символов и посмотреть на их суть, а также учесть тот широкий набор даосских источников, в котором в том или ином виде отражены представления о смертоносных началах антропологического космоса, то мы должны признать, что перед нами действительно одна из самых главных тем даосизма, по меньшей мере, для даосских сочинений периода Шести династий и начала Тан. Более того, проведенный анализ дает нам основания полагать, что концепция смертоносных начал внутри человека и обусловленные ею практические методы являются не просто одной из главных составляющих учения организованных школ даосизма III—VI вв., но главнейшей и, надо думать, типологической чертой даосской доктрины этого времени.

Мы полагаем, что отнюдь не категория Дао, не имя Лао-цзы и даже не характерные выражения типа *чан шэн бу лао* 長生不老 ('долго жить и не умирать') являются спецификациями, однозначно указывающими на даосизм. Отнюдь нет, если мы ведем речь о даосском религиозном движении периода Шести династий. Все известные нам даосские сочинения этого времени, с одной стороны, сближает, а с другой — противопоставляет иным письменным памятникам китайской культуры совсем не этот категориальный аппарат. Маркером, указывающим на принадлежность к даосской организованной религии, является, как думается, концепция смертоносных начал внутри человека, выраженная в терминах, один из наборов которых мы разбирали выше, и наложенная на структуру антропологического космоса, самый общий терминологический аппарат которого зафиксирован в учении Желтого дворика.



Дежурный небесный посланник

Другими словами, мы определенно можем связать с даосизмом любой письменный памятник III—VI вв., в котором найдем представления о смертоносных началах и антропологическом космосе, выраженные в терминах, соответствующих данному тезаурусу и отношениям внутри него.

Кроме того, и данная тема, и терминология, ее выражающая, — это не только специфическая часть даосизма, но и наследие всей китайской культуры, в которой даосизм занимает свое и, заметим, немаловажное место. Даосские представления, связанные с рассмотренными выше темами, особенно заметны в китайской литературе эпохи Тан, уже органично воспринявшей многие даосские идеи и образы, и прежде всего — выпестованные даосской школой Шанцин. Осознание этого факта и учет его при анализе литературных памятников, с даосизмом напрямую не связанных, позволит, с нашей точки зрения, выделить конкретную даосскую составляющую в китайской культуре и адекватно понять многие поэтические и прозаические произведения китайской словесности, созданные под непосредственным влиянием даосских идей.

И пусть читателя не смущает кажущаяся натуралистичность и незстетичность тех образов, через которые выражается даосская концепция смертоносных начал внутри человека. Это впечатление обманчиво. Произведения китайской высокой словесности используют их легко и часто, органично вплетая в свои произведения и наполняя их даосскими реминисценциями и звучанием глубоких смыслов.

Даосизм и китайская литература танской эпохи связаны достаточно тесно. Эта идея в ее конкретно-историческом обосновании, с указанием источников, действительно относящихся к даосской организованной религиозной традиции, впервые была сформулирована Изабель Робине. Как отмечала эта великая французская исследовательница, даосская школа Шанцин внесла весьма заметный вклад в развитие китайской литературы. К сожалению, этот вклад мы по вполне объективным причинам зачастую просто не осознаем, равно как и саму постановку данной проблемы, четко и смело зафиксированную И. Робине [Robinet, 1993, p. 227]. В русскоязычной научной литературе эту же проблему, но в ином хронологическом ракурсе, поставила и исследует, сопровождая очень точными по своему «даосскому» звучанию переводами, М. Е. Кравцова [Кравцова, 1983; 1984; 1994; 2001, с. 104—122; Резной дракон, 2004] ⁴.

⁴ Проблема места и роли даосизма в истории китайской литературы давно и плодотворно разрабатывается как отечественными, так и зарубежными специалистами. В отечественной науке приоритет в ее постановке по праву принадлежит В. П. Васильеву [Васильев В. П., 1880; 1887]. Помимо указанных работ М. Е. Кравцовой, грани этой проблемы отражают исследования В. В. Малявина, И. С. Лисевича, А. Г. Сторожука [Малявин, 1978; Лисевич, 1979; 1984; 1987; Сторожук, 2004], а также фундаментальные разработки тайваньского ученого Ли Фэн-мао [1986; 1996, 2; 1998] и других китайских специалистов, особенно активно занимающихся данным проблемным полем в последнее десятилетие, см.: [Гоу Бо, 2008; Чжань Ши-чуань, 1992; 1996; Чжан Сун-хуэй, 1996, 1998; 2004; Вэнь Ин-лин, 1998; Чжу Гуань-хуа, 1999; Сунь Чан-у, 2001; Ян Цзянь-бо, 2001; Чжао Ли, 2002; 2006; Чэнь Хуа-чан, 2002; Ли Цзянь-фэн, 2004; Тянь Сяо-ин, 2004; Ло Чжэн-мин, 2005; Сунь И-пин, 2000; Лю Минь, 2003; Чжан Чжэнь-цзянь, Не Цяо-пин, 2006; Чэнь Цю-цзя, 2002; Цзян Цзянь-юань, 1994; Чжан Сы-ци, 2000; Цзян Чжэнь-хуа, 2006]. Общие подходы автора этих строк к данной проблеме зафиксированы в работах: [Филонов, 1995; 1999, 2; 2002, 1].

Без учета и анализа данной проблемы мы вряд ли приблизимся к адекватному пониманию истории китайской художественной словесности. Вспомним, что шанциньские последователи пестовали не только утонченные методы совершенствования, но и высокий эстетизм. Целый ряд сюжетов, тем, мотивов и образов, столь знакомых нам по произведениям плеяды величайших литераторов времен Тан и Сун, вышли из даосских письменных памятников. В связи с этим многие даосские сочинения мы должны рассматривать не только как факты истории даосизма, но и как часть истории китайской книги и, пожалуй, китайской литературы.

Возвращаясь же к даосской концепции губительных начал в человеке, общий анализ которой мы попытались провести выше, стоит заметить, что указания на нее мы встречаем во многих произведениях великих художников слова, которыми так богата история китайской литературы танской эпохи. Причем речь идет не только о поэтах-даосах, каковых тоже немало в истории китайской литературы этого периода⁵, но и о корифеях, чью связь с даосизмом мы устанавливаем не столько по специфическим понятиям и выражениям, сколько по общему духу и настроению их произведений.

Если взять, например, небольшое стихотворение великого Ли Бо (701—762) 李白 «Горный отшельник преподносит вино» (*Шань жэнь цюань цзю* 山人勸酒) из собрания «Вся поэзия Тан» (*Цюань Тан ши*) [ЦТШ, цз. 23, № 60], то в нем мы обнаружим потрясающий фрагмент, который вряд ли будет нам понятен вне соотносительности с «внутренним ландшафтом» человека в терминологии «Хуан тин цзина». В этом стихотворении Ли Бо повторяются строки «Хуан тин цзина», причем в контексте светлой грусти лирического героя, размышляющего о том, как далеки от него пути обретения долгой жизни. На связь же с «Книгой Желтого дворика» указывают, по нашему мнению, строки поэта, где он говорит, что «кости зелены, а мозг [мой] костный — салатного цвета...» (*гу цин суй люй* 骨青髓绿). Связь же эта обусловлена тем обстоятельством, что в 35-й главе «внутреннего» варианта «Хуан тин цзина» мы встречаем очень близкие фразы — «кости зелены, а мышцы — красны, мозг же [твой] костный — как иней бел» (*гу цин цзинь чи суй жу шуан* 骨青筋赤髓如霜) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 22b: 8].

Конечно, скептический читатель может заметить, что фраза Ли Бо не является точной цитатой из «Хуан тин цзина», и вполне резонно усомниться в том, что Ли Бо действительно был знаком с этой книгой. Смеем уверить, что не только был знаком, но и знал, причем знал достаточно глубоко, и не только текст «Книги Желтого дворика», но и перипетии судьбы этого сочинения. И обо всем этом говорят произведения великого поэта.



Первая формула-амулет
из комплекта «Хо ло фу»

帝君豁落七元上符一名帝皇威章

⁵ Одним из ярких примеров даосской поэзии эпохи Тан можно назвать, по нашему мнению, произведения Мэн Цзю (751—814) 孟郊, краткую биографическую справку о котором можно найти у Л. Н. Меньшикова [2001, с. 175].

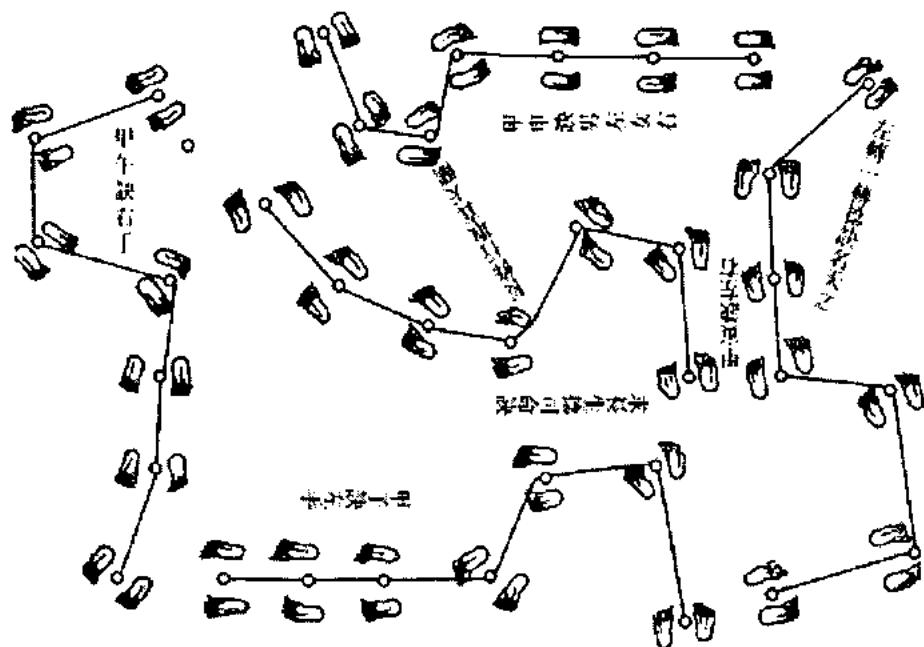


Схема упражнения «Шаги Юя по звездам небесных Ковшей»

логией «Хуан тин цзина», отраженной в 1-й (閑居蕊珠作七言) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 11a: 1] и 9-й главах «внутреннего» его варианта (肺部之宮似華蓋。下有童子坐玉闕) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 25a: 9—25b: 1].

Понимание даосской концепции смертоносных начал в человеке явно необходимо и при чтении одного из стихотворений великого танского поэта Цюань Дэ-юя (759—818)⁸ 權德輿, который обычно — и совершенно верно — признается прежде всего носителем конфуцианских традиций. Вместе с тем его произведение «Со товарищи, что Дао-постигают, мы вместе выполняем ритуалы дня гэн-шэнь» (Юй дао-чжэ тун шоу гэн-шэнь 與道者同守庚申) [ЦТШ, цз. 320, № 31] явно навеяно впечатлениями и от реального даосского ритуала, и от разговоров с истинными знатоками даосской традиции. Вместе с тем в этом произведении находим и глубокие раздумья о путях даосов и их месте в том удивительном идейном конгломерате, который в годы жизни Цюань Дэ-юя уже был создан на основе синтеза конфуцианства, даосизма и буддизма. В этом стихотворении мы встречаем очень точную даосскую терминологию — «Совершенная [книга из] Пещеры» (дун чжэнь 洞真), Три ши. Эти выражения четко соотносены с практикой исполнения даосского потаенного ритуального действия, на что указывает фраза «щелкни зубами и собери воедино духов-божеств и Небесные души [из тела своего]» (коу чи цзи шэнь лин 叩齒集神靈), которая может быть понята лишь с учетом даосской концепции антропологического космоса, зафиксированной в «Книге Желтого дворика». Другая строка его стихотворения («Исполнив даосский ритуал в ночи, читаю

⁸ Краткую биографическую справку о Цюань Дэ-юе на русском языке подготовил Л. Н. Меньшиков [Дальнее эхо, 2000, с. 175].

сяньскую Книгу», Шоу е кань сянь цзин 守夜看仙經) повторяет основное правило чтения даосских книг-основ — рецитация текста должна предваряться или сопровождаться выполнением упражнений по визуализации собственного «внутреннего ландшафта», а родовым понятием для обозначения таких упражнений служит слово *шоу* 守 'хранить', 'лежать'.

Понятие «Три *ши*» является довольно частотным и в поэтическом словаре Бо Цзюй-и (772—846) 白居易 — мы встречаем его в семи произведениях поэта⁹. Примечательно, что Бо Цзюй-и нередко использует его вместе с другими понятиями из даосской концепции смертоносущих начал или из тезауруса «Хуан тин цзина». Например, строки одного из этих стихотворений явно связаны с ритуалами по изгнанию *ши*, совершаемыми даосами ночью того дня, который проходит под циклическими знаками *гэн-шэнь*:

Вот и лет уж немало мне,
и сна — ни в одном глазу,
и вовсе не потому,
что я Три *ши* стерегу¹⁰.
[ЦТШ, цз. 442, № 99]

В другом своем стихотворении Бо Цзюй-и выражает завидную осведомленность о некоторых важных и сложных даосских упражнениях, связанных с «вычеркиванием» собственного имени из «реестров смерти» (*сы цзи* 死籍) и внесением его в «реестры жизни» (*шэнь лу* 生錄). В данном случае стихотворение Бо Цзюй-и как будто бы указывает на даосское учение Шанцин, поскольку последователи этой школы выстраивали методы духовного совершенствования в ту иерархию, о которой говорит поэт. Именно члены шанцинского религиозного сообщества наполнили свои сочинения эстетически утонченными описаниями разнообразных упражнений, терминологическим ядром которых были «реестры жизни и смерти»¹¹. Вот почему за строками Бо Цзюй-и мы слышим и шанцинские потаенные наставления:

Есть такие искусства,
про которые людям знать не дано,
что возможность дают
даже смерти реестры избежать,
а не только лишь
этих Трех *ши* из тела заставить уйти¹².
[ЦТШ, цз. 444, № 8]

⁹ Понятие «Три *ши*» встречаем в следующих стихотворениях Бо Цзюй-и из собрания «Вся поэзия Тан»: цз. 442, № 99 (不睡); цз. 444, № 8 (同微之贈別郭虛舟煉師五十韻); цз. 446, № 34 (題石山人); цз. 449, № 9 (齋月靜居) и № 21 (贈朱道士); цз. 456, № 76 (感事); цз. 458, № 20 (齋戒).

¹⁰ ЦТШ, цз. 442, № 99: 年衰自無睡。不是守三尸。

¹¹ В данном произведении поэта мы встречаем лишь понятие «реестры смерти» (*сы цзи* 死籍), однако выражение «реестры жизни» встречаем в других поэтических строках Бо Цзюй-и — в варианте *чан шэнь лу* 長生錄 'реестры долгой жизни', см. его произведение под названием 見於給事暇日上直寄南省諸郎官詩。因以戲贈 [ЦТШ, цз. 442, № 25].

¹² ЦТШ, цз. 444, № 8: 有術人莫知。得可逃死籍。不唯走三尸。

Еще одно произведение поэта связывает воедино представления о Трех *ши* с указанием на основной метод борьбы с ними, как его понимали последователи шанцинского даосизма, — на визуализацию духов-божеств из собственного физического тела. Упражнения по визуализации своего «внутреннего ландшафта» и божеств, в нем пребывающих, должны совершаться долгое время — лишь в этом случае они будут эффективными. Например, говоря о длительно-сти рецитации «Книги Желтого дворика», даосские источники называют и 21 год [ЮЦЦЦ, цз. 11: 9а: 6], и даже 27 лет [ЮЦЦЦ, цз. 11: 9а: 10]. Сама же процедура создания зрительных образов духов-божеств в собственном теле, сопровождающая рецитацию даосских сочинений, и в учении Желтого дворика, и в книгах из Шанцинского книжного собрания обычно обозначалась как *цунь шэнь* 存神 'обитывание духов *шэнь*':

Духов-божеств своих я лелеял недолго,
и Три *ши* продолжают во мне пребывать ¹³.
[ЦТШ, цз. 446, № 33]

14.3. Проблема адекватной интерпретации даосской составляющей в танской поэзии

С другой стороны, знание даосской концепции губительных начал внутри человека позволяет по-новому взглянуть и на некоторые произведения китайской культуры, которые мы, не имея достаточных знаний о даосской традиции, можем ошибочно квалифицировать как даосские. Примером может служить небольшой поэтический фрагмент, взятый нами из собрания «Вся поэзия Тан»:

Три раза подряд совершишь ритуалы в дни под знаками *гэн-шэнь*,
И Три *ши* спрячутся.
Семь раз подряд совершишь ритуалы в дни под знаками *гэн-шэнь*,
И Семь *чи* на нет сойдут ¹⁴.

[ЦТШ, цз. 876, № 89]

Эти строки тоже демонстрируют концепцию смертоносных начал, но только не ее даосский вариант, а тот упрощенный подход, который становится широко известным и популярным в танскую эпоху. Соответственно, идейные основания, подвигшие его автора на создание поэтических строк, вряд ли правомерно связывать с даосизмом, они куда ближе народной религиозной традиции и каким-то конкретным формам ее бытования. С учениями организованных школ даосизма текст этого фрагмента не согласуется.

Для обоснования данного заключения проведем небольшой анализ. Две строчки этого стихотворения по семь иероглифов в каждой представляют собой параллельные фразы, первая из которых говорит о трех ритуалах типа *шоу* 守 ¹⁵, вторая — уже о семи. Результатом первого действия является подавление Трех *ши*, а второго — полное устранение каких-то Семи *чи*.

¹³ ЦТШ, цз. 446, № 33: 存神不許三尸住。

¹⁴ ЦТШ, цз. 876, № 89: 三守庚申三尸伏。七守庚申七尺滅。

¹⁵ Шоу 守. — Этим понятием обычно обозначают даосский ритуал медитативного характера, однако, на что мы особенно старались обратить внимание, сам по себе по-



Джурная нефритовая дэва-восначальник

О том, что автор этих строк с даосским учением не был глубоко знаком, но лишь почитал и знал простонародные варианты некоторых ритуалов, в чем-то напоминающих даосские, свидетельствует несколько фактов.

Прежде всего отметим, что в даосском тексте вместе с номинацией Три ши 三尸 мы постоянно встречаем и слово фу 伏, которое имеет широкое семантическое поле, но в контексте даосского текста до эпохи Тан включительно реализует значение, близкое к русскому «затаиться», «спрятаться». В рассматриваемом поэтическом фрагменте мы находим то же характерное лексическое окружение — и слово ши, и слово фу (сань ши фу 三尸伏 'Три ши спрятались'). Тем не менее, хотя лексический состав этой фразы полностью согласуется с соответствующими даосскими сочинениями, назвать ее «даосской» никак нельзя.

Слово фу 伏 в даосских сочинениях никогда не используется в качестве сказуемого вместе с именным сочетанием Три ши. Даосский текст не может содержать фраз, которые бы гласили, что «Три ши спрятались» (сань ши фу 三尸伏), или что «некто заставил Три ши спрятаться» ([лин] сань ши фу [令] 三尸伏), или что «кто-то спрятал Три ши» (фу сань ши 伏 三尸). Даосский текст до эпохи Тан включительно использует слово фу только как определение к именному члену предложения сань ши (Три ши). Например, в энциклопедии «Юнь цзи ци цянь» мы обнаружили 25 фраз, в которых одновременно используются слова ши и фу. Из

бой — практически любой! — термин ни о какой квалификационной принадлежности сочинения свидетельствовать не может. Для того чтобы иметь основания привязать его к какому-то идеологическому учению (например к даосизму), мы должны рассмотреть его корреляционные связи и реконструировать регулярный терминологический ряд, в который он входит. Лишь после того, как синхронные источники верифицируют принадлежность данного корреляционного ряда терминов к определенному идеологическому учению или концепции, мы можем определить и идеологическую спецификацию анализируемого понятия.

них в двадцати трех случаях *фу* выступает в качестве определения к *ши*, причем никаких других вариантов прочтения этих фраз китайская грамматика не предполагает¹⁶ (см. табл. 13).

Таблица 13

Использование выражений *ши* и *фу* в «Юнь цзи цзюнь»

№ п/п	Текст из источника	Адрес в ЮЦЦ	Перевод	Сказуемое	Связанные с <i>фу</i> слова
1	2	3	4	5	6
1	去伏尸。	12: 29b: 9	Изгнать Затаившихся <i>ши</i>	去 изгнать	伏尸 Затаившиеся <i>ши</i>
2	去伏尸耳。	18: 8b: 8	Изгнать Затаившихся <i>ши</i> , и только	去 изгнать	То же
3	下伏尸。	18: 22a: 10	Отправить вниз Затаившихся <i>ши</i>	下 отправить вниз	То же
4	伏尸走去。	18: 22b: 8	Затаившиеся <i>ши</i> убегут, уйдут	走去 убежать и покинуть [какое-то место]	То же
5	伏尸不敢復還	18: 22b: 9	Затаившиеся <i>ши</i> не осмелятся вновь вернуться	不敢還 не осмеливаться вернуться	То же
6	伏尸言人罪過。	37: 3a: 7	Затаившиеся <i>ши</i> обстоятельно расскажут о том, что человек совершил преступления и ошибки	言 разъяснять	То же
7	人身中伏尸上天...	37: 9b: 10	Затаившиеся <i>ши</i> , что в теле человека находятся, поднимаются в небеса...	上 подняться вверх	То же
8	伏尸滅落。	42: 23b: 2	Затаившиеся <i>ши</i> на нет сойдут, опадут, словно листья осенью	滅落 на нет сойти и опадеть [словно листья осенью]	То же
9	三蟲伏尸下。	75: 8b: 3	И Три червя, и Затаившиеся <i>ши</i> вниз уйдут	下 уйти вниз	То же

¹⁶ Лишь в двух случаях в ЮЦЦ слово *фу* 伏 входит в состав сказуемого при существительном *ши* 尸, причем, подчеркнем, не является самостоятельным сказуемым, а именно входит в состав группы сложного сказуемого. Кроме того, оба случая встречаем в сочинениях относительно позднего времени, конца Тан — начала Сун [ЮЦЦ, цз. 82: 1b: 8; цз. 83: 11b: 4].

Продолжение табл. 13

1	2	3	4	5	6
10	三蟲伏尸盡下。	75: 20a: 8	И Три червя, и Затаившиеся <i>ши</i> , — все они вниз уйдут	下 уйти вниз	То же
11	... 三蟲伏尸盡下。	75: 21a: 2	То же	下 уйти вниз	То же
12	去三蟲伏尸。	77: 8a: 10	Изгнать Трех червей и Затаившихся <i>ши</i>	去 изгнать	То же
13	呼腹中伏尸名字。	82: 2a: 7	Выкликнуть имена и прозвища Затаившихся <i>ши</i> , что в животе находятся	呼 выкликнуть	То же
14	留伏尸。	82: 2b: 1	Приютить Затаившихся <i>ши</i>	留 приютить	То же
15	... 去伏尸方。	82: 3a: 9	Рецепт для того, чтобы изгнать Затаившихся <i>ши</i>	去 изгнать	То же
16	伏尸盡下。	82: 3b: 2	Все затаившиеся <i>ши</i> вниз уйдут	下 уйти вниз	То же
17	伏尸當屬地。	82: 3b: 4	Затаившиеся <i>ши</i> относятся, конечно же, к ведению Земли	屬 относиться к ведению...	То же
18	仙人下三蟲伏尸方。	82: 5a: 1	Рецепт <i>сяньский</i> для того, чтобы вниз отправить Трех червей и Затаившихся <i>ши</i>	下 отправить вниз	То же
19	... 不知伏尸所在。	82: 5b: 5	Он не знал, где же находятся Затаившиеся <i>ши</i>	在 находиться	То же
20	神仙去三蟲殺伏尸方。	82: 7b: 3	Рецепт чудесных <i>сяней</i> , с помощью которого изгоняют Трех червей и уничтожают Затаившихся <i>ши</i>	殺 убить	То же
21	殺伏尸。	82: 7b: 9	Убить затаившихся <i>ши</i>	殺 убить ¹⁷	То же

¹⁷ Примеры 20 и 21 демонстрируют редкий вариант предикатива перед именным сочетанием «Затаившиеся *ши*» — «убить» (*ши* 殺). Строго говоря, это очень редкий тип сказуемого при слове *ши*. В просмотренных нами даосских сочинениях Шести династий и Тан глагол «убивать» применительно к *ши* нам не встречался ни разу. Похоже, что фиксация его в сочинениях из 82-й цзюани «Юнь цзи ши цзянь» обусловлена их поздним происхождением (конец Тан — начало Сун). Кроме того, появление рядом с *ши* глагола «убивать» наводит на мысль, что та мощная волна вторичной мифологизации, которая характеризует даосизм эпохи Сун (X—XIII вв.), начинает пускать ростки

Окончание табл. 13

1	2	3	4	5	6
22	伏尸常以 ... 日上天。	82: 10b: 2	В ... день Зата- ившиеся <i>ши</i> под- нимаются на не- беса	上 подняться вверх	То же
23	... 除三蟲伏 尸。	83: 8b: 10	Избавиться от Трех червей и За- таившихся <i>ши</i>	除 устранить	То же

Таким образом, в рассматриваемом поэтическом фрагменте фраза «три раза подряд совершишь ритуалы в дни под знаками *гэн-шэнь*, и Три *ши* спрячутся» принципиально отличается от того, что фиксируют синхронные даосские сочинения. Даосский текст всегда говорит *фу ши*, а рассматриваемый поэтический текст — *ши фу*. Здесь нет формальной ошибки — слово *фу* в китайском языке действительно может выступать в качестве сказуемого. Тем не менее фраза демонстрирует отход от стандартной валентности слова *фу*, характерной для даосского текста, — в даосских сочинениях *фу* никогда не используется в качестве сказуемого при существительном *ши*, что и демонстрирует приведенная нами таблица (см. табл. 13).

Фраза из рассматриваемого поэтического фрагмента — *сань ши фу* — производит впечатление, что ее сказал иностранец, хорошо освоивший грамматику и лексику чужого языка, но еще не чувствующий сочетаемости слов, обусловленной исключительно языковой традицией. В данном случае, разумеется, мы лишь образно называем автора иностранцем — чужаком он является лишь для синхронной даосской религиозной традиции, ее он не знает и не чувствует специфики ее терминологического аппарата.

Именно поэтому мы делаем вывод, что автор этих поэтических строк не был знаком с даосской традицией, изложенной даже в относительно популярных книгах организованных школ даосизма эпохи Тан.

С другой стороны, мы полагаем, что ему были хорошо известны популярные в Тан ритуалы, которые, как считалось, устраняют пагубное действие этих *ши*.

О распространении данных ритуалов мы также узнаем из «Юнь цзи цзи цянь». Например, одно из поздних сочинений, включенное в эту энциклопедию, сообщает, что ритуалы дня *гэн-шэнь* надо совершать трижды. В ночь, которая проходит под знаками *гэн-шэнь*, *ши* выходят из человека и отправляются доложить о его проступках на небеса. Если же в эту ночь не спать, продолжает текст, тогда *ши* не смогут возвратиться обратно в тело человека. В человеке пребывает, как считалось, Три *ши*, но в каждый день *гэн-шэнь* выходит только один из них. Соответственно, когда не спишь в день *гэн-шэнь*, выполняя предписанные ритуалы, тогда избавляешься от дурного влияния только одного из

где-то уже в Тан. В китайском языке глагол «убивать» указывает, что объект действия является одушевленным лицом. Соответственно, два указанных фрагмента из ЮЦЦЦ обозначают новое переосмысление концепции *ши* — начало их восприятия в качестве антропоморфных существ. В Сун же, как мы знаем из разных источников, даосизм значительно расширил перечень своих божеств. Очень возможно, что это расширение шло не только за счет мифологизации деятелей китайской реальной или полулегендарной истории, но и путем обожествления безличностных сил мироздания, которые в период Тан-Сун начинают восприниматься антропоморфными существами.



Дежурный небесный чиновник
из канцелярии высших небожителей

этих *ши*. Следовательно, чтобы избавиться от второго и третьего *ши*, надо дожидаться прихода следующего и третьего дня *гэн-шэнь* и исполнить все те же предписания. Только после этого, как указывает сочинение, «все Три *ши* на нет сойдут, а Управитель судеб соскревет [имя твое], удалит [его] из реестров смертных и внесет в списки тех, кто долгой жизни удостоен. Вот тогда ты [и сможешь] беззаботно странствовать вместе с небожителями» [ЮЦЦЦ, цз. 82: 1b: 2—6]¹⁸.

Тем не менее, даже совершая ритуалы в течение трех дней *гэн-шэнь*, все равно нельзя полностью освободиться от их губительного влияния. На это специально обращают внимание поздние даосские сочинения, повторяя, что «если три раза подряд в дни *гэн-шэнь* совершишь ритуалы, тогда Три *ши* страхом наполнятся, если семь раз подряд в дни *гэн-шэнь* совершишь ритуалы, тогда Три *ши* навсегда уйдут» [ЮЦЦЦ, цз. 81: 16b: 10]¹⁹. Именно эта идея отражена в первых двух параллельных фразах из рассматриваемого поэтического фрагмента: «Три раза подряд совершишь ритуалы в дни под знаками *гэн-шэнь*, и тогда... семь раз совершишь ритуалы в дни под знаками *гэн-шэнь*, и тогда...» (三守庚申... 七守庚申...), что, надо думать, как будто бы свидетельствует о популярности ночных бдений в дни *гэн-шэнь* в танскую эпоху.

С другой стороны, последняя фраза этого стихотворения, фиксирующая результат ритуальных действий, совершаемых на протяжении семи циклов *гэн-шэнь* — «...и тогда Семь *чи* на нет сойдут» (*ци чи ме* 七尺滅) — явно написана (или переписана) неправильно. Даосская концепция смертоносущих начал человека не знает категории Семь *чи* 七尺. Перед нами либо фиксация какого-то совершенно простонародного представления, чуждого учению организованных школ даосизма, либо, что скорее всего, просто ошибка.

Дело в том, что упрощенная концепция *ши*, получившая распространение во второй половине Тан (мы связываем это с популярностью школы Небесных наставников), стала соотносить *ши* и ниньские души *но*, которых в теле челове-

¹⁸ ЮЦЦЦ, цз. 82: 1b: 5—6: 三尸皆盡。司命削去死籍。著長生錄上。與天人遊。

¹⁹ ЮЦЦЦ, цз. 81: 16b: 10: 三守庚申。即三尸振恐。七守庚申。三尸長絕。

ка насчитывается, как обычно считали в Китае, как раз семь. Именно по этой причине в даосском тексте с середины Тан, по нашим оценкам, начинают регулярно упоминаться рекомендации совершать этот ритуал в течение семи дней *гэн-шэнь* подряд. Тем не менее даже в этом случае даосский текст никогда не указывает, что тем самым человек избавится от душ *по* или кого-то еще, а всегда подчеркивает, что это ведет лишь к более кардинальному подавлению *ши*, все тех же Хозяев брэнного тела. Выражения «Семь *чи*» даосский текст не знает, как не знает никакого метафорического, аллегорического и какого-либо иного прочтения этого словосочетания.

Исходя из сказанного, мы считаем, что автор рассматриваемого поэтического фрагмента был далек от учения организованных школ даосизма своего времени. Общее же идейное содержание этого небольшого и, согласимся, все-таки красивого поэтического текста мы оцениваем следующим образом. Перед нами стихотворение, которое лишь внешне может показаться «даосским». В действительности же прямого отношения к даосской поэзии оно не имеет и специфику даосизма не отражает, причем даже на уровне лексики. Упомянутые в нем некоторые свойственные даосскому тексту понятия — *сань ши*, *гэн-шэнь*, *шоу* — имеют такие лексические корреляции, которые для даосских письменных памятников не характерны. Соответственно, очень похоже, что идейные истоки этого произведения лежат не в даосизме, а в народной религиозной традиции танской эпохи, в которую, справедливости ради стоит отметить, даосизм к этому времени уже внес свой — и немалый — вклад.

В танскую эпоху даосская тема уже достаточно отчетливо звучит в творчестве многих литераторов. В памятниках великих танских поэтов можно найти, как мы могли убедиться на примерах из Бо Цзюй-и, и указания на те даосские представления, которые обозначены в нашей работе. Тем не менее мы, к сожалению, до сих пор склонны впадать в заблуждение, ошибочно причисляя к даосизму любой сюжет, где встречаем понятия Дао-Путь 道, *у-вэй* 無為 ‘недеяние’ или даже *сянь* (仙 ‘сянь-небожитель’), которые, по сути, отражают общекитайскую культурную традицию. Собственно даосская составляющая, видимо, будет выражаться иными лексическими средствами. Они, однако, изучены слабо, а потому мы, похоже, зачастую просто не можем распознать в литературных памятниках действительно даосские понятия и ту терминологию, которая отражает реальные даосские традиции конкретного исторического периода.

Даосскими же, как думается, можно назвать лишь те сочинения, которые соответствуют концепциям и отражают образность даосского текста, характерного для институциональных (организованных) школ даосизма. В ином случае трактовка понятия «даосизм» будет непростительно широка и весьма субъективна.

Впрочем, все это отнюдь не означает, что мы настаиваем на однозначности и правильности прочтения приведенных выше поэтических строк. Цель нашего литературоведческого отступления совсем иная: во-первых — обратить внимание на роль даосских тем и сюжетов в китайской классической литературе эпохи Тан, во-вторых, обозначить проблему адекватного анализа даосской составляющей в памятниках китайской культуры. Для этих целей понимание даосских представлений о смертоносных началах антропологического космоса совершенно необходимо.

Глава XV

МОТИВ ТОРЖЕСТВА ЖИЗНИ

15.1. Категориальный аппарат даосских сочинений, отражающий мотив торжества жизни

Параллельно с концепций смертоносущих начал антропологического космоса даосский текст рассматриваемого периода развивает и представления о началах жизнеутверждающих, совокупность которых, как нам думается, можно назвать концепцией торжества жизни. Очень многие лексические средства, с помощью которых даосские сочинения выражали эти представления, были наполнены обаянием красоты, что способствовало их активному заимствованию, и китайской высокой словесностью. Этот слой понятий и выражений, вошедший в лексикон танских поэтов, также, по нашему мнению, характеризует именно даосскую составляющую китайской литературной традиции.

Рассмотрим небольшой поэтический фрагмент из раннего шандинского сочинения «Цы и цзин» («Книга-основа Женских Единственных»):

Во дворце Высочайшего, что Нефритовым рассветом зовется
и где Девять мельчайших в путь-дорогу облачную дымку провожают,
Пять Старейших лучезарность свою излучают,
а Восемь *линов* — духов небесных — Жизни врата берегут.
Драгоценное дыхание Трех дев Безыскусности —
во дворце Нефритового рассвета у Великого Сокровенного.
А в покоях женских дворца Золотого цветка
Пурпурная изначальная вдруг появляется
и в хаосе в Семь и Девять преобразается.
Вверх поднимаясь, Владыку-повелителя открывает
и солнечным облаком по телу моему истекает,
и омывает, и вскармливает всех духов-божеств моих.
Лик у нее — как у дитяти, и сила жизни — что у ребенка.
На ней парадный убор головной
И платье с рисунком дракона, над нею — зеленый полог,
На плечах — парчовая накидка, а на поясе — тигровый амулет.

[ЦЦЦ, с. 35b: 3—6]

Обратим внимание на отдельные выражения, которые мы встречаем в этом фрагменте.

Цзю-вэй 九微, Девять мельчайших. — В шандинском даосизме это одно из высших райских мест, название палаты в Восточном дворце, которая служит резиденцией Цин-туна, Отрока-в-Зеленом [ЧГ, из. 1: 2b: 4], одного из Со-

вершенных, часто упоминаемых в сочинениях этой школы. Выражение *Цзю-вэй* часто используется в метонимическом значении, указывая на Цин-туна, поскольку входит в состав его полного титула [ЧЛВЕТ, цз. 1: 3b: 5; УШБЯ, цз. 32: 10b: 1]. Кроме того, это же выражение может указывать и на супругу Цин-туна, живущую в тех же палатах. По меньшей мере, шанцинские источники периодически упоминают некую госпожу из *Цзю-вэй* — Первозданную владычицу из [палат] Девяти мельчайших, имеющую очень высокий ранг в иерархии небожителей [УШБЯ, цз. 20: 13a: 4]. Не исключено, что это — одно из имен Си-ван-му, характерное для ранних сочинений из Шанцинского книжного собрания. Некоторые сочинения Шанцин конкретизируют местоположение этих палат, указывая, что они находятся в пределах Трех небес — высших и чистых небесных сфер [УШБЯ, цз. 32: 11a: 2], хорошо знакомых даосскому движению периода Шести династий.

В концепции Желтого дворика выражение *Цзю-вэй* соотносится с антропологическим космосом и указывает, похоже, на потаенные области внутри Кинварных полей [ЮЦЦЦ, цз. 11: 43b: 10—44a: 6].

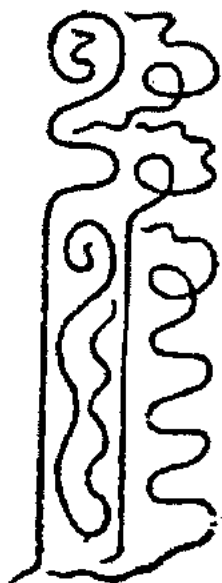
В рассматриваемом фрагменте выражение «Девять мельчайших» (*Цзю-вэй*) употребляется как понятие из шанцинской топологии небес. В этом же фрагменте у него есть и другая коннотация, на которую указывает синтаксическая структура рассматриваемой фразы. Выражение *Цзю-вэй* в ней используется в функции подлежащего со сказуемым, обозначающим действие и управляющим прямым дополнением. Такая грамматическая структура подразумевает под выражением *Цзю-вэй* название субъекта действия, т. е. позволяет воспринимать его в метонимическом значении, как имя божества или божеств из небесной палаты Девяти мельчайших.

Таким образом, выражение *Цзю-вэй* в рассматриваемом контексте одновременно указывает и на вышние чертоги шанцинских небожителей, и на божеств, в них пребывающих. В данном случае речь не может идти о Цин-туне, поскольку в сочинениях из Шанцинского книжного собрания выражение *Цзю-вэй* никогда самостоятельно на него не указывает, во всех таких случаях оно обязательно оформляется уточнениями типа «высший канцлер» (*шан сянь* 上相), «нефритовый защитник» (*юй бао* 玉保) и т. п., которые входят в полный титул Цин-туна.

У-лао 五老, Пять Старейших. — Название популярной группы даосских божеств. Эта группа устойчиво связана с методами и представлениями, характерными для шанцинской «Книги-основы Женских Единственных» (*Цы и*



Даос созерцает пять божеств селезенки



大洞帝一玉符

Формула-амулет
Владыки Единственного

цзин). Выражение «Пять Старейших» входит в полное название этого сочинения — «Драгоценная книга-основа Пяти Старейших и нефритовые правила Женских Единственных» (*Цы и юй цзянь у-лао бао цзин* 雌一玉檢五老寶經), упоминание которого мы регулярно встречаем в синхронных письменных памятниках организованного даосизма [УШБЯ, цз. 33: 2b: 4; цз. 57: 1a: 10]. Это же выражение входит и в сокращенное название данного сочинения, очень рано ставшее регулярным, — «Драгоценная книга-основа Женских Единственных и Пяти Старейших» (*Цы и у-лао бао цзин* 雌一五老寶經) [СДЧН, цз. 8: 1b; ЦФСЧ, цз. 3: 15b: 1].

В «Цы и цзине» группе У-лао специально посвящен фрагмент, имеющий название «Метод обытийствования Пяти божеств» (*Цунь У-шэнь фа*) [ЦИЦ, с. 37a: 10—42b: 2], а также значительная часть еще одного самостоятельного фрагмента из «Цы и цзина», имеющего подзаголовок «Драгоценная книга-основа и методы Женских Единственных и Пяти Старейших» [ЦИЦ, с. 31b: 2—37a: 9].

Анализ этих источников свидетельствует, что выражение У-лао (Пять Старейших) является всего лишь альтернативным обозначением группы из пяти божеств, которые хранят реестры жизни и обычно в письменных памятниках из Шанцинского книжного собрания называются *У-шэнь*, Пять божеств [УШБЯ, цз. 95: 5a: 2]. В группу Пяти Старейших входят — Тай-и, У-ин, Бай-юань, Управитель судеб Сы-мин и Тао-цзюнь (Тао-кан).

На такое же значение выражения У-лао указывает комментарий к «Хуан тин цзину» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 13a: 9] и даже «Ежедневник с петициями от Чисун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли* 赤松子章曆), сформированный в школе Небесных наставников, но уже в тот период, когда его составители испытывали влияние доктрины Шанцин [ЧСЦ, цз. 3: 15a: 10]. В этих источниках выражение У-лао указывает на божеств, которые «преподносят» (*фэн* 奉) или «утверждают» (*дин* 定) реестры жизни¹. Даосская энциклопедия начала Тан «Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-суй» также указывает, что У-лао — это божества реестров жизни [ЦФСЧ, цз. 3: 6a: 7—8]². В этом же значении выражение «Пять Старейших» используется и в анализируемом фрагменте.

Синхронные раннему шанцинскому даосизму сочинения уточняют местоположение небесной вотчины Пяти Старейших — считается, что они живут на горе Нефритового корневища, которая высится на небесах Нефритовой чистоты [УШБЯ, цз. 4: 7b: 10]³.

¹ Для обозначения списков небожителей в шанцинских сочинениях используется не только слово *цзи* 籍, но и допустимый для данных контекстов его функциональный аналог *фу* 符 'формула-амулет'.

² ЦФСЧ, цз. 3: 6a: 7—8: «Пять Старейших... ведают формулами-амулетами и реестрами [жизни]» 五老...主符籍.

³ УШБЯ, цз. 4: 7b: 10: 玉清天中有玉根山。五老上真所處。

С V в. выражение У-лао начинает использоваться и в ином значении, закреплении которого оно обязано даосскому учению Линбао. В раннем линбаоском сочинении «Книга красных писем от Пяти Старейших на дщицах из нефрита» (У-лао чи шу юй нянь 五老赤書玉篇) выражением У-лао стали обозначать императоров-хранителей четырех пространственных направлений и Центра [ДЖЦ, цз. 2: 8b: 7; цз. 2: 25b: 5]. Похоже, что эти два значения первоначально не смешивались, и в ряде сочинений, вплоть до эпохи Сун, мы можем наблюдать, что выражение У-лао соотносится с двумя группами божеств, которые друг с другом никак не связаны [ДЖЦ, цз. 1: 26a: 9].

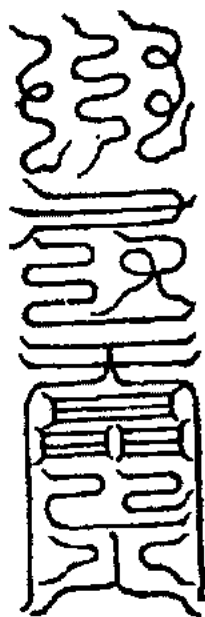
Ба-лин. — Восемь *линов* — небесных душ. Это выражение встречается в сочинениях различных даосских школ. В письменных памятниках из Шанцинского книжного собрания выражение Ба-лин используется прежде всего как одно из имен высшего шанцинского божества — Великого повелителя, Тай-ди 太帝 [УШБЯ, цз. 28: 2b: 5; цз. 97: 5a: 4; ДДЧЦ, цз. 5: 14]⁴. Имя Ба-лин связано, с одной стороны, с топонимом из шанцинской потаенной топографии небес, с другой — с функцией Тай-ди.

Похоже, что Ба-лин — это название небесной резиденции Великого повелителя. Помимо Тай-ди, в этом же небесном дворце могут пребывать и другие божества, в частности — Три девы Безыскусности (Сань-су юань-цзюнь 三素元君), отчего шанцинские сочинения иногда упоминают их под собирательным именем Три первозданные владычицы из Ба-лина (Ба-лин сань юань цзюнь 八靈三元君) [ЧГ, цз. 9: 14b: 9]. По мнению Тао Хун-цзина, Ба-лин является частью небесного Пурпурного дворца (Цзы-гун 紫宮), что вслед за ним фиксирует и даосский энциклопедический свод «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦЦ, цз. 41: 22a: 1].



Даос созерцает божеств жидкостных секретов своего организма

⁴ Великий повелитель, или Тай-ди 太帝, — одно из высших небесных божеств в шанцинском пантеоне, а возможно и самое высшее. По меньшей мере, современный уровень изученности даосских источников позволяет утверждать, что в иерархии шанцинских небесных правителей Тай-ди занимает даже более высокое положение, чем Тай-и, Великий Единственный. При этом, однако, остается непонятным соотношение Тай-ди с Тянь-ди, или Небесным повелителем, еще одним высшим небесным иерархом в учении Шанци. В ранних сочинениях из Шанцинского книжного собрания Тай-ди, или Великий повелитель, регулярно упоминается и как Великий владыка-повелитель, Тай-ди-цзюнь.



大洞紫素玉符

Формула-амулет госпожи
Пурпурной безыскусности

Врата жизни, упомянутые в том же фрагменте, — это регулярное понятие даосского текста, обозначающее вход в вышние дворцы небожителей (хотя в других контекстах оно может реализовывать и другие значения). Причем это представление в равной мере характерно и для сочинений Шанцин, и для письменных памятников школы Линбао, подтверждение чему встречаем в «У-шан би яо»: «На каждом из всех небес есть Жизни врата» [УШБЯ, цз. 4: 2b: 2]⁵. «Юнь цзи ци цян» говорит о Вратах жизни, которые имеются на вышних Девяти небесах [ЮЦЦЦ, цз. 8: 22a: 3]⁶, а сочинение из Линбаоского книжного собрания уточняет: «То, что Жизни Вратами зовется, — это Врата судьбы Трех миров» [ДЖЦ, цз. 3: 25b: 3]⁷. Последний источник определяет и назначение этих врат: «Это врата, через которые [все] в Трех мирах жизнь обретают» [ДЖЦ, цз. 3: 25b: 9]⁸.

Именно в этом значении понятие «Врата жизни» используется в рассматриваемом фрагменте. В анализируемой фразе говорится о дворце высших небожителей — он зовется Ба-лин.

Попасть в этот дворец можно лишь через особый вход, который и называется Вратами жизни, или Шэн-мэнь. И через эти же врата божественные обитатели вышних чертогов испускают свое благодатное дыхание-ци, дарующее жизнь всему живому.

В даосских сочинениях выражение Шэн-мэнь, или Врата жизни, может использоваться и в контексте описаний антропологического космоса. Например, в даосских источниках, создаваемых с эпохи Тан и посвященных дыхательным упражнениям, Вратами жизни называют рот и нос [ЮЦЦЦ, цз. 59: 10b: 2]. Мы встречаем это понятие и в концепции Желтого дворика, где оно обозначает область нижнего Киноварного поля и соотносится с Вратами судьбы (*Мин-мэнь*) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 12b: 7, 9; цз. 11: 31b: 1]. Тем не менее в даосских письменных памятниках периода Шести династий понятие «Врата жизни» довольно редко реализует такие значения, поскольку для сочинений этого периода была характерна специализация понятий «Врата судьбы» (*Мин-мэнь*) и «Врата жизни» (*Шэн-мэнь*). Врата жизни указывают, как правило, на вход в небесные райские чертоги. Если даос прошел через эти врата, значит, он допущен на аудиенцию к Небесному императору, где ему торжественно вручат указ о присуждении ранга *сяня*. Врата судьбы — это вход во «внутреннее пространство» человека, их функция совсем иная — обеспечить доступ в организм жизнеутверждающих начал мироздания.

⁵ УШБЯ, цз. 4: 2b: 2: 諸天之上各有生門。

⁶ ЮЦЦЦ, цз. 8: 22a: 3: 九天之生門。

⁷ ДЖЦ, цз. 3: 25b: 3: 生門者三界命門也。

⁸ ДЖЦ, цз. 3: 25b: 9: 生門三界受生之門也。

Примечательно, что и выражение Ба-лин имеет коннотацию с даосской концепцией антропологического космоса. В некоторых даосских сочинениях Восемью линами, или небесными душами, называют восемь божеств верхней части физического тела — волос, глаз, носа, языка и т. д. Однако это значение встречаем лишь у Тао Хун-цзина [ДЧИЦ, цз. 3: 4а: 3] и в даосских сочинениях, созданных уже вне хронологических рамок периода Шести династий. Примечательно, что данные сочинения удивительным образом соединяют учение Желтого дворика и шандинские представления о небесных божествах, в частности — о Тай-и [ЮЦЦ, цз. 52: 13а: 2; ЯГ 103, ДЦ 51—53, цз. 9]. В даосской энциклопедии второй половины VI в. «У-шан би яо» ничего подобного еще нет. Похоже, что именно это «антропологическое» значение понятия Ба-лин с эпохи Тан постепенно входит и в художественные произведения поэтов, тяготеющих к даосизму. Например, в «Стихах о том, как шагать в пустоте» (*Бу ской цы* 步虛詞) танского литератора Вэй Цюй-моу 韋渠牟 встречаем строки, где выражение «Ба-лин» ('Восемь линий') реализует, похоже, именно это значение:

Где-то в вышних мирах
Желтые комнаты есть,
Но слышю зовущийся
должен долго по Дао-Пути к ним идти.
Вот уж и прибыл чудесный посланец ко мне,
знаю чин я ее и ранг.
Звуки музыки льются, меняясь,
и я подпеваю ей в лад⁹...
В жемчужных подвесках
и пурпурной облачной ленте
Госпожа [из небесной дали]
собирает Восемь линий — небесных божеств¹⁰ [моих].
[ЦТШ, т. 10, цз. 314, с. 3533]¹¹

15.2. Некоторые даосские представления о *сян*-х-небожителях

Другой фрагмент из того же источника [ЦИЦ, с. 36а: 3—5], также имеющий стихотворную форму, в еще большей степени, по нашему мнению, отра-

⁹ Звуки музыки льются... и я подпеваю ей в лад. — Регулярная для шандинских сочинений сцена встречи феи, которая спустилась с небес, и земного последователя Дао-Пути. Описанию таких встреч посвящены многие фрагменты работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао», откуда узнаем, что при этих встречах обязательно исполняются песни, а также порою устраиваются пиршества с непременно поднятием кубков. Несколько цзюаней даосской *лэй-шу* «Юнь цзи ци цян» посвящены исключительно песням и гимнам, которые исполняли при таких встречах небожители. Эти песни небожители преподносили в дар при расставании с земными подвижниками либо просто исполняли в свое удовольствие в небесных чертогах [ЮЦЦ, цз. 96—99].

¹⁰ Собрать вместе Восемь линий. — Стандартное для учения Желтого дворика упражнение по укреплению жизненных сил организма. Все «внутренние» божества должны быть собраны вместе. Те из них, которые относятся к верхней части тела, должны быть «собранны» в верхнем Киноварном поле. Те же, которые хранят внутренние органы, обычно «собираются» в Вишневом дворце, т. е. в центральной области сердца, которая и считалась средним Киноварным полем. Эти процедуры подробно описаны в «Методы рецитации "Книги Желтого дворика"» [ЮЦЦ, цз. 12: 57а: 1—60а: 4].

¹¹ ЦТШ, т. 10, цз. 314, с. 3533: 上界有黃房，仙家道路長。神來知位次，樂變協宮商... 珠佩紫霞纓，夫人會八靈。

жает специфику даосского мировидения. Приведенный ниже фрагмент входит в состав молитвы-призывания. Транскрипция оригинального текста дает некоторые представления о его ритмической и структурной организации. Предлагаемый нами перевод носит экспериментальный характер и предназначен лишь для того, чтобы передать содержание рассматриваемого фрагмента и обозначить особенности образов-метафор, в нем используемых. Автор этих строк не считает себя вправе претендовать на их поэтическое переложение, поскольку поэтический перевод требует дальнейшего изучения и языка этих памятников, и, видимо, их поэтики, что еще ждет своих исследователей и лежит за рамками тех задач, которые решает наша работа.

<i>Цун жун цзинь фан \ Хуа лянъ тянь сянь</i>	從容金房 \ 化練天仙
<i>Ле цзо у хуа \ Юй яо ин сюань</i>	列坐五華 \ 玉曜映 < 映 > 軒
<i>Суй цзюй дэн сюй \ Бай жи цзя чэнь</i>	遂俱登虛 \ 白日駕晨
<i>Лянь цзин сань у \ Ци цзю вань шэнь</i>	練景三五 \ 七九萬神

Духи-божества

в спокойной радости пребывают в [монах] Золотых покоях,
выбеливают, вычищают и в сиян небесного [меня] превращают.

В порядке строгом на Пяти цветках восседают,
а сиянье нефритового света и тени игра их дома озаряет.

А потом мы все вместе, в пустоты беспредельности поднявшись,
белым днем объезжаем Рассвет [небесный].

Выбеливаю, вычищаю Лучезарности [свои] — и Троицу, и Пятирицу,
и Семерицу, и Девятирицу, и все десять тысяч божеств,
[что тело мое населяют]!

Метафоры и выражения, которые мы встречаем в этом отрывке, не всегда соответствуют тезаурусу теоретических, практических или даже нарративных памятников традиции Шанцин. Тем не менее, если при их анализе пользоваться всем корпусом Шанцинской книжной коллекции, рассматривая ее как мегатекст единой культурной традиции, тогда они достаточно легко поддаются прочтению и соотнесению с нормативной для учения Шанцин терминологией. Дело в том, что большая часть встречающихся в этой молитве образов-метафор является регулярной для поэтических фрагментов даосских сочинений, а потому весь объем мегатекста, в качестве которого мы рассматриваем совокупность сочинений Шанцинской книжной коллекции, позволяет восстановить терминологический корреляционный ряд каждого из этих образов и, соответственно, вскрыть его основное значение и внутреннюю семантику.

Обратим внимание на язык описания, характерный для шанцинского поэтического текста. Он изобилует образами-метафорами, явно соотносящимися с терминологией книг-основ Шанцин и содержащих реминисценции на целый ряд шанцинских представлений о макро- и микрокосме.

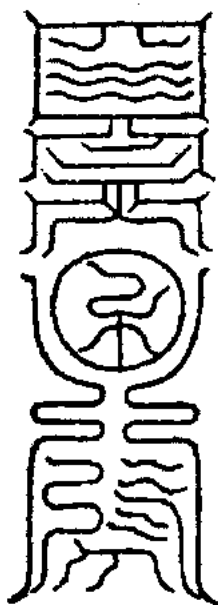
В спокойной радости пребывать. — Выражение «в спокойной радости пребывать» (*цун жун* 從容) в буквальном прочтении переводится как 'быть в покойном и довольном состоянии'. Это — одна из характеристик небожителей, регулярно воспроизводимая в шанцинском тексте. В «Чжэнь гао», например, читаем: «Что до *сяней*, так они ведь [всегда] пребывают в покойном, довольном состоянии» [ЧГ, цз. 13: 2а: 10]¹². Это же состояние характерно и для

¹² ЧГ, цз. 13: 2а: 10: 仙人之從容矣。

неодушевленных объектов даосского визуального мира образов. Комментаторская традиция «Книги Желтого дворика», к примеру, утверждает, что «правильное *ци* [должно] быть покойным», и именно такое его состояние ведет к долгой жизни [ЮЦЦЦ, цз. 12: 41а: 4]¹³.

Золотые покои. — Выражение «Золотые покои» (*цзинь фан* 金房) в сочинениях рассматриваемого периода является стандартным обозначением особых райских мест, причем расположенных как на небесах, так и внутри самого человека. Параллельно или вместо него эти же письменные памятники используют и выражение «Нефритовые покои» (*юй ши* 玉室) [ЮЦЦЦ, цз. 12: 57а: 5; цз. 29: 4а: 7; СЦМК, цз. 3: 6а: 9; УШБЯ, цз. 22: 1b: 3], «пурпурные комнаты» (*цзы ху* 紫戶) [ЮЦЦЦ, цз. 48: 14b: 6; СЦМК, цз. 3: 9а: 5; цз. 4: 3а: 2; УШБЯ, цз. 66: 5а: 4] и даже «комнаты-лабиринты» или, буквально, «извилистые комнаты» (*цюй ши* 曲室) [УШБЯ, цз. 21: 2а: 5; ДЖЦ, цз. 4: 7b: 8]. Впрочем, по нашим оценкам, последнее выражение уже в ранних сочинениях Шанцин кажется архаичным и в даосских памятниках с эпохи Тан встречается вместе с выражением «Золотые покои» значительно реже первых двух.

«Золотые покои» на небесах — это комнаты в дворцах высших небожителей. Даосское самосознание располагает эти дворцы, как правило, на небесах Нефритовой чистоты (*юй цин*) или на вершине Девяти небес (*цзю тянь*). В золотых комнатах этих дворцов живут высшие даосские божества. Еще чаще эти комнаты являются сокровищницами, в которых хранятся потаенные книги о высшем Дао-Пути. Весьма обычным для шанцинских памятников является, например, описание такого рода: «Дворец Лин-ду. Он [включает] Золотые покои и Комнаты-лабиринты. Там Небесный повелитель небес Тай-вэй сокрыл Книгу высших *сяней* о Киновари, что в сердце [находится]» [УШБЯ, цз. 21: 2а: 5—6]¹⁴. Для шанцинских сочинений не менее характерно и следующее разъяснение, также взятое нами из «У-шан би яо»: «Башиа Яо-тай. [Она включает] Золотые покои и Нефритовые комнаты. Там внутри Изначальный небесный князь хранит девять [чудесных] формул-амулетов (*фу*)...» [УШБЯ, цз. 22: 1b: 3—4]¹⁵. Третья цзюань даосского нормативного свода V в., определяющего правила передачи и хранения книг, посвященная исключительно сочинениям Шанцин, также использует эту устойчивую метафору: «[„Книга о] правильном методе Трех небес“ появилась вместе с Изначальным. [Некогда] Высочайший получил [ее] и сокрыл в Золотых покоях и Пурпурных комнатах Нефритовой чистоты, что на вершине Девяти небес находятся» [СЦМК, цз. 3: 9а: 4—6]¹⁶.



大洞黃素玉符

3

Формула-амулет госпожи
Желтой безыскусности

¹³ ЮЦЦЦ, цз. 12: 41а: 4: 正氣從容。乃得長久。

¹⁴ УШБЯ, цз. 21: 2а: 5—6: 靈都宮。金房。曲室。右太微天帝君祕心丹上仙文之所。

¹⁵ УШБЯ, цз. 22: 1b: 3—4: 瑤臺。金房。玉室。右元始天王藏...。九符於其內。

¹⁶ СЦМК, цз. 3: 9а: 4—6: 三天正法乃元始俱生。太上所受。祕於九天之上玉清金房紫戶之內。

В полном соответствии с принципом гомоморфизма микро- и макрокосма такие же «Золотые покои» имеются и в «культурном пространстве» антропологического космоса, описания их регулярно встречаются именно в поэтических фрагментах из шанцинских книг рассматриваемого периода. Вот, например, как показан «внутренний ландшафт» человека, полностью уподобленный мирозданию, в молитве, сопровождающей рецитацию «Хуан тин цина» и выражающей сокровенные желания даоса:

И небеса — светлые, и дыхание-*ци* — чистое,
Три [божества мон] свет излучают, а пещеры — сияют.
В Золотых покоях и Нефритовых комнатах
Пять грибов чудесных возродились¹⁷,
драгоценностями воссияв.
На облаке цвета сокровенного с верхом пурпурным
Приди же ко мне и все внутри меня (*во син*) озари.
И чтоб отроки нефритовые и девы-прислужницы [прекрасные]
Дух небесный (*лин*) мне подарили.

[ЮЦЦЦ, цз. 12: 57a: 5—6]¹⁸

Как видно из последнего примера, Золотые покои в антропологическом космосе — это та область, где находятся Пять внутренних органов, т. е. то пространство, которое в прозаических сочинениях Шанцин обычно обозначается выражением *фу-нэй* 腹内 или его вариантом *фу-чжун* 腹中 'внутри живота'. В качестве примера можно привести фрагмент из «Чжэнь гао», в котором почти в том же контексте встречаем и выражения *у-цзан* (Пять внутренних органов), и идею возрождения, и выражение «внутри живота»: «...и тогда он увидел, что Пять внутренних органов внутри живота его сами собой возродились, как и прежде, [здоровыми] стали» [ЧГ, цз. 4: 16b: 4]¹⁹.

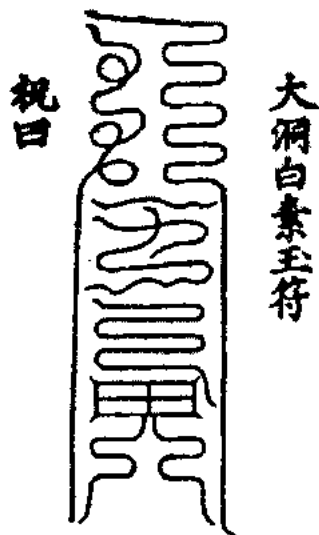
¹⁷ Чудесные грибы. — Так мы переводим понятие *чжи* 芝. В пространстве антропологического космоса слово *чжи* 'чудесные грибы' указывает на важнейшие внутренние органы человека. Выражение *у-чжи* 五芝 в сочинениях Шанцин является устойчивой метафорой Пяти внутренних органов (*у-цзан*). При этом, в отличие от *у-цзан*, *у-чжи* указывает, что эти Пять внутренних органов уже претерпели должные метаморфозы и обрели особые, присущие лишь *сяням* свойства. Иначе говоря, если выражение *у-цзан* содержит общую идею пяти важнейших внутренних органов человека, то выражение *у-чжи* указывает на эти же внутренние органы, но говорит о человеке, который уже стал *сянем*. Основное лексическое значение этого слова — просто «грибы», добавление в его перевод определения «чудесные» обусловлено, с нашей точки зрения, внутренней семантикой данного понятия, реализуемой в контексте шанцинских сочинений. В рассматриваемых источниках слово *чжи* всегда указывает на объекты, обладающие особыми, исключительными качествами. Это относится не только к описанию антропологического космоса, но и к фрагментам, посвященным описанию внешнего по отношению к человеку мира. Анализ шанцинских источников позволяет заключить, что *чжи* и во внешнем мире всегда содержат указание на нечто волшебное, чудесное, прямо или косвенно связанное с обретением качеств *сяня* и, кроме того, может обозначать не обязательно одни только грибы или что-то подобное, но также камни, людей, деревья и т. п.

¹⁸ ЮЦЦЦ, цз. 12: 57a: 5—6: 天朗氣清。三光洞明。金房玉室。五芝寶生。玄雲紫蓋。來映我形。玉童侍女。爲我致靈。

¹⁹ ЧГ, цз. 4: 16b: 4: ...又見腹中五藏自生如故。

Видеть свои внутренние органы — одна из специфических особенностей *сяня*, как его изображают даосские сочинения III—VI вв. Метод, с помощью которого это делается, учение Желтого дворика обозначило выражением *нэй гуань*, букв.: 'обратить свой взор внутрь [себя самого]', с определенной долей условности это выражение можно перевести современным понятием «интроспекция». Пространство же, которое даос обозревает, это и есть те самые «Золотые покои» и «Нефритовые комнаты», о которых говорят поэтические фрагменты, либо просто — «все то, что внутри живота находится», как говорят сочинения, имеющие прозаическую форму:

...а затем ощути, как свет звездный все внутри живота твоего освещает и в пещерах [твоих] до всех Пяти внутренних органов проникает. Затем же, сердцем помыслив, закрепи образ — этот свет звездный превращения претерпевает и в двадцать четыре Совершенных человека обращается [ЮЦЦЦ, цз. 25: 20b: 6]²⁰.



Формула-амулет госпожи
Белой безыскусности

Пять цветков. — Выражение «Пять цветков» (*у-хуа* 五華), которое встречаем в рассматриваемом фрагменте, явно указывает на Пять внутренних органов (*у-цзан* 五藏). Когда Пять внутренних органов «цветами распускаются», тогда в них появляются духи-божества, — это одна из устойчивых идей даосского текста периода Шести династий, общая для сочинений разных школ даосизма. В этих источниках выражение «Пять цветков» всегда указывает на Пять хранилищ, или пять важнейших внутренних органов человека. Например, когда «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» утверждает, что дух-божество легких «в должный порядок приводит Пять цветков» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 20a: 1]²¹, то комментатор разъясняет, что «Пять цветов — это *ци* Пяти внутренних органов» [ЮЦЦЦ, цз. 12: 20a: 2]²². Тао Хун-цзин в «Чжэнь гао» приводит фрагмент одного из методов совершенствования, в котором зафиксирована эта же метафора: «Сделай так, чтобы Пять внутренних органов расцвели цветами» [ЧГ, цз. 6: 3a: 10]²³. «У-шан би яо» приводит фрагмент другого упражнения, в результате выполнения которого, как обещает источник, «Пять внутренних органов всегда цветами расцветают» [УШБЯ, цз. 87: 10b: 3]²⁴.

При выполнении другого упражнения, зафиксированного в «У-шан би яо» и посвященного одухотворению «культурного пространства» собственного организма, требуется, чтобы даос помыслил, как духи-божества занимают свои места внутри его тела, после чего «они заставляют цветами распуститься Пять

²⁰ ЮЦЦЦ, цз. 25: 20b: 6: 又覺星光照一腹內。洞徹五臟。又存星光化爲二十四真人。

²¹ ЮЦЦЦ, цз. 12: 20a: 1: 調理五華。

²² ЮЦЦЦ, цз. 12: 20a: 2: 五華五藏之氣。

²³ ЧГ, цз. 6: 3a: 10: 使五藏生華。

²⁴ УШБЯ, цз. 87: 10b: 3: 五藏常生華。

芝精赤



Чудесные грибы «Красная эссенция»

цзи цзи цян» (с танскими комментариями) — 11 раз, а непосредственно в «Юнь цзи цзи цян» — 197 раз.

Обычное словарное значение *яо* — 'сияние', 'солнечный свет', в письменных памятниках на китайском языке оно легко используется как для указания на предмет, обладающий сиянием (и тогда приобретает значение «светило»), так и в предикативной функции, получая значение «испускать сияние», «сверкать». В даосских сочинениях это слово, указывая на яркий солнечный свет, имеет свои специфические коннотации и дополнительные семантические значения.

В даосском тексте *яо* используется как в именной, так и в предикативной функции. В именном значении оно указывает на нечто круглое, яркое и сияющее, похожее на Солнце или полную Луну. Тем не менее в просмотренных даосских сочинениях с Солнцем оно соотносится крайне редко, более заметна его связь с астральной символикой. Слово *яо* в даосских письменных памятниках может указывать на звезды, точнее — на семь или девять звезд Северного Ковша (Большой Медведицы), образуя устойчивые сочетания *ци яо* 'семь све-

внутренних органов [даоса]» [УШБЯ, цз. 87: 6b: 8]²⁵. Примеры можно продолжить. Таким образом, даосский текст рассматриваемого периода устойчиво соотносит пять основных внутренних органов человека, который совершенствуется в высших Дао-методах, с распустившимися цветами. В связи с этим замена понятия «Пять внутренних органов» (*у-цзан*) на выражение «Пять цветков» (*у-хуа*) вполне закономерна и является частным случаем метонимии, регулярно встречающейся в поэтических фрагментах из даосских сочинений, — название определенного качества или атрибута объекта используется вместо названия всего объекта.

Образ «нефритового сиянья». Одна из излюбленных метафор даосского текста III—VI вв. — это яркий солнечный свет, обозначаемый иероглифом 曜. В рассматриваемом поэтическом фрагменте эта метафора встречается в сочетании «нефритовое сияние» (*юй яо* 玉曜). Корнеслог *яо* является весьма частотным для шанцинских сочинений и регулярным для поэтических фрагментов из них. В «У-шан би яо», например, мы встречаем слово *яо* 100 раз, в «Чжэнь гао» — 28 раз, в списке «Книги Желтого дворика» из «Юнь

²⁵ УШБЯ, цз. 87: 6b: 8: 神... 各安其位。生華五藏。

тил' (вариант — «семь сияний») или *цзю яо* 'девять светил' («девять сияний») ²⁶. Например, в «Хуан тин цзине» читаем:

Семь светил и Девять начал
Жизни врата венчают.

Комментарий. «Семь светил» — это семь звезд. В человеке они соответствуют семи отверстиям [головы]. «Девять начал» — это Девять небес. В человеке они соответствуют девяти отверстиям [тела]. И те и другие обязательно должны быть в единстве, а потому [здесь] и сказано — «Врата жизни» [ЮЦЦЦ, цз. 11: 43b: 6—8] ²⁷.

В «Книге о желтом *ци* и янской квинтэссенции» (*Хуан ци ян цзин цзин* 黃氣陽精經) из раннего Шанцинского книжного собрания встречаем сочетание *цзю яо* ('девять светил'): «С Девяти светил вниз опустилось дыхание-*ци*» [УШБЯ, цз. 88: 15b: 8] ²⁸. Этот пример весьма характерен для сочинений Шанцин и показателен в отношении некоторых специфических коннотаций данного слова в даосских письменных памятниках рассматриваемого периода. Примечательно, что, во-первых, выражение *цзю яо* используется в поэтическом тексте молитвы; во-вторых, данная молитва входит в состав комплексного упражнения по «обытйствованию» внутри собственного «внутреннего ландшафта» божественной девы; в-третьих, в контексте данного описания выражение «девять светил» используется вместе с образом круглой и сияющей Луны:

Закрой глаза и помысли внутри себя деву Киноварного луча, что в центре Луны [восседает], и имя [ее] родовое, и потаенное имя [ее], и рост [ее] — восемь вершков да еще восемь долей вдобавок... и что во рту она держит сияющий [диск] Луны. Она вниз спускается и входит в центр Вишневого дворца, что в сердце твоём находится. Раз, и вдруг это сиянье Луны во все стороны расходится и желтой дымкой становится. Оно все тело твоё (*и ты*) окружает и вниз опускается. Госпожа же в центре Луны пребывает и цветы собирает, что из пустоты зеленого цвета [возникают]... [Завершив упражнение], вверх взор обрати и молитву вознеси:

... Три цветка и нефритовый град.

Там *сяни* золотые сиянье внутрь изливают.

Восемь безыскусных, четверо Лучезарных

и Девять светил вниз дыхание-*ци* опускают.

Высочайшая и Изначальная, высокочтимая и небесная

госпожа ароматным нектаром рот омывает...

[УШБЯ, цз. 88: 15a: 8—15b: 9] ²⁹

²⁶ Созвездие Большой Медведицы, или Северный Ковш, включает семь основных звезд. В этом отношении китайская карта звездного неба демонстрирует довольно редкое соответствие европейской. С этим «нормативным» количеством звезд Северного Ковша связано, как правило, и выражение *ци яо* 'семь светил', которое мы встречаем в даосских сочинениях III—VI вв. Выражение *цзю яо* 'девять светил' также указывает на звезды Северного Ковша, и оно обусловлено даосскими представлениями о существовании еще двух дополнительных, «потаенных» звезд Ковша, которые человек видит лишь тогда, когда «обратит взор внутрь себя».

²⁷ ЮЦЦЦ, цз. 11: 43b: 6—8: 七曜九元冠生門。七曜七星。配人之七竅。九元九辰。配人之九竅。廢一不可。故曰生門。

²⁸ УШБЯ, цз. 88: 15b: 8: 九曜降氣。

²⁹ УШБЯ, цз. 88: 15a: 8—15b: 9: ...閉目內思月中丹光夫人。姓某諱某。形長八寸八分...。下入兆身心絳宮之中。須與月光散爲黃氣。匝降一形。夫人在月中央。採空青

芝精朝



Чудесные грибы «Утренняя эссенция»

встретить сочетание *юань яо* 'круглое светило', 'сияние в виде круга'. В поэтических фрагментах это выражение может заменяться на *бао яо* 'драгоценное сияние' или, намного реже, на *юй яо* 'нефритовое сияние'.

Контекст фрагментов, где мы встречаем слово *яо* в таком значении, позволяет реконструировать некоторые представления, определяющие специфические даосские концепции.

Прежде всего, солнечное сияние — характерная черта *сяня* высшего ранга. Это сияние выходит из его головы, но увидеть его, похоже, может лишь другой небожитель или божество. Например, в сочинении «Описание [истории] книг-основ Высшей чистоты», созданном, по нашим оценкам, не позднее вто-

Похоже, что этот ряд образов — Луна, свет луны, божественная дева — является одним из регулярных контекстов метафоры *яо*, когда это слово используется в именной функции — «светило», «Девять светил» и «Семь светил».

А вот как описывает «Нефритовая книга-основа о полете-странствии к Девяти божествам» (*Фэй син цзю иэнь юй цзин* 飛行九神玉經) одну из «невидимых» звезд, распространяющую свет не наружу, а внутрь себя, используя слово *яо* уже в качестве предикатива («испускать свет», «светиться»): «Звезда Небесная рукоять — [она] величественная, но свет не испускает. Лучится, но не светится. [Свет ее] потаенно уходит (*тун*)³⁰ в Великую пустоту (*Тай-сюй* 太虛)» [ЮЦЦ, цз. 20: 5b: 3]³¹.

Тем не менее в шанцинских сочинениях III—VI вв. слово *яо* в именной функции наиболее характерно не в контексте лунарных или астральных коннотаций. Наиболее часто оно используется для указания на божеств антропологического космоса (или их атрибуты).

В этом значении за словом *яо* сохраняется коннотация с кругом, который ярко светится, отчего в рассматриваемых источниках мы часто можем

之華...。仰呪曰...三華玉城。金仙內映。八素四明。九曜降氣。元上高靈。夫人漱香...

³⁰ Потаенно уходит в... 潛洞。— В данном случае мы читаем слово *дун* 洞 как глагол *тун* 通 'проникать в...', что даосский текст вполне допускает («слово *дун*, „пещера“ указывает на слово *тун*, „проникать в...“») 洞言通也 [ЮЦЦ, цз. 6: 1a: 5]).

³¹ ЮЦЦ, цз. 20: 5b: 3: 天樞星威而不曜。光而不照。潛洞太虛。

рой половины V в., есть небольшой фрагмент, который мы считаем частью оригинального жизнеописания Вэй Хуа-цунь³². Этот фрагмент посвящен первому знакомству Вэй Хуа-цунь с небожителями. Когда четверо небожителей спустились в уединенную хижину госпожи Вэй, они стали наставлять ее в высшем Дао-Пути. Один из небожителей, объясняя причину визита, рассказал Вэй Хуа-цунь, что она не только тронула своим искренним усердием жителей высших небес, но уже обрела и все качества, которые свидетельствуют о ее высшем предназначении, о ее ранге высшего *сяня*. Перечисляя эти качества, Совершенный из Цзин-линя (так звали данного небожителя) указал, в частности, на то, что из ее головы уже «исходит драгоценное сияние»:

И сказал Совершенный из Цзин-линя: «Вот, вижу, вижу я натуру твою. ...И что косточка феникса у тебя есть, и дух-стать дракона, и что мозг твой ярко сияет, словно драгоценность редкостная, и что Пять [твоих] внутренних органов пурпурной сетью соединились, а на сердце твоём — рисунок [*сяня*] с крыльями» [ЮЦЦЦ, цз. 4: 8b: 3—4]³³.

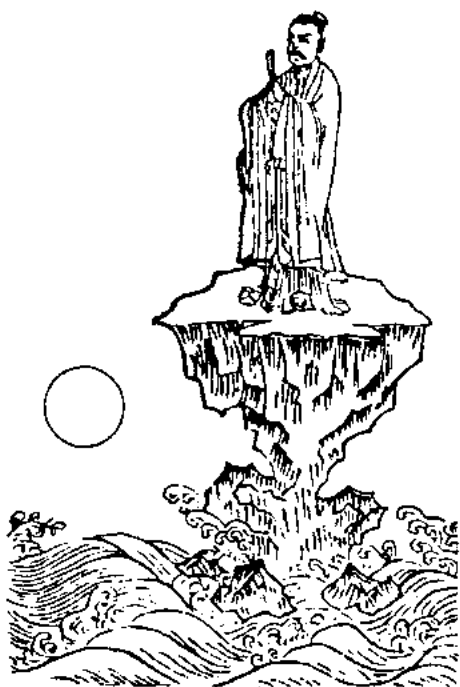


Элемент солнечного ритуала созерцательного характера

Указание на «драгоценное сияние», исходящее из головы божества, мы встречаем постоянно, причем шанцинские источники уточняют и конкретизируют его происхождение — во-первых, оно выходит, как правило, из затылочной части головы, во-вторых, его исток — не столько голова вообще, сколько верхнее Киноварное поле или просто головной мозг, в-третьих, оно повторяет форму солнечного круга. Представление о том, что исходящее от *сяня* сияние имеет форму круга, обусловило, по нашему мнению, высокую частотность в даосских сочинениях выражения «круглое сиянье» (*юань яо*). Более того, на круглую форму этого сияния, исходящего из головы даосского *сяня*, косвенно указывает и определение *бао* 寶. Слово *бао* имеет значение 'драгоценность'

³² Оригинальное жизнеописание Вэй Хуа-цунь. — Это жизнеописание госпожи Вэй, полупоупендарной первоначавницы школы Шанцин, сохранилось в составе сунской энциклопедии «Тай-пин гуан цзи» [ТПГЦ, цз. 58], но, поскольку его текст является сокращенным списком оригинального сочинения, рассматриваемый фрагмент в нем отсутствует. Тем не менее стилистика этого фрагмента, упоминаемые в нем персонажи, язык описания и используемая терминология абсолютно соответствуют тексту «Жизнеописания Вэй Хуа-цунь» из ТПГЦ и цитатам из него, сохранившимся в ранних даосских сочинениях и энциклопедических сводах (*дэй-шу*).

³³ ЮЦЦЦ, цз. 4: 8b: 3—4: 今視子之質... 鳳骨龍姿。腦色寶耀。五藏紫絡。心有羽文。



Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

или, в функции определения, 'драгоценное', однако по своей этимологии оно указывает на драгоценность круглой формы, видимо, поэтому для даосского текста является нормой обозначение круглого сияния, исходящего из головы божества, выражением *бао яо* 'драгоценное сияние [в форме круга]'.

Кроме того, рассматриваемые памятники иногда уточняют, что такое сияние может окружать все тело даосского последователя (или божества, к которому он обращается). Например, важнейшая для Шанцинского книжного собрания «Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*) указывает, что «драгоценное сияние» (*бао яо*) является атрибутом от высших небесных божеств мироздания:

На небесах Нефритовой чистоты стоит Осыпаящая цветами башня... На небесах Семи рассветов колышутся (букв.: 'имеются', 有) облака ароматные, что к жизни новой возвращают. Возвращаясь же [к новой жизни], ты попадаешь на гору Трех драгоценностей... а на ее вершине нахо-

дится Канцелярия золота и белого нефрита, и зовется она дворцом Ин-цин-и³⁴. У всех Совершенных и Высших августейших из этого дворца из затылка выходит³⁵ драгоценное сиянье (*бао яо*), а тела [их] свет вокруг излучают [ЮЦЦЦ, цз. 8: 10b: 8—10]³⁶.

Другой источник, вошедший в «Юнь цзи ци цянь», также в стихотворном тексте молитвы подчеркивает, что все тело одного из божеств окружает «драгоценное сиянье». Примечательно, что в последнем случае фрагмент включает уже упоминавшийся ранее характерный лунарный контекст:

В полночь войди в комнату [для ритуалов], лицом к северу оборотись и сядь чинно, руки на коленях сложи, дыхание останови и, глаза полуоткрыв-полузакрыв, представь себе семь звезд Северного Ковша. И вот они к тебе подходят, спускаются и входят в Вишневый дворец, что в сердце [твоем] находит-

³⁴ Дворец Ин-цин-и 映清夷之宮. — В даосских сочинениях второй половины периода Шести династий корнеслог и 夷 встречается в именах собственных, которые очень похожи на заимствования (фонетические кальки). Анализ этих номинаций — отдельная тема исследования.

³⁵ Из затылка выходит... — В тексте буквально сказано: 'они носят на затылках...' (сян фу... 項負).

³⁶ ЮЦЦЦ, цз. 8: 10b: 8—10: 玉清天中有散華之台... 七晨天中有反生之香氣。反沖於三寶之山... 上有金琅之館。名曰映清夷之宮。其中上皇真人皆項負寶曜。體映圓光。

ся... В чаше [Ковша] восседает божество, и зовется оно Сюань-ду, а по второму имени — Су-кан... [Завершив упражнение], в сердце молитву вознеси:

...Вдруг увижу я Великого духа, восседает он чинно в комнате мира... Имя его Сюань-ду — Тот, кто к спасению [меня] обращает, по другому же он зовется Су-кан — Простоты и здоровья государь. Пояс на нем с [печатью] дракона и платье с рисунками тигра. Все тело его наполнено драгоценным сияньем (*бао яо*), а затылок его круглый луч озаряет... [ЮЦЦЦ, 52: 6а: 1—3]³⁷.



Элемент солнечного ритуала
созерцательного характера

В рассматриваемом фрагменте из «Цы и цина» мы встречаем не просто *яо* 'светило', а выражение *юй яо* — 'нефритовое светило'. Такое сочетание весьма редко встречается в даосских сочинениях периода Шести династий. В поэтических фрагментах этих письменных памятников регулярно встречается другое сочетание — *юань яо* 'круглое сиянье', 'круглое светило'), являющееся, похоже, вариантом *юй яо*, о чем свидетельствует тот же контекст и такая же грамматическая структура фраз, как и в анализируемом фрагменте из «Цы и цина»: «Круглое светило светом и тенью на Флигеле южном играет» [ЧГ, цз. 4: 7b: 2]³⁸, «Круглое светило свет излучает, что пустоту озаряет» [ЧГ, цз. 6: 1b: 6—7]³⁹.

Идея круга отражена в рассматриваемых источниках и в явной форме. Например, представление о том, что это светило имеет круглую форму или же «крутом окружает» тело, эксплицитно выражено в сочинении «Да дун чжэнь цзин» — «Драгоценное светило — круглой формы» [ЮЦЦЦ, цз. 42: 7а: 2]⁴⁰.

Выражение «драгоценное светило», используемое в даосских сочинениях, обычно указывает на божеств, которые пребывают внутри человеческого тела, т. е. оно устойчиво соотносится с «культурным пространством» антропологического космоса.

Другой имплицитный мотив, подразумеваемый этой метафорой, указывает на благодатное воздействие «света», исходящего от божеств. Сияние этих светил преобразует человеческое тело, наполняет его жизнью. Это сияние пред-

³⁷ ЮЦЦЦ, цз. 52: 6а: 1—3: 夜半入室。北向正坐。按手定氣。臨目存北斗七星。來下人心絳宮中... 魁中有神名旋度。字素康... 心祝曰: ...忽見大神。正坐安房... 其名旋度。厥字素康... 龍帶虎裳。身充寶曜。項負圓光...

³⁸ ЧГ, цз. 4: 7b: 2: 圓曜映南軒。

³⁹ ЧГ, цз. 6: 1b: 6—7: 圓曜有映空之暉。

⁴⁰ ЮЦЦЦ, цз. 42: 7а: 2: 寶曜圓形。

полагает и дальнейшие метаморфозы — оно может преображаться и, обретя антропоморфный облик, вновь превратиться в божество. На эти семантические составляющие даосского выражения *бао яо* указывает, например, комментаторская традиция к Желтому дворику, во многом следующая за концепциями ранней шандинской «[Книги-основы] о нефритовых подвесках и золотых привесках» (*Юй пэй цзинь дан*):

Высочайший и изначальный Портик пурпурный,
а в нем — Пять духов-божеств, *У-шэней*.
Драгоценные светила светом искрятся
и лучи испускают, что за врата проникают.
Вся влага моя иньская (*цзин*) и эфир мой янский (*ци*)
жизни силу во мне накапливают.
[А лучи эти вдруг] в Старца почтенно таинственно превращаются.
[ЮЦЦЦ, цз. 11: 43а: 10—43b: 1]⁴¹

В даосских письменных памятниках рассматриваемого периода слово *яо* свободно используется и в предикативной функции, получая значение 'сиять', 'наполнять сияньем', 'сверкать'. Тем не менее, как нам представляется, и в этих случаях оно сохраняет все перечисленные коннотации, подспудно соотносясь с антропологическим космосом и указывая на обретение качеств, присущих *сяням*-небожителям. Например, сохранившийся фрагмент из дневника Сюй Ми, датированный ночью 17-го числа 8-го лунного месяца, зафиксировал наставления, которые он «получил» от госпожи Ван, «спустившейся» из небесного дворца Тай-вэй. Из ее наставлений следует, что тело достойного станет сияющим и снаружи, и изнутри после того, как имя его будет внесено в реестры *сяней*-небожителей:

[Когда госпожа] Великой безыскусности имя [твое на дщицах] вырежет,
тогда все Золотые дворники сияньем внутри наполнятся,
а Нефритовые цветы драгоценными переливами снаружи заиграют.
[Вот тогда-то] дорогой экипаж четверкой запрягают,
и всех божеств невиданных (*цзин*) пением призывают,
и на драконах в Сокровенные земли уносятся,
и в облаках летают, и в безмолвном мраке безмятежно плавают.
[ЧГ, цз. 8: 6а: 2—3]⁴²

Другой фрагмент из дневника Ян Си, сохранившийся в «Чжэнь гао» и датированный ночью 23-го числа 4-го лунного месяца, зафиксировал наставления божественной девы из небесного дворца Цзы-вэй. В этом фрагменте также используется слово *яо* в глагольной функции явно для характеристики того, кто обрел совершенство небожителей:

Чудесный нефрит озаряет небесную влагу,
И Семь начал сверкают на створках чудесных дверей.

⁴¹ ЮЦЦЦ, цз. 11: 43а: 10—43b: 1: 高元紫闕。中有五神。寶曜敷暉。放光衡門。精氣積生。化爲老人。

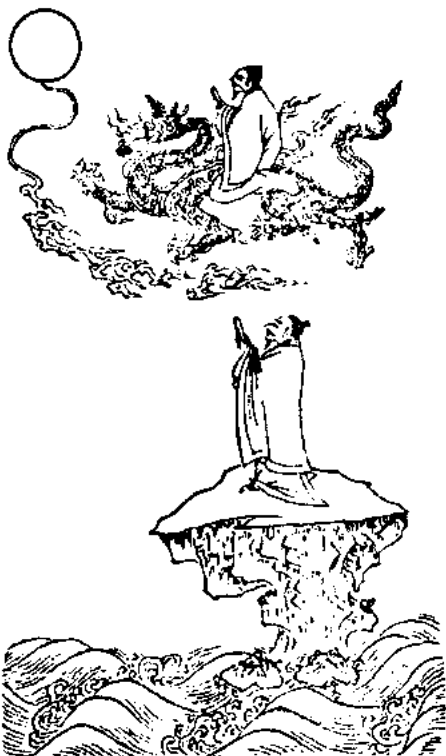
⁴² ЧГ, цз. 8: 6а: 2—3: 太素刊名。金庭內曜。玉華外瑩。朱軒四駕。嘯命衆精。騎龍玄州。飛雲浮冥。

И дух мой небесный уходит туда,
что мсрой квадратной зовется.
Один лишь прыжок — и я вознесен на Тай-вэй!

[ЧГ, цз. 4: 7а: 1—2]⁴³

Таким образом, выражение «нефритовое сиянье», которое мы встречаем в рассматриваемом поэтическом фрагменте из «Цы и цзина», указывает на «внутреннее», «обытийствованное» пространство человеческого тела, как его рисует даосский мир образов. Слово *яо* ('сиянье', 'светило') в рассматриваемых даосских памятниках является устойчивым образом, регулярно используемым для описания антропологического космоса. Это «нефритовое сиянье» в действительности лишь метафора, указывающая на появление в «культурном пространстве» человеческого тела божеств-охранителей, которые заняли предназначенные им места и осветили человека изнутри своим сиянием — непременным атрибутом «внутренних» лучезарных божеств. Это сияние дарует долгую жизнь, наполняя жизненной благодатной силой организм. Появление этого сияния означает, что человек, во-первых, получил желаемое — он уже стал *сянем*, а во-вторых, что он в самое ближайшее время должен совершить и формальную процедуру вступления в ранг небожителя — вознестись на высшие небеса мироздания.

Сиянье и флигель. — Глубокую образность включает в себе и фраза *ин сюань* <睽> [映] 軒, которую мы перевели как «...играть светом и тенью на их домах». При буквальном прочтении ее перевод должен был бы быть примерно таким — «сиять отраженным светом на флигеле». Предложенный нами вариант обусловлен метафоричностью слова *сюань* 軒 и его коннотациями, характерными для даосского текста III—VI вв. Прежде всего следует отметить, что в китайской письменной речи это слово реализует два основных значения (хотя встречаются и другие, менее частотные). Это слово, во-первых, указывает на экипаж, колесницу, что является метонимическим переносом его этимологического значения — «передний высокий борт колесницы», во-вторых, оно может обозначать какую-то второстепенную часть жилого дома — «флигель», «боковую пристройку», «конек крыши» и т. п. Для даосского текста периода Шести династий характерны все эти значения, но с некоторыми уточнениями.



Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

⁴³ ЧГ, цз. 4: 7а: 1—2: 神玉曜靈津。七元煥神扉。靈遷方寸裏。一躍登太微。



Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

Во-первых, слово *сюань* 軒 в шанцинских сочинениях регулярно используется во втором значении, но, похоже, при метонимическом расширении, указывая не на часть, а на весь дом или, по меньшей мере, подразумеваемая весь дом, а не какую-то отдельную его часть. Именно так мы понимаем фрагмент из «У-шан би яо», где читаем: «Яркие лучи искрятся на доме [чудесном] (*сюань* 軒) — и на ложе золотом, и на лежанке из нефрита» [УШБЯ, цз. 74: 7a: 2]⁴⁴. В другом сочинении из раннего Шанцинского книжного собрания — «Формула-амулет с девятью красными каплями» (*Цзю чи бань фу* 九赤斑符) — это расширение семантического поля слова *сюань* выражено более очевидно: «Приди же в покои дома моего (*фан сюань* 房軒)» [УШБЯ, цз. 92: 18b: 9]⁴⁵. В используемом здесь выражении *фан сюань* главным словом является *сюань* 軒, а слово *фан* 房 'комнаты', 'покои' служит определением к нему, подчеркивая, что оба слова принадлежат к одному предметному ряду и указывают на близкие по смыслу понятия. «Чжэнь гао» также свидетельствует, что в шанцинском тексте *сюань* действительно указывает на некое большое помещение, в котором

есть «комнаты» (*фан* 房), т. е. реализует значение «отдельный дом» или даже «дворец»: «Внутри красных комнат дома из белого нефрита (*лан сюань* 琅軒)» [ЧГ, цз. 1: 13b: 9]⁴⁶.

Во-вторых, особенность понятия *сюань* 軒, последовательно проявляющаяся в даосском тексте, состоит в том, что оно указывает не просто на некое жилище, а почти исключительно на «дом», в котором живут божества. Кроме того, в даосском тексте III—VI вв. слово *сюань* обычно подразумевает и местоположение такого дома. Он не может находиться где угодно, он не может располагаться в обычном городе, на «славных горах» (*мин шань* 名山) или даже на Пяти пиках (*у-юэ* 五嶽). Жилище божеств, обозначаемое корнеслогом *сюань*, может находиться лишь в двух местах: на небесах или внутри человека.

Когда речь идет о небесах, то *сюань* 軒 чаще всего соотносится с южной частью неба, на что указывает регулярное для рассматриваемых сочинений сочетание *нань сюань* 南軒 'дворец (или „созвездие“, или „небеса“) Южного

⁴⁴ УШБЯ, цз. 74: 7a: 2: 明光映軒。金床玉榻。

⁴⁵ УШБЯ, цз. 92: 18b: 9: 來我房軒。

⁴⁶ ЧГ, цз. 1: 13b: 9: 琅軒朱房內。

флигеля'. Отметим, что выражение *нань сюань* содержит отчетливо выраженную положительную эмоционально-оценочную коннотацию, ибо, согласно учению Шанцин, именно во дворцах южного сектора неба хранятся реестры жизни и там же происходит, после вознесения достойных, торжественное принятие последних в иерархию небожителей. В таких контекстах слово *сюань* (в т. ч. и в выражении *нань сюань*) указывает на небесный дворец высших *сяней*. Например, одно из ранних шанцинских сочинений предваряется описанием практического упражнения, где выражение *нань сюань* явно соотносится с райскими местами на небесах, доступными лишь высшим *сяням*: «Если хочешь ты вознести себя



Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

на Девять чистых [небес] и на пир-радость созвать Лучезарных [божеств] в Южном флигеле...» [УШБЯ, цз. 92: 1а: 3]⁴⁷. Источник V в., разъясняя чудесные свойства «Высшей формулы-амулета Сияющих Совершенных [из дворца] Трех цветков» (*Сань хуа яо чжэнь шан фу* 三華曜眞上符), обещает даосу, который будет надлежащим образом пользоваться ею, множество наград, в ряду которых звучит и тема вознесения на небеса Южного флигеля: «...Высшие [божества] освободят [твоих умерших] предков в семи коленах и вернут [их] янские души (*хунь*) во [дворец] Южного флигеля» [СЦМК, цз. 5: 20b: 7—8].

Раннее даосское сочинение, вошедшее в «Су лин цзин», рассказывает (кстати, тоже поэтическим языком) об одном из небесных божеств. Перечисляя его чудесные свойства, источник в одном ряду указывает и на его способность очищать «внутреннее пространство» человека от смертоносных начал, и на его способность вознести человека на небеса Южного флигеля: «...Средний изначальный под контролем держит [всех] летающих *сяней*... Он развяжет, развеет узлы лонные, [смертоносное дыхание накопившие], и тогда Девять отверстий [твоих] чистотой воссияют, а все семь поколений предков [твоих] освобождение обретут. Поднимет, вознесет он [тебя во дворец] Флигеля южного...» [ЮЦЦ, цз. 43: 2а: 8—2b: 1]⁴⁸.

В шанцинских сочинениях слово *сюань* 軒 не менее часто указывает и на дом «внутренних» божеств, т. е. на жилище божеств внутри человеческого тела. В этом случае *сюань* по значению сближается со словом *дун* 洞 'пещера', которое в шанцинских памятниках обозначает потаенные жилища, «дома» духов-божеств антропологического космоса. Кроме того, за словом *сюань* даосский текст сохраняет и значение «колесница», используя его для обозначения средства передвижения *сяней* и небесных божеств. В таких случаях слово *сюань* реализует свое раннее этимологическое значение — «высокий борт колес-

⁴⁷ УШБЯ, цз. 92: 1а: 3: 夫欲騰身九清。宴景南軒。

⁴⁸ ЮЦЦ, цз. 43: 2а: 8—2b: 1: ...中元。總領飛仙... 解胞散結。九孔朗然。七祖咸脫。上升南軒...



Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

ницы», получившее расширенное значение за счет метонимического переноса — «вся колесница» или просто «колесница». При таком использовании слова *сюань* оно, как правило, сопровождается и специфическим контекстом — эти чудесные колесницы созданы из облаков, из рассветной дымки, запряжены драконами или окружены прекрасными нефритовыми девами: «Он увидел колесницу, драконом запряженную, и всадников на журавлях» [ЮЦЦ, цз. 64: 1а: 7]⁴⁹; «(прибыла) облачная колесница с верхом из перьев [ЮЦЦ, цз. 64: 5а: 1]⁵⁰.

Метафора «флигеля» используется в рассматриваемом стихотворном фрагменте для образного обозначения чудесного потаенного жилища божеств

внутри тела последователя высшего Дао-Пути. Самое удивительное, что и все другие его коннотации тоже сохраняются. По нашему глубокому убеждению, понятие *сюань* 軒 в даосском тексте раскрывается не только через образ потаенных «дворцов» в глубине Киноварных полей внутри человека. Где-то там, на заднем плане той сцены, которую видит даос своим «внутренним зрением», оно разворачивается и панорамой прекрасного дворца Южного флигеля в вышних небесах, и видом запряженной огнедышащими драконами царской колесницы в облачной дымке, на этой колеснице даос, сопровождаемый нефритовыми девами красоты неземной, возносится в эти небесные чертоги. Пространство иероглифа *сюань* в контексте даосского текста актуализирует все свои значения — одновременно и параллельно, разумеется, выделяя какое-то одно из них, но отнюдь не перечеркивая все остальные.

Вознестись в пустоту. — Выражение «вознестись в пустоту» (*дэн сюй* 登虛), которое мы встречаем в рассматриваемом поэтическом фрагменте, в даосских сочинениях периода Шести династий появляется регулярно, но редко (например, в «У-шан би яо» мы встречаем его только 3 раза). Оно обозначает одну из способностей, которые обретает человек, познавший высшую даосскую науку. Некоторые даосские памятники утверждает, что «вознесение в пустоту» характеризует не всех *сяней*, а исключительно небожителей высшего ранга. Считалось, например, что учение Желтого дворика лишь избавляет от смерти, но не позволяет «восходить в пустоту». Об этом свидетельствует предисловие к «Хуан тин цзину», в котором, например, читаем: «Следуя по этому Дао-Пути, ты не получишь возможности управлять лучезарными [божествами] для того, чтобы в пустоту возноситься, но непременно избавишься от смерти и болезней, тело твое крепким станет, а дух — чистым...» [ЮЦЦ, цз. 11: 5а: 2—4]⁵¹. В молитве, которая сопровождает высшие даосские упражнения со-

⁴⁹ ЮЦЦ, цз. 64: 1а: 7: 觀龍軒。鶴騎。

⁵⁰ ЮЦЦ, цз. 64: 5а: 1: 雲軒羽蓋。

⁵¹ ЮЦЦ, цз. 11: 5а: 2—4: 此道乃未能控景登虛。高宴上清。而既無死患。形固神潔。

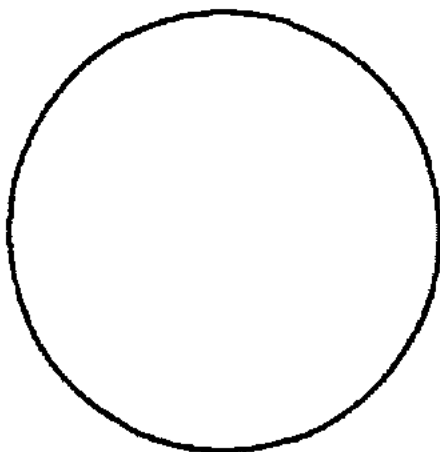
вершенствования, также звучит просьба даровать возможность «вознестись в пустоту»: «Сделай же так, чтобы я в пустоту вознесся и поднялся, взшел на высшие [небеса] чистые» [УШБЯ, цз. 76: 9а: 8]⁵².

Учитывая эти обстоятельства, можно заключить, что авторы рассматриваемого фрагмента из «Цы и цзина» претендовали на то, что изложенные ими методы относятся к науке высших *сяней*. Именно претендовали, но вряд ли современное им даосское сообщество соглашалось с их самооценкой.

Выражение «объезжать рассвет».

— Следующая фраза из рассматриваемого поэтического фрагмента, в нашем рабочем переводе звучащая как '...белым днем объезжать рассвет' (*бай жи цзя чэнь* 白日駕晨), также наполнена очень характерными для даосского текста образами-метафорами, вызывающими целый ряд реминисценций. Выражение «объезжать рассвет» (*цзя чэнь* 駕晨) терминологически очень точно соотносится с шандинскими представлениями о небожителях и райских местах, в которых они пребывают. Для глагола *цзя* 駕 характерны функции как имени («экипаж»), так и предикатива. В даосском тексте III—VI вв. последняя является наиболее частотной. В этом случае *цзя* обозначает подготовку к торжественному выезду либо стандартное действие возникшего при выезде и перевозится, соответственно, «готовить [экипаж] к выезду» или «управлять [колесницей, экипажем и т. п.]», «погонять [запряженных в экипаж...]».

В рассматриваемых даосских сочинениях реализуются оба эти значения, однако они приобретают и специфическую семантическую нагрузку. Во-первых, экипаж, на котором совершается такой выезд, снаряжается не обычными лошадьми, а сказочными животными или чем-то необычным, используемым в тех же целях. Во-вторых, такой выезд, если его совершает даос, маркирует важнейший этап его совершенствования на Дао-Пути. В экипаж, предназначенный для *сяней* или небесных божеств, запрягают чаще всего драконов: «Пресветлый владыка восседает, словно в колесницу, на облако и будет погонять драконов» [ЧГ, цз. 4: 4b: 6]⁵³; «...тогда ты сможешь совершить путешествие до [самого] Великого предела и управлять, погонять будешь драконов и цилиней» [МТЦ, цз. 3: 8а: 5]⁵⁴; «...а затем он, воссев на облако, словно в колесницу, и драконов погоняя, белым днем вознесся на небеса и, ввысь поднявшись, явился во дворец Тай-вэй» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 12а: 3]⁵⁵.



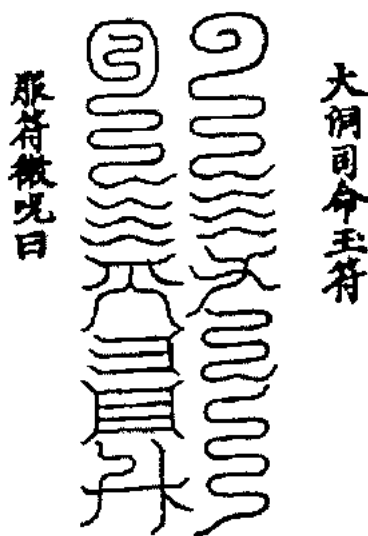
Элемент солярного ритуала
созерцательного характера

⁵² УШБЯ, цз. 76: 9а: 8: 使我登虛。上昇高清。

⁵³ ЧГ, цз. 4: 4b: 6: 明君將乘雲駕龍。

⁵⁴ МТЦ, цз. 3: 8а: 5: 得遊行太極。控駕龍麟。

⁵⁵ ЦЯЧЖ, цз. 1: 12а: 3: 遂乘雲駕龍。白日昇天。上詣太微宮。Явился во дворец Тай-вэй (и тай вэй гун 詣太微宮). — В данном случае используется глагол 詣, который является регулярным для даосских сочинений периода Шести дина-



Формула-амулет Сы-мина

Если в книгах Шанцин наиболее стандартным средством передвижения *сяней* называется просто дракон, то в письменных памятниках, восходящих к учению Линбао или к апокрифам, предшествовавшим ранним шанцинским сочинениям, предпочтение отдается цветным драконам (обычно — одного из пяти цветов, соответствующих Пяти стихиям), а также фениксам⁵⁶. Например, во фрагменте из «Лотаенной книги Великой киновари» (*Тай дань инь шу* 太丹隱書) читаем: «Владыка Солнца управляет драконом и двумя пристяжными фениксами, восседает же он на колеснице, из облаков и небесного света сотворенной, и в странствие отправляется на Восток, ко [дворцу] Си-линь» [ЮЦЦЦ, цз. 23: 4а: 5]⁵⁷. В ранних линбаоских сочинениях *сяни*-небожители могут запрягать и девятицветных драконов [УШБЯ, цз. 19: 5а: 3:]⁵⁸.

Кроме того, даосские памятники рассматриваемого периода также указывают, хо-

тя и значительно реже, что в чудесную колесницу можно запрягать тигров и, как мы могли заметить выше, даже цилиней. Еще более специфическая даосская коннотация глагола *цзя* 駕 связана с представлением, что настоящий *сянь* может запрягать в свою колесницу великие силы природы — ветер [ЧГ, цз. 4: 4b: 6; УШБЯ, цз. 20: 7b: 8]⁵⁹, свет («он, управляя колесницей из света, в странствие отправился на Сяньлан», [ЧГ, цз. 3: 12b: 8]; «он погонял свет и правил облаками», [ЮЦЦЦ, цз. 42: 15b: 7]⁶⁰), облака [УШБЯ, цз. 50: 5а: 4; ЮЦЦЦ, цз. 5: 3а: 5]⁶¹ и даже пустоту [УШБЯ, цз. 32: 3b: 9]⁶² или пустоту-отсутствие [УШБЯ, цз. 74: 2а: 7]⁶³. В этот ряд вполне может быть включено и слово «рассвет» (*чэнь* 晨). Именно в таком оформлении мы встречаем глагол *цзя* 駕 в анализируемом стихотворном фрагменте — *цзя чэнь*, что можно понять как «править колесницей, запряженной рассветом».

стий. Он, как правило, указывает прибытие во дворец к Небесному императору или на аудиенцию к высшим небесным божествам и, по нашим оценкам, почти всегда подразумевает, что низжестоящий является к вышестоящему.

⁵⁶ В сочинениях Шанцин в качестве средства передвижения также используются фениксы, но значительно реже, чем в линбаоских. Например, в «Чжэнь гао» указание на дракона вместе с глаголом *цзя* 駕 встречаем 7 раз, а на феникса — ни разу. В то же время, в линбаоском сочинении «Ду жэнь цзин» 度人經 с комментариями количество упоминаний феникса (5 раз) соизмеримо с количеством упоминаний с тем же глаголом и дракона (13 раз).

⁵⁷ ЮЦЦЦ, цз. 23: 4а: 5: 日君駕龍驂鳳。乘天景雲。東遊希林。

⁵⁸ УШБЯ, цз. 19: 5а: 3: 駕九色玄龍。

⁵⁹ ЧГ, цз. 4: 4b: 6: 駕風; УШБЯ, цз. 20: 7b: 8: 駕神風。

⁶⁰ ЧГ, цз. 3: 12b: 8: 駕景遊賢良; ЮЦЦЦ, 42: 15b: 7: 駕景控雲。

⁶¹ УШБЯ, цз. 50: 5а: 4: 駕飛雲; ЮЦЦЦ, 5: 3а: 5: 駕雲。白日昇天。

⁶² УШБЯ, цз. 32: 3b: 9: 乘虛駕空。

⁶³ УШБЯ, цз. 74: 2а: 7: 乘雲駕虛。



Драконы как средство передвижения сяней

Если в колесницу можно запрягать «пустоту», то использование для этого «рассвета» отнюдь не кажется странным. Строго говоря, сочетание «цзя чэнь» является очень редким в даосских книгах III—VI вв.⁶⁴, тем не менее в контексте даосского текста рассматриваемого периода оно выглядит вполне уместным и созвучным всей системе символов-образов сочинений, созданных в рамках институциональных (организованных) школ даосизма.

Такая колесница предназначена не для странствий по земле. Конечная цель путешествия на ней — райские чертоги на небесах, те потаенные дворцы, сады и даже города, которые неизвестны простым смертным, но постоянно повторяются в сочинениях из Шанцзинского книжного собрания, особенно — в стихотворных текстах молитв, заклинаний и гимнов:

На облачной колеснице восседая и драконов погоняя,
на пир-радость я отправляюсь в Нефритовый дворец⁶⁵;

На колеснице, из отсутствия-небытия сотворенной и пустотою запряженной,
я [по желанию в час любой] и приезжаю, и покидаю дворец
императорский⁶⁶;

Света луч погоняя и на облаке восседая,
я устремлен в полете к [небесам] чистым, нефритовым⁶⁷;

⁶⁴ Например, в огромном энциклопедическом своде VI в. «У-шан би яо» сочетание цзя чэнь используется лишь единожды [УШБЯ, цз. 27: 8а: 1], а в «Чжэнь гао» — ни разу.

⁶⁵ УШБЯ, цз. 27: 1b: 4: 乘雲駕龍・遊宴玉宮.

⁶⁶ УШБЯ, цз. 74: 1b: 7: 乘虛駕空・出入帝宮.

⁶⁷ УШБЯ, цз. 43: 15а: 3: 駕景乘雲・飛行玉清.

В пустоту воссев, как в колесницу, и небытие в упряжку снарядив,
я устремляюсь в полете к [небесам] чистым, вышним⁶⁸.

Колесница, запряженная драконом, созданная из рассветной дымки или из пустоты, предназначена для путешествия к небожителям. Обратим внимание, что эта цель, подразумеваемая понятием *цзя 駕* или даже явно раскрываемая контекстом соответствующих фрагментов, созвучна и многим поэтическим памятникам китайской культуры, которой хорошо знакома тема *ю сянь* 'путешествие к небожителям' (или путешествие к *сяням*-небожителям), широко представленная в творчестве многих великих поэтов Китая, о чем обстоятельно писала М. Е. Кравцова [Кравцова, 1984; 2001, с. 104—122].



Заключительная стадия даосского солярного ритуала

Таким образом, даосский текст, используя слово *цзя 駕*, указывает на торжественный выезд, который должен завершиться где-то на небесах, в райских дворцах высших небожителей, и подразумевает богато украшенную волшебную колесницу, которую движет нечто чудесное, необычное — дракон или даже сама «пустота-отсутствие».

Помимо указания на «рассвет» или «рассветную дымку», с помощью которой даос поднимается в чудесные вышние дворцы небожителей, выражение *цзя чэнь* включает и еще один намек. Этот сопутствующий смысл выражает как грамматическая структура данной фразы, так и семантическое поле корнеслога *чэнь* 晨. Понятие *чэнь* в китайском языке может не только обозначать рассвет, но также выражать идею «небесности» и указывать на небеса вообще, на то пространство, в котором поднимается солнце и где разворачивается сце-

⁶⁸ УШБЯ, цз. 93:13a: 3: 乘空駕虛。飛行上清。

на под названием «утро». В даосских сочинениях рассматриваемого периода мы постоянно встречаем сочетания со словом *чэнь*, используемые для обозначения места действия. Например, характерное для таких памятников сочетание *чэнь дэн* 晨燈 'рассветный светильник' — подразумевает высшие небесные сферы: «Что касается Девяти небес, то они [также] зовутся Рассветным светильником» [ЮЦЦЦ, цз. 9: 13b: 2]⁶⁹.

Раннее шанцинское сочинение «Юй пэй цзинь дан» называет Рассветными светильниками янские души (*хунь*) Девяти небес, причем это имя они получают лишь находясь на самых высших небесах («на вершине Девяти небес»). В других же случаях — на земле, например, пребывая, — они зовутся Нефритовыми подвесками (*юй пэй* 玉珮) [ЮПЦД, с. 4a: 7]⁷⁰. Небесная топология включает и башню Рассветного светильника [УШБЯ, цз. 22: 2b: 6]⁷¹, и небесную управу высших небожителей — канцелярию Рассветного светильника: «И тогда ты сможешь, пустоту колесницей сделав своею, воспарить и в путь отправиться, и, ввысь поднявшись, взойдешь в канцелярию Рассветного светильника» [ЮЦЦЦ, цз. 41: 21a: 9]⁷².

Близкие значения скрываются и за другим выражением из даосских сочинений — *гао чэнь* 'Высокий рассвет'. Это сочетание тоже указывает на небесную управу (*гао чэнь фу* 高晨府) [УШБЯ, цз. 28: 10b: 5], правда, письменные памятники рассматриваемого периода соотносят ее с одним конкретным божеством, часто упоминаемым в шанцинских сочинениях, — Цин-туном, Отроком-в-Зеленом. Одно из прозвищ Цин-туна — наставник Высокого рассвета (*гао чэнь ши* 高晨師) [УШБЯ, цз. 32: 10b: 2, цз. 41: 11b: 5; СЦМК, цз. 3: 14b: 3], что, как нам думается, связано с названием его небесного присутственного места.

Еще большая степень частотности в рассматриваемых памятниках характеризует выражения *цзы чэнь* 紫晨 'Пурпурный рассвет' и *сюань чэнь* 玄晨 'сокровенный рассвет'. Оба выражения имеют целый спектр значений и различные сопутствующие корреляции, анализ которых уведет нас слишком далеко в сторону от темы разговора. Отметим лишь, что и Пурпурный рассвет, и Сокровенный рассвет в равной степени соотносятся с райскими местами даосов, находящимися в тех же высших сферах, что и дворец Высшей чистоты, где пребывают шанцинские Совершенные. На все эти значения недвусмысленно указывают даосские источники:

«Он ввысь возносится на [небеса] Пурпурного рассвета и в странствие отправляется на пир-радость во [дворец] Чистоты нефритовой» [УШБЯ, цз. 97: 16a: 8]⁷³;

«Сделай же так, чтобы стал я летающим *сянем* и, ввысь поднявшись, вознесся на [небеса] Пурпурного рассвета» [ЮЦЦЦ, цз. 25: 18b: 8]⁷⁴;

«И [тогда] ты сможешь вместе с божествами из Трех дворцов вознестись на [небеса] Сокровенного рассвета и в выси на аудиенцию явиться [во дворец] Высшей чистоты» [УШБЯ, цз. 49: 8b: 3]⁷⁵.

⁶⁹ ЮЦЦЦ, цз. 9: 13b: 2: 九天之名曰晨燈。

⁷⁰ ЮПЦД, с. 4a: 7: 玉珮。以九天魂精。九天之上名曰晨燈。

⁷¹ УШБЯ, цз. 22: 2b: 6: 晨燈臺。

⁷² ЮЦЦЦ, цз. 41: 21a: 9: 乘空飛行。上登晨燈之館。

⁷³ УШБЯ, цз. 97: 16a: 8: 上登紫晨。遊宴玉清。

⁷⁴ ЮЦЦЦ, цз. 25: 18b: 8: 使我飛仙。上登紫晨。

⁷⁵ УШБЯ, цз. 49: 8b: 3: 得與三宮之神俱登玄晨。上朝上清。



Формула-амулет для вызова драконов

Исходя из общего принципа гомоморфизма микро- и макрокосма, сочетания со словом *чэнь* 晨 в равной степени могут обозначать и высшие сферы антропологического космоса, т. е. небеса внутри человека, обычно локализуемые в области верхнего Киноварного поля или, другими словами, в центральной части головного мозга:

Что касается слова «покои», то это — не обычные покои. Здесь это слово указывает на покои духов-божеств Трех чистых [сфер]. Книга гласит: «Три чистые [сферы] — это дворцовые покои на [сферах] Великой чистоты, Высшей чистоты и Нефритовой чистоты». [Слово «покои»] указывает на дворец Цзы-вэй (Пурпурно-мельчайшего), дворец Цзы-ся (Пурпурного небосвода) и дворец Цзы-чэнь (Пурпурного рассвета). Эти Три дворца и есть Три Киноварных поля [ЮЦЦЦ, цз. 72: 26а: 6—8]⁷⁶.

Сочетание *ци чэнь* 'Семь рассветов' входит в имя женского астрального божества, живущего на одной из звезд Северного Ковша, — это Первозданная владычица [небес] Семи рассветов Великой безыскусности [ЮЦЦЦ, цз. 24: 2b: 4]⁷⁷, а также в название ее небесной обители (например в выражении: «На небесах Семи рассветов высится гора Трех драгоценностей» [УШБЯ, цз. 4: 7b: 1]⁷⁸).

Таким образом слово, *чэнь* 晨 'рассвет, утро' устойчиво соотносится с обозначениями особых

райских мест на небесах, где живут высшие божества. Путешествие на эти небеса является предметом чаяний даосов, о чем недвусмысленно свидетельствуют молитвы-призывания, с которыми они обращаются к божествам во время выполнения методов высшего Дао-Пути.

Грамматическая структура фразы из рассматриваемого стихотворного фрагмента допускает восприятие слова *чэнь* 晨 не только как дополнения со значением «средство передвижения», но и как дополнения со значением места (обстоятельство места). Строго говоря, глагол *цзя* 駕 в конструкции с дополнением места в даосском тексте рассматриваемого периода используется крайне редко, а если используется, то дополнение обычно оформляется предлогом *юй* 於. Тем не менее поэтический текст, а именно такую форму имеет анализируемая молитва из «Цы и цзина», допускает пропуск служебных слов, а потому, по нашему мнению, в грамматической структуре выражения *цзя чэнь* дополнение *чэнь*, особенно с учетом значений этого слова в даосских памятниках, содержит косвенное указание на конечный пункт движения.

⁷⁶ ЮЦЦЦ, цз. 72: 26а: 6—8: 夫室者。非凡室也。謂三清神室也。經云。三清者。太清上清玉清之宮室也。謂紫微宮紫靈宮紫宸宮。三宮者。三丹田也。

⁷⁷ ЮЦЦЦ, цз. 24: 2b: 4: 神曰太素七晨元君。

⁷⁸ УШБЯ, цз. 4: 7b: 1: 七晨天中有三寶山。

Все это, как думается, позволяет заключить, что «рассвет», упомянутый в нашем фрагменте вместе с глаголом *цзя* 駕 'управлять', 'погонять', сохраняя основное значение косвенного дополнения, указывающего на средство передвижения, в то же время содержит намек и на цель странствия, ради которого снаряжают такую чудесную колесницу, и на особые ее свойства — она возносит даоса в небеса, дает доступ в потаенные райские места, она уносит даоса на встречу с высшими божествами мироздания.

Кроме того, лексический состав фразы *бай жи цзя чэнь* ('белым днем объезжать Рассвет небесный') в контексте даосского текста III—VI вв. указывает и на цель выезда, который, как мы указали выше, маркирует очень важную веху в совершенствовании на стезе Дао. Даосские сочинения, описывая природу *сяня* и его становление в качестве такового, в подробностях разъясняют этапы превращения обычного человека в чудесного небожителя. Систему представлений такого рода мы называем даосской концепцией *сяня*. Эта концепция или в целом, или хотя бы в отдельных своих частях представлена практически во всех сочинениях из Шанцинского книжного собрания, а потому может быть реконструирована с очень высокой степенью достоверности.

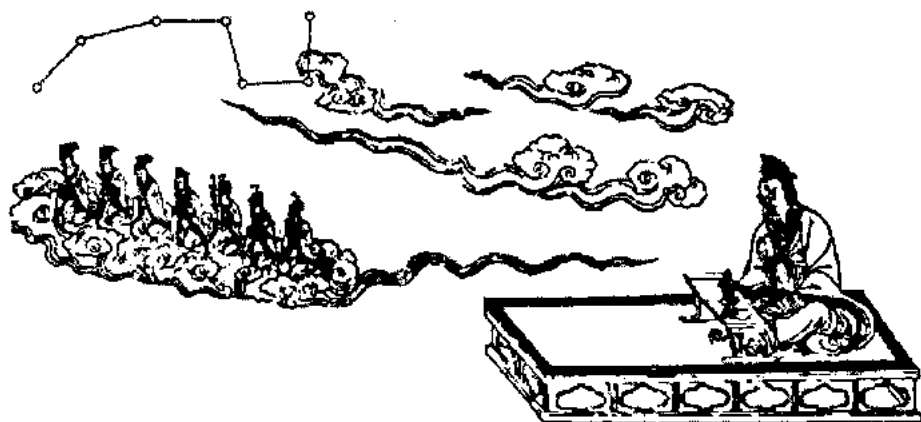
В самом общем виде можно сказать, что превращение в *сяня*, как это показывают шанцинские сочинения, есть целый ряд формальных процедур. Прежде всего человек должен пройти через годы упорного труда по совершенствованию своего тела и духа. Лишь после того как такое совершенство достигнуто, а также подтверждено соответствие претендента тем критериям, которым должен отвечать будущий *сянь*, на небесах готовится указ о даровании *имярек* ранга *сяня*. Указ этот исходит от высших небесных божеств — или от Владыки-повелителя (*Ди-цзюнь*), который является, похоже, высшим божеством в шанцинском учении, или же от его ближайшего помощника — Великого Единственного (*Тай-и*).

После издания такого указа уже другие небожители из канцелярии высшего небесного правителя приступают к его исполнению, для чего снаряжается особый, подобающий торжественности случая выезд. Его цель — известить избранного о принятом на небесах решении. Такой выезд как раз и предполагает снаряжение облачной колесницы, запряженной драконами либо «сущест-



Даос созерцает божеств верхнего
Киноварного поля

вами того же рода» (*тун лэй*). Этот чудесный, поистине сказочный экипаж сопровождают, во-первых, посланники Небесного императора — кто-то из высших Совершенных, во-вторых — торжественный эскорт, включающий, как правило, большое количество нефритовых дев и отроков, а также тысячи всадников из небесного воинства. Именно так изображают этот выезд шанцинские книги-основы, многие фрагменты которых украшают описания этой формальной процедуры, обычной, судя по регулярности ее появления в даосских сочинениях рассматриваемого периода, для небесной административной иерархии. И именно таким, только в еще более просторном виде, представлено описание этого выезда в жизнеописании Вэй Хуа-цунь — полулегендарной наставницы школы Шанцин [ТПГЦ, цз. 58, с. 358].



Даос в сопровождении божеств восходит на Северный Ковш

Прибытие такого посольства в уединенное жилище даосского последователя всегда и однозначно подразумевает, что ему высочайшим указом дарован ранг *сяня*. Получив это уведомление, даос садится в облачную колесницу и, сопровождаемый торжественной эскортом, отправляется на небеса, на аудиенцию во дворец Небесного императора, где ему и вручают соответствующий указ, предполагающий, кстати, и конкретное «место службы» — либо в одном из многочисленных дворцов в вышних сферах мироздания, либо в одной из чудесных управ небожителей на земле — начиная от Куньлуня и заканчивая Пятью пиками и «славными» горами (*мин шань*).

Эту концепцию *сяня*, представленную как в сочинениях из Шанцинского книжного собрания, так и в других синхронных даосских письменных памятниках, отражает и устойчивый набор лексических единиц. Корреляционный ряд терминов данной концепции включает и понятие *цзя* — ‘управлять [чудесной колесницей]’, ‘погонять [запряженных драконов]’ — и терминологически точно соотносится с выражением *цзя чэнь* 駕晨.

Таким образом, рассмотренная фраза из даосской молитвы указывает не только на чудесное путешествие даоса на небеса на волшебной колеснице, но и подспудно предполагает, что в данном случае речь идет о важнейшем моменте в его исканиях на Дао-Пути — о его вхождении в иерархию *сяней*, о его первой аудиенции у Небесного императора и получении должности и места в систе-

ме небесной бюрократии. Соответственно, этот момент предполагает длительное совершенствование в методах высшего Дао-Пути. Известно, например, что сама Вэй Хуа-цунь перед таким «путешествием» предавалась рецитации «Книги Желтого дворика» на протяжении 16 лет [ТПГЦ, цз. 58, с. 358]. Кроме того, описание этого выезда предполагает, что перечисленные где-то ранее в тексте упражнения как раз и есть высшие Дао-методы, совершенствование в которых и позволяет стать *сянем*.

В заключение заметим, что рассматриваемая фраза из «Цы и цзина» — «белым днем объезжать Рассвет» — еще раз намекает на то, что авторы данного сочинения считали изложенные в нем методы высшим Дао-Путем, ведущим в небесную иерархию и обеспечивающим получение ранга *сяня*.

Выражение «выбеливать-вычищать». — Весьма выразительным является и глагол *лянь* 練, который мы дважды встречаем в анализируемом фрагменте. В первом случае мы находим его в выражении *хуа лянь* 化練 'преображать и выбеливать-вычищать', второй раз — в сочетании *лянь цзин* 練景 'выбеливать-вычищать Лучезарных [божеств]'.⁷⁹

Прежде всего отметим, что значение слова *лянь* 練 в даосских письменных памятниках периода Шести династий весьма четко соотносится, по нашему мнению, с его этимологическим значением. Слово *лянь* первоначально указывало на действия, которые производят над шелком-сырцом, т. е. на стадии процесса его вываривания и отбеливания, а в номинативной функции как раз и обозначало 'отбелённый шелк'. Этимологическое значение слова *лянь* очень рано вызвало появление и закрепление за ним ряда производных значений, связанных с идеей улучшения, облагораживания, приведения в надлежащий, достойный вид — 'обучать', 'закалять', 'совершенствовать' [БКРС, т. 3, с. 772].

Даосский текст, похоже, использует это слово в значении, близком этимологическому, на это имеются прямые указания в письменных источниках. Например, мы встречаем использование этого слова вместе с понятием «шелк» — *лянь су* 練素 'отбелённый шёлк' [ЮЦЦЦ, цз. 16: 10а: 2; «Хуан тин цзин»: ЮЦЦЦ, цз. 11: 54а: 9], с выражениями, близкими к описанию процесса отбеливания шелка в воде — *гуань* 灌 'орошать', 'смачивать' (*гуань лянь у син* 灌練五形 'смачивать и выбеливать, вычищать Пять [внутренних органов] тела [моего]' [ЮЦЦЦ, цз. 23: 17а: 9]), а также в контекстах, соответствующих различным стадиям технологии отбеливания шелка-сырца или косвенно соотносящихся с ними, — «солнечные лучи выбеливают-вычищают духов-божеств» [ЮЦЦЦ, цз. 44: 3b: 1]⁷⁹, «отбеливать духов-божеств так, чтобы они стали чистыми-пречистыми (букв.: „[до степени] отсутствия самой чистоты“, — С. Ф.)» [ЮЦЦЦ, цз. 74: 21а: 5]⁸⁰, «сделай же так, чтобы духи-божества из тела [твоего] омыты были и вычищены» [УШБЯ, цз. 49: 14а: 6]⁸¹.

Таким образом, глагол *лянь* 練 в даосском тексте III—VI вв. выражает идею очищения, близкую к этимологическому ядру его семантического поля. Метафоричность его использования в даосских памятниках лежит, однако, в иной плоскости, прежде всего — в указании на специфический объект, который должен пройти такое очищение, или «отбеливание». Этот объект в рас-

⁷⁹ ЮЦЦЦ, цз. 44: 3b: 1: 景光練神。

⁸⁰ ЮЦЦЦ, цз. 74: 21а: 5: 練神清虛。

⁸¹ УШБЯ, цз. 49: 14а: 6: 使身神澡練。



Даос созерцает Среднего Единственного

литвой, в которой, в частности, встречаем и выражение: «...Он души янские [мои] оmyвает, вычищает в Восточном колодце (дун цзин 東井)» [УШБЯ, цз. 88: 12b: 3]⁸². Другое даосское сочинение конкретизирует последовательность и время этого действия: «По вечерам очищают, выбеливают семь душ [своих] иньских (но), по утрам в гармонию сводят три души свои янские (хунь)» [ЮЦЦЦ, цз. 45: 14a: 9]⁸⁴.

В свою очередь, уже очищенные, доведенные до идеального совершенства души — и янские хунь, и иньские но — наделены способностью «выбеливать, вычищать» самого человека и его физическое тело: «Янские души хунь и иньские души но выбеливают, вычищают тело мое» [УШБЯ, цз. 76: 11a: 4]⁸⁵. Даосские сочинения указывают, что очищать следует не только души, но и важнейшие внутренние органы: «...выбеливай, вычищай Пять амбаров (т. е. пять внутренних органов. — С. Ф.) в Нефритовом пруду» [УШБЯ, цз. 88: 13b: 10]⁸⁶.

смаатриваемых сочинениях регулярно соотносится с «внутренним пространством» человека, т. е. с антропологическим космосом.

Кроме того, слово *лянь* 練 в даосских письменных памятниках III—IV вв. содержит указание и на идею чудесных метаморфоз и благодатного преобразования, ведущего к обретению необычных качеств или свойств. В антропологическом космосе через «очищение» проходят прежде всего души хунь, имеющие янскую природу, а процессом «отбеливания» руководят либо главнейшие «внутренние» божества, либо небесные божества, вдруг явившиеся внутрь человека, либо же сам даос в ходе выполнения специальных упражнений медитативного характера: «...Этот дух-божество по второму имени зовется Юань-цзин. Он очищает, выбеливает янские души хунь, к рукам крепко прибирает иньские души но и [делает так, чтобы] сердце открылось для Шэнь-минов — духов-божеств Чудесных и светоносных» [УШБЯ, цз. 76: 12a: 7]⁸². В одном из шандинских упражнений, посвященных методам питания лунной эссенцией, даос должен обратиться к лунному божеству с мо-

⁸² УШБЯ, цз. 76: 12a: 7: 字曰元精。練魂拘魄。心開神明。

⁸³ УШБЯ, цз. 88: 12b: 3: 練魂東井。

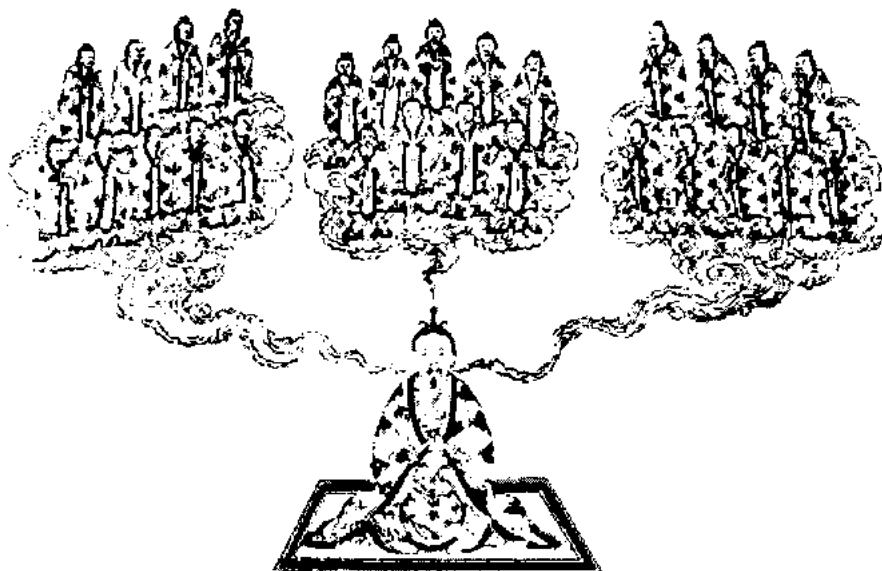
⁸⁴ ЮЦЦЦ, цз. 45: 14a: 9: 夕練七魄。朝和三魂。

⁸⁵ УШБЯ, цз. 76: 11a: 4: 魂魄練形。

⁸⁶ УШБЯ, цз. 88: 13b: 10: 練五府於玉池。

Способность к очищению своего «внутреннего ландшафта» обретает тот, кто достиг совершенства в «созерцании» божеств в своем теле: «Тот, кто духов-божеств [своих строго] блюдет, сможет выбелить, чистыми сделать кости, плоть и тело и стать Совершенным» [ЮЦЦЦ, цз. 10: 3а: 4]⁸⁷.

Кроме того, даосы очищают, выбеливают своих «внутренних» духов-божеств — *лянь шэнь* 練神 [ЮЦЦЦ, цз. 69: 7а: 9]. Учение Желтого дворика указывает — для того, чтобы стать *сянем*, необходимо, в частности, «очистить, выбелить себя самого» (*лянь шэнь* 練身) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 43b: 3]. Такое очищение может сделать как непосредственно сам даосский подвижник, так и его «внутренние» духи-божества.



Даос созерцает три Девятирицы — божеств-охранителей антропологического космоса

Функцией очищения от скверны наделены не только божества из небесной райской выси, но и управители мрачного подземного мира у Истока рек (*хэ юань* 河源), где пребывают души умерших. Эта подземная темница-судилище, также находящаяся под контролем небесных божеств, в ранних шанцинских письменных памятниках называется областью Тай-инь 太陰 (область Великого мрака или Великой *инь*). Например, даос, преступивший правила обращения с потаенными книгами, дарованными небожителями, для искупления своей вины должен был «спуститься» в область Великой *инь*, где и происходило его очищение⁸⁸. Вот почему в сочинениях из раннего Шанцинского книжного со-

⁸⁷ ЮЦЦЦ, цз. 10: 3а: 4: 守神者能練骨肉形爲真人。

⁸⁸ Данный аспект даосской ритуальной практики системно демонстрирует собрание уставных правил для последователей учения Шанцин, известное под названием «Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科). Этот письменный памятник появляется, по нашему мнению, позже ранних шанцинских сочинений — примерно в V в. Тем не менее основной корпус «Цзю чжэнь мин кэ» составляют выдержки из шанцинских сочинений, бытовавших уже во второй половине

брания мы регулярно встречаем указания и на такое очищение: «Великая *инь* выбеливает, очищает меня самого и тело моё» [ЮЦЦЦ, цз. 74: 13а: 5]; «Совершенные выбеливают, вычищают сами себя в Великой *инь*» [УШБЯ, цз. 87: 11а: 2]⁸⁹.

Комментарий к «Хуан тин цзину» говорит об очищении применительно к жидкостным секретам организма — «очищать соки [организма]» (*лянъ е* 練液) [ЮЦЦЦ, цз. 11: 50b: 10], причем контекст фразы не дает оснований сомневаться, что слово «соки» обозначает именно жидкостные секреты организма («проглотить сок-слюну девять раз») [ЮЦЦЦ, цз. 11: 51а: 9], «жидкость-сок, что во рту собирается, зовется нефритовым соком» [ЮЦЦЦ, цз. 11:14b: 7]⁹⁰.

Идея метаморфоз, заключенная в концепция такого очищения, выражена и контекстом соответствующих фрагментов, и фразовым окружением — глагол *лянъ* 練 часто используется в бинарной конструкции с глаголами *хуа* 化 'преобразовать [в положительную сторону]' и *бянь* 變 'изменять, [превращая]' — *лянъ хуа* 練化 'очищая, преобразовать' [УШБЯ, цз. 87: 5а: 2; цз. 88: 13b: 9], *бянь лянъ* 變練 'изменяя, очищать' [ЧГ, цз. 12: 2b: 8], *бянь-хуа лянъ* 變化練 'преображая и превращая, очистить...' [ЮЦЦЦ, цз. 80: 5а: 8]⁹¹.

Кроме того, семантические коннотации глагола *лянъ* в даосском тексте предполагают и достижение определенного результата. Этот результат может быть выражен по-разному, но он всегда желанен и всегда дарует человеку какие-то особые качества, отличающие его от простых смертных. Например, одно из практических упражнений, связанное с солярной и лунарной символикой, в качестве результата обещает, что Пять внутренних органов подвижника обязательно наполнятся небесным духом *лин* 靈: «Солнце и Луна яркий свет испускают, он орошает меня самого и тело мое. Чудесная влага все внутри меня омывает, а ароматный напиток горячий [всю] *иньскую* влагу (*цзин*) мою очищает... И в Пять хранилищ [своих] я созываю души Небес» [УШБЯ, цз. 52: 1b: 9—2а: 1]⁹².

Некоторые даосские источники в контексте идеи «очищения» используют перинатальную символику (*тай* 胎, букв.: 'эмбрион', 'плод'; наш вариант — «Еще-не-рожденный-младенец») и обещают даосу возвращение к тому здоровому и цветущему состоянию, образом которого является ребенок, уже живущий, но еще не знающий «мира пыли и грязи»: «Очисти Еще-не-рожденного-младенца и обернешься в дитя малое» [УШБЯ, цз. 29: 9а: 5]⁹³; «Выбели же меня, вычисти и вновь верни в младенчество несмышленное» [ЮЦЦЦ, цз. 42: 29b: 8]⁹⁴.

IV в. Это раннее собрание уставных правил шаншинского даосизма сохранилось до нашего времени в составе «Су лин цзина» [СЛЦ, 44а: 2—65b: 2]. В «Дао цзане» имеется и отдельное сочинение с таким названием [ЯГ 1398; СТ 1409; ДЦ 1052], однако оно носит вторичный по отношению к «Су лин цзину» характер.

⁸⁹ УШБЯ, цз. 87: 11а: 2: 真人練身於太陰。

⁹⁰ ЮЦЦЦ, цз. 11:14b: 7: 口中津液爲玉液。

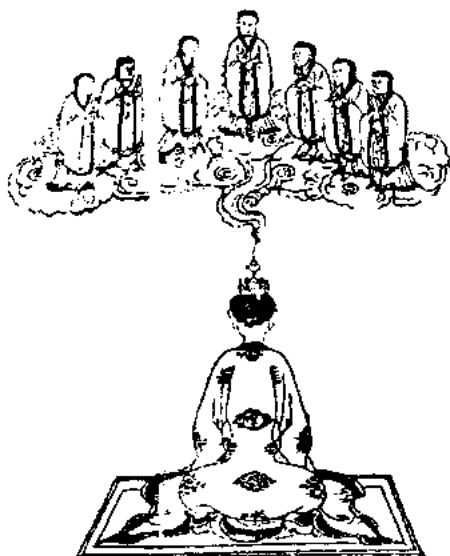
⁹¹ ЮЦЦЦ, цз. 80: 5а: 8: Преображая и превращая, очистить всех духов-божеств своих 變化練萬神。

⁹² УШБЯ, цз. 52: 1b: 9—2а: 1: 日月吐輝。灌我身形。神津內盟。香湯練精...。五臟納靈。

⁹³ УШБЯ, цз. 29: 9а: 5: 練胎反嬰孩。

⁹⁴ ЮЦЦЦ, цз. 42: 29b: 8: 練我返嬰蒙。

Все эти смысловые коннотации корнеслога *лянь* 練 реализует и рассматриваемый поэтический фрагмент из «Цы и цзина». Используемое два раза, причем в различном синтаксическом окружении (и грамматическом значении), оно в обоих случаях указывает на то, что действие происходит в одухотворенном пространстве культуры его собственного тела, которое он обзирает своим внутренним взором. Главные «внутренние» божества очищают это пространство, «выбеливают» лучезарных божеств, населяющих антропологический космос («Выбеливайте, вычищайте Лучезарностей...», *лянь цзин* 練景), а результат этого чудесного «очищения — превращения» (*хуа лянь*) зафиксирован на лексическом уровне — «они выбеливают, вычищают и в сяня небесного [меня] превращают» (*хуа лянь тянь сянь* 化練天仙).



Даос созерцает семь божеств печени

Троица, Пятерица, Семерица и Девятерица. — Завершая анализ стихотворного фрагмента из «Книги-основы Женских Единственных», рассмотрим выражение из последней фразы — «сань у ци цзю» 三七九 (букв.: 'три, пять, семь, девять'), которое мы перевели как 'Троица, Пятерица, Семерица, Девятерица'. Анализ этого выражения позволяет не только глубже понять процитированный фрагмент из «Цы и цзина», но и проливает свет на некоторые малоизвестные аспекты даосского религиозного учения.

Как уже было отмечено выше, даосские письменные памятники свидетельствуют, что с эпохи Тан (VII—X вв.) облик даосской религиозной традиции заметно меняется — теоретические концепции соединяются с нумерологическими спекуляциями, характерными для классической ицзинистики, что было чуждо ведущим школам даосизма предшествующего исторического периода. Меняются и практические методы — с эпохи Тан в исканиях последователей даосизма многоликий мир образов антропологического космоса уходит на второй план, а первостепенную роль начинают играть дыхательные упражнения, в которых главным объектом визуализации становится дыхание-ци в его безличной ипостаси. Именно в это время выражение «сань у ци цзю» прочно связывается с дыхательными упражнениями и нумерологическими теориями.

Такое его значение зафиксировано, например, в «Трактате о квинтэссенции смысла в [методах] питания дыханием-ци» (Фу ци цзин и лунь 服氣精義論) [ЮЦЦЦ, цз. 57]. Это сочинение пользовалось безусловным авторитетом среди даосов, поскольку вышло из-под кисти одного из самых видных деятелей даосизма эпохи Тан — Сыма Чэн-чжэня 司馬承禎 (647—735). В трактате Сыма Чэн-чжэня выражение «сань у ци цзю» является названием дыхательного упражнения (ци фа 氣法) [ЮЦЦЦ, цз. 57:13а: 5], а все упомянутые в нем числа — тройка, пятерка, семерка, девятка — указывают на последовательность циклов вдох-выдох.

Метод питания дыханием-*ци* [по алгоритму] три, пять, семь, девять. Медленно-медленно втягивать носом дыхание-*ци* и вводить его внутрь [себя] трижды, а смертоносущее дыхание-*ци* выпускать через рот. [Делают это упражнение] с долгой-долгой задержкой [дыхания] точно три раза. После этого [жизненнессущее] *ци* втягивают пять раз, а через рот выдыхают смертоносущее *ци*. [Делают это упражнение] с долгой-долгой задержкой точно пять раз. После [жизненнессущее] *ци* втягивают [через нос] семь раз, а через рот выпускают смертоносущее *ци*. [Делают это упражнение] с долгой-долгой задержкой точно семь раз. После этого [жизненнессущее] *ци* втягивают [носом] девять раз, а через рот выпускают смертоносущее *ци*. [Делают это упражнение] с долгой-долгой задержкой [дыхания] точно девять раз [ЮЦЦЦ, цз. 57: 13а: 5—9]⁹⁵.

Такое же понимание выражения «сань у ци цзю» фиксируют и другие поздние сочинения из энциклопедии «Юнь цзи ци цян», составленной в начале XI в. Примером может служить работа диетологического характера, разъясняющая особенности приема пищи даосами, занимающимися самосовершенствованием. Текст гласит, что после выполнения дыхательных упражнений следует избегать грубой пищи и острых приправ, но можно принимать «мягкие продукты» (*сы жуань у* 食軟物), однако и в этом случае, рекомендует автор, следует «каждый раз перед едой проглатывать *ци* [по методу] три — пять»⁹⁶ [ЮЦЦЦ, цз. 60: 23а: 1], что явно соотносится с тем алгоритмом, о котором говорил Сыма Чэн-чжэнь.

В другом сочинении из «Юнь цзи ци цян» — «Искусство питания Изначальным *ци*, [по традиции] Совершенного Иня» (*Инь чжэнь-жэнь фу юань ци шу* 尹真人服元氣術) — также встречаем указание на «дыхательное» значение выражения «сань у ци цзю». В этой работе излагаются соображения, призванные доказать пользу «питания Изначальным дыханием-*ци*», и даются рекомендации по освоению данного метода. Указывая, в частности, что питание Изначальным *ци* «создает чудесные врата, от смерти отвращающие» (*вэй бу сы чжи мяо мэнь* 為不死之妙門), автор сочинения далее замечает, что «начало [этого метода] лежит в [комплексе] три—пять, а [его] завершенность — в [комплексе] семь—девять» [ЮЦЦЦ, цз. 58: 9б: 3]⁹⁷. Контекст не оставляет сомнения в том, что и здесь речь идет именно о дыхательных упражнениях по алгоритму три—пять, семь—девять, зафиксированному Сыма Чэн-чжэнем.

Обстоятельные рекомендации по использованию последовательности «три, пять, семь, девять» дает и сочинение из «Юнь цзи ци цян», посвященное эмбриональному дыханию и называемое «Тай си коу цзю» 胎息口訣. В одном из фрагментов памятника автор разъясняет, явно опираясь на интерпретацию Сыма Чэн-чжэня, что выдыхать (букв.: «выплевывать», *ту* 吐) и вдыхать (букв.: «впускать», *на* 納) в себя дыхание-*ци* следует по правилу «три да пять» [ЮЦЦЦ, цз. 58: 14а: 5]⁹⁸.

Апогеем в таком осмыслении концепции «сань у ци цзю» стало сочинение ученого эпохи Мин (XIV—XVII) Мэй Чжо 梅鷟 «Изучение первооснов, по

⁹⁵ ЮЦЦЦ, цз. 57: 13а: 5—9: 服三五七九氣法。徐徐以鼻微引氣。內之三。以口吐死氣。久久便三氣。次後引五氣。以口一吐死氣。久久便五氣。次引七氣。以口一吐死氣。久久便七氣。次引九氣。以口一吐死氣。久久便九氣。

⁹⁶ ЮЦЦЦ, цз. 60: 23а: 1: 每食先三五咽氣。

⁹⁷ ЮЦЦЦ, цз. 58: 9б: 3: 始乎三五。成乎七九。

⁹⁸ ЮЦЦЦ, цз. 58: 14а: 5: 吐納三五過。

древним [знакам] И-цзина» (*Гу и као юань* 古易考原) [ЯГ 1463, СТ 1474, ДЦ 1100], вошедшее в Даосский канон лишь в начале XVII в. В своих объяснениях Мэй Чжо очень точно повторяет терминологический тезаурус ицзинистики — ссылается, например, на Фу-си и дает нумерологическую интерпретацию древней «Схемы Реки» (*Хэ ту* 河圖). В истолкованиях концепции «три, пять, семь, девять» он использует сложные числовые построения, увязывающие каждую из перечисленных цифр с этапами космогенеза и ассоциативными рядами Пяти стихий (*у-син*), суть которых, однако, вполне можно свести к образно-числовой последовательности, сформулированной еще в «дыхательной» интерпретации Сыма Чэн-чжэня: «Единица сливается с Двойкой и образует Тройку. Двойка сливается с Тройкой и образует Пятерку. Тройка сливается с Четверкой и образует Семерку. Четверка сливается с Пятеркой и образует Девятку» [ЯГ 1463, цз. 2: 9а: 6—9]⁹⁹.

Все это указывает, что с эпохи Тан выражение «сань у ци цзю» в практическом плане воспринималось как дыхательный метод или алгоритм выполнения дыхательных упражнений, а в теоретическом — как нумерологическая концепция, коррелирующая с космогоническими интерпретациями в парадигме толкований «Книги Перемен» (*И цзин*). Эта оценка, похоже, сохраняет свое значение и для современных последователей даосизма. Она, однако, кардинально отличается от того смысла, который вкладывали в выражение «сань у ци цзю» последователи раннего учения Шанцин.

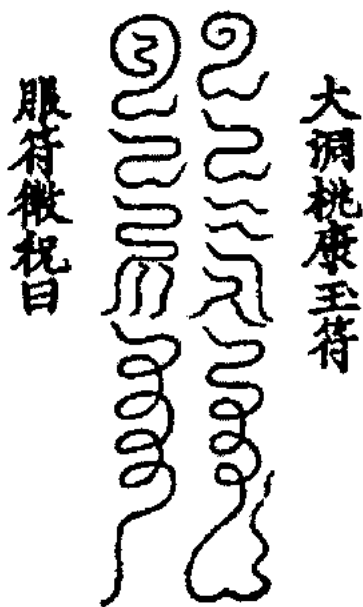
В ранних сочинениях из Шанцинского книжного собрания выражение «сань у ци цзю» указывает на сложную концепцию созерцательного ритуала, которая включает:

— представления о божествах антропологического космоса; все входящие в название этой концепции числительные используются, как правило, в номинативной функции и указывают на группы антропоморфных божеств, которых даосский подвижник должен был представить («обытийствовать») в собственном теле;

— идею полиморфизма и многомерности образов антропологического космоса; каждая из этих групп божеств имела несколько планов актуализации, которые сосуществовали одновременно и параллельно друг с другом;

— мотив превращения и циклических метаморфоз; все божества из этих групп претерпевают постоянные изменения;

— представления о «вратах смерти» (*сы мэнь* 死門) антропологического космоса, через которые в человека проникают губительные силы мироздания;



Формула-амулет Тао-кана

⁹⁹ ЯГ 1463, цз. 2: 9а: 6-9: 一與二合為三, 二與三合為五。三與四合為七。四與五合為九。

— практические методы, с помощью которых даос «запечатывал» (*фэн* 封) «врата смерти» в собственном теле, обеспечивая себе долгую жизнь.

Созерцательным упражнениям, основанным на концепции «сань у ци цзю», посвящено, например, авторитетное шанцинское сочинение «Тай дань инь шу» 太丹隱書 («Потаенная книга Великой киновари») [ЯГ 1319, СТ 1330, ДЦ 1030]¹⁰⁰. Первая фаза этого сложного комплекса называется «Троица и Пятерица в хаосе соединяются и в метаморфозах рождают Пять божеств» [ТДИШ, с. 25а: 2]¹⁰¹. Вторая носит название, отражающее даосское учение о сянх-небожителях в том виде, в каком оно бытовало среди членов шанцинского религиозного сообщества, — «Смешиваясь-перемешиваясь, сливаюсь с Великой чистотой и, преобразаясь, в Безымянное вхожу и равным Солнцу и Луне становлюсь; в руках держу семь звезд [Ковша], с Великим Единственным соединяюсь и самого себя скрываю в центре Владыки-повелителя» [ТДИШ, с. 26b: 4—6]¹⁰². Третья фаза называется «Направляю Троицу и Пятерицу, Семерицу и Девятерицу для того, чтобы они запечатали и строго следили за дверьми для всех духов-божеств [тела моего]» [ТДИШ, с. 26b: 10]¹⁰⁴.

«Тай дань инь шу» не только использует символы-образы, обозначаемые числами три, пять, семь и девять, но и раскрывает их содержание. Троица и Пятерица — это, с одной стороны, важнейшие категории китайской культуры, с даосизмом напрямую не связанные. Троица может указывать и на три струк-

¹⁰⁰ Текстологический анализ «Тай дань инь шу» представлен в: [Robinet, 1984, vol. 2, p. 151—161; ДЦТЯ, с. 1050—1051]. В сочинении излагаются методы визуального освоения «культурного пространства» собственного тела, считавшиеся в школе Шандин высшим Дао-Путем. Центральные персонажи этого письменного памятника — Великий Единственный (*Тай-и* 太一), Владыка-повелитель (*Ди-цзюнь* 帝君), Пять божеств, хранящие реестры жизни (*У-шэнь* 五神), Три девы Безыскусности (*Сань-су юань-цзюнь* 三素元君). Содержательное ядро памятника составляет даосское учение об эмбриональном развитии и методы, с помощью которых «фразыывают» (*цзе* 解) смертоносные «узлы» (*цзе* 結), сформировавшиеся в организме человека за десять лунных месяцев внутриутробной жизни. Анализ данных методов см. в: [Robinet, 1993, p. 139—143].

¹⁰¹ ТДИШ, с. 25а: 2: 三五混合。化生五神。 Полное описание этой части упражнения представлено в: [ТДИШ, с. 25а: 1—25b: 3].

¹⁰² ТДИШ, с. 26b: 4—6: 混合太清。化入無名。日月相望。手把七星。同形太一。隱身帝庭。 Полностью данная фаза упражнения представлена далее в источнике: [ТДИШ, с. 25b: 4—26b: 7]. В оригинале концовка переведенной фразы букв. значит: «...скрываю себя во дворике Императора» (*инь шэнь ди тин* 隱身帝庭). Предложенный нами перевод обусловлен рядом обстоятельств. Во-первых, «дворик» в даосских сочинениях III—VI вв. совершенно определенно соотносится с идеей управляющего центра. Когда же речь идет о божестве, то центром является не его жилище (дворец), а его тело — при визуализации высших небесных божеств последователи шанцинского учения обычно представляли себе, как проникает внутрь тела божества и пребывает в одном из его внутренних органов. Во-вторых, повелитель (*ди* 帝), о котором здесь идет речь, — это божество, полное имя которого Тянь-ди-цзюнь 天帝君 (Небесный владыка-повелитель), а краткое — Ди-цзюнь 帝君 (Владыка-повелитель), что «Тай дань инь шу» уточняет далее [ТДИШ, с. 26а: 3—26b: 5].

¹⁰³ В оригинале букв. сказано: «за створками врат» (*мэнь ху* 門戶). Отверстия организма, через которые тело человека соединяется с мирозданием, последователи учения Шандин представляли как двустворчатые врата.

¹⁰⁴ ТДИШ, с. 26b: 10: 鑿三五七九封制百神門戶。 Полное описание данной фазы см. в: [ТДИШ, с. 26b: 7—28а: 6].

турные части мироздания (Небо, Человека, Землю), и на три его важнейших субстратных элемента — духовную сущность *шэнь* 神, янское начало *ци* 氣, иньское начало *цзин* 精. Пятерица в самом общем значении, как отмечала И. Робине, соотносится с Пятью стихиями (*у син* 五行) [Robinet, 1993, p. 107].

Вместе с тем «Тай дань инь шу» постоянно подчеркивает и специфические даосские значения этих номинаций. Троица, например, регулярно отсылает или к Трем Киноварным полям, указывая на три управляющих центра организма человека, или к трем янским душам *хунь*. Такие указания характерны для общетеоретических рассуждений из «Тай дань инь шу». Когда же речь заходит об антропологическом космосе, то все перечисленные числовые образы обретают антропоморфный вид и указывают на божеств, которые постоянно пребывают на небесах, но при определенных условиях могут спускаться в тело человека и становиться охранителями его «внутреннего пространства».

В ранних сочинениях из Шанцинского книжного собрания при описании методов высшего совершенствования Троица обычно указывает на божеств Трех Киноварных полей (Трех Единственных) либо на трех правителей «дворца» Ни-вань из центральной части головного мозга (Трех Совершенных). Пятерица чаще всего указывает либо на пять высших небожителей — хранителей реестров жизни, которых шанцинские последователи также называли У-шэнь 五神 (букв.: «Пять божеств») [ТДИШ, с. 25а: 6]¹⁰⁵, либо на пять божеств пространственных направлений — У-лин 五靈 [ТДИШ, с. 25а: 7]¹⁰⁶. Тройная и пятеричная группы божеств связаны между собой и переходят друг в друга по закону хаотичных или асимметричных метаморфоз — Троица переходит в Пятерицу, а Пятерица — в Троицу. Например, Три янские души могут порождать Пять божеств реестров, а Пять божеств пространственных направлений легко превращаются в Трех Совершенных [ТДИШ, с. 25а: 6—7]. Закон асимметричных метаморфоз зафиксирован, например, в названии одного из шанцинских созерцательных упражнений — «Метод, посредством которого, смешиваясь-перемешиваясь, объединяются то в Троицу, то в Пятерицу» [ТДИШ, с. 25а: 7]¹⁰⁷.

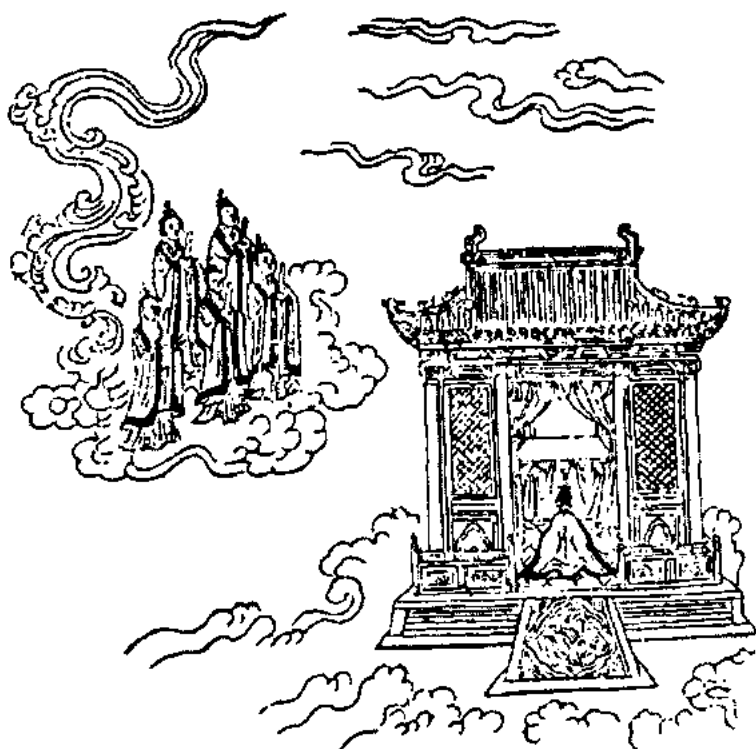
Семерица — это и семь иньских душ (*ци по* 七魄), и семь Совершенных (*ци чжэнь* 七真). Последнюю группу образуют семь небесных божеств, которые внутри антропологического космоса хранят в неприступности «врата смерти», не допуская проникновения внутрь человека губительных начал мироздания.

¹⁰⁵ У-шэнь 五神 — божества, хранящие реестры жизни. В эту группу входят: Тай-и, или Великий Единственный, У-ин-цзюнь (владыка Бесцветный), Бай-юань-цзюнь (Белый изначальный владыка), Сы-мин (Управитель судеб) и Тао-цзюнь 桃君 (божество зачатия и эмбрионального развития, также встречается под именами Тао-кан 桃康, Дао-кан 道康, Хай Дао-кан 孩道康). Упражнения по визуализации этих божеств, связанные с ритуалом записи собственного имени в реестры жизни, представлены в: [ТДИШ, с. 20а—25б; ЦИЦ, с. 42б—43а].

¹⁰⁶ У-лин 五靈 — устойчивое для шанцинских сочинений понятие, указывает на пять божеств, контролирующих основные пространственные направления — Восток, Запад, Юг, Север и Центр. С начала V в. в сочинениях традиции Линбао термин У-лин начинает замещаться понятием У-лао (Пять Старейших), которое постепенно вытесняет У-лин или, по меньшей мере, заставляет его звучать архаично — с эпохи Тан понятие У-лин редко используется для обозначения антропоморфных божеств и чаще указывает на мифологических животных, символизирующих основные пространственные направления.

¹⁰⁷ ТДИШ, с. 25а: 7: 混合三五之法。

Небесная ипостась Семерицы — божества семи звезд Северного Ковша (Бэй-доу 北斗), отмеряющие срок жизни человека [ЮЦЦЦ, цз. 49: 11b: 6]. Тем не менее, в раннем шандинском тексте Семерица — это прежде всего группа из семи божеств, называемая Ци-шэнь 七神 (букв.: 'семь божеств'), ей посвящена большая часть 35-й главки «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дуи чжэнь цзин* 大洞真經) [ДДЧЦ, цз. 6: 1a: 4—4a: 2]. Семь божеств появляются из жизнеутверждающего дыхания-ци, которое выходит из центра головного мозга даоса — «дворца» Ни-вань — и, проходя через макушку, оканчивается снаружи по отношению к нему. Сгущаясь и уплотняясь, эта дымка создает Семь божеств: «Чудесная облачная дымка... сгущается-собирается и Семь божеств образует» [ДДЧЦ, цз. 1: 14a: 4; цз. 3: 12a: 9; цз. 5: 24a: 4; цз. 6: 2b: 3—4]¹⁰⁸.



Даосу даруется сяньское имя

Спустившись в человека и заняв надлежащие места в его «внутреннем пространстве», Семь божеств хранят «корень изначальной судьбы» (*бэнь мин чжи гэн* 本命之根) даосского подвижника. Они же, похоже, отвечают и за организацию надлежащей охраны тридцати девяти главных «врат смерти» в организме человека, через которые, согласно шандинскому учению, в тело проникают губительные силы мироздания: «[Семь божеств], высочайшую милость являя, хранят мои тридцать девять врат, через которые смертоносное

¹⁰⁸ ДДЧЦ, цз. 1: 14a: 4; цз. 3: 12a: 9; цз. 5: 24a: 4; цз. 6: 2b: 3—4: 神雲... 結作七神。

дыхание-ци в меня [может] войти» [ДДЧЦ, цз. 6: 1а: 10]¹⁰⁹. Охраняя «врата смерти», они даруют даосу долгие годы жизни. Заметим, что охранительная функция присуща не только группам Пятерица и Семерица в целом, но и многим из этих небесных владык в отдельности: «Почтенный божествами Великий Единственный... во рту у него — Солнца луч, а в руках — свет Луны. И они ярким светом освещают смерти врата и к долгой жизни меня ведут, направляют» [ДДЧЦ, цз. 6: 1b: 3]¹¹⁰.

Семь божеств связаны с перинатальной символикой и концепцией «Еще-не-рожденного-младенца» (*тай* 胎, *бао тай* 胞胎). Именно они делают так, что «Еще-не-рожденный-младенец великой завязью завязывается» (*бао тай да цзе* 胞胎大結) и «все семь поколений предков [моих вновь] в Еще-не-рожденных-младенцев обращаются» (*ци цзу фань тай* 七祖反胎). Они же «делают так, что детское место мое (*бао* 胞, 'оболочка плода', 'еще не родившийся я'. — С. Ф.) нефритовым светом сияет, и [сяньский] плод [меня самого] сгущается, появляется...» [ДДЧЦ, цз. 6: 1а: 10—1b: 1]. При надлежащем выполнении данного упражнения Семь божеств, как считалось, освободят даоса от смертоносных узлов и губительных наростов, сформированных в период от зачатия до рождения.

Семерицу обычно составляют следующие небесные божества, являющиеся частотными персонажами ранних шанцинских сочинений субтрадиции Ван Бао — Вэй Хуа-цунь: Изначальный батюшка (*Юань-фу* 元父); Сокровенная матушка (*Сюань-му* 玄母); Великий Единственный (*Тай-и* 太一); владыка Девяти повелителей (*Цзю-ди-цзюнь* 九帝君); Великий повелитель (*Тай-ди* 太帝); Небесный повелитель (*Тянь-ди* 天帝); повелитель Небесных устоев (*Тянь-цзи-ди* 天紀帝) [ДДЧЦ, цз. 6: 1а: 6—9; цз. 6: 2b: 2—3].

Появление Семерицы в визуальном мире образов, который создавал силой своего воображения последователь шанцинского учения, напоминает сцену императорской аудиенции. В центре восседает Изначальный батюшка, облаченный в царские одеяния, а слева и справа от него располагаются по три божества, напоминающие и своими позами, и своими одеждами высших императорских сановников. Примечательно, что трон для Изначального батюшки служит лев.

Затем представляю себе, как дыхание-ци семицветное, цветок лотоса напоминающее, из центра моего дворца Ни-вань [наружу] выходит. Затем я через рот вдыхаю эту чудесную облачную дымку и слюну сглатываю семь раз. Делать это надобно так: каждый раз, помыслив одного [из Семи божеств], делают один глоток. Сначала представляю себе Изначального батюшку, затем — Сокровенную матушку, затем — Августейшего повелителя [Тай-и], затем — Почтенного Девяти повелителей [Цзю-ди-цзюня], затем — божественного (букв.: 'чистейший янский дух') Великого повелителя, затем — божественного Небесного повелителя Девяти застав, а затем уж — божественного повелителя Небесных устоев. Вот облачная дымка сгущается-собирается и в Семь божеств обращается. [Внутри меня] она накрывает все, что ниже сердца и выше пупка моего находится. Высший Сокровенный — батюшка Изначальный — в платье императорское облачен и тиара на нем парадная. На льве он сидит, словно коня, его оседлав. Другие шестеро — [тоже в парадных] платьях и головных уборах, стоят они [по обе

¹⁰⁹ ДДЧЦ, цз. 6: 1а: 10: 祐我死炁三十九門。

¹¹⁰ ДДЧЦ, цз. 6: 1b: 3: 太一尊神... 口銜日光。手執月明。照兆死戶。使兆長生。

стороны от Изначального батюшки]¹¹¹, ему услужить готовые [ДДЧЦ, цз. 6: 2a: 1—2b: 5]¹¹².

Визуальное восприятие Семерицы в «культурном пространстве» собственного тела было равнозначно обретению долгой жизни. Обратим внимание, что божества этой группы, как считалось, даруют не только индивидуальное спасение, но и спасение «предков в семи коленах», что, строго говоря, в период Шести династий являлось высшей сотериологической целью даосского последователя.

Девятерица — это прежде всего Девять небес (*цзю тянь* 九天), девять высших райских мест шаньинского даосизма и девять божеств с этих небес. В антропологическом космосе Девятерица — это девять иньских душ человека (*цзю по* 九魄)¹¹³, а также божества-охранители Девяти дворцов [ТДИШ, с. 23b: 6]¹¹⁴. Одна из наиболее стандартных актуализаций Девятерицы — Девять Совершенных (*цзю чжэнь* 九真) из «дворца» Ни-вань. Даос должен был «обытствовать» (*цунь* 存) их для того, чтобы они встали стражами у «врат смерти», локализуемых в области лица. Этой группе специально посвящена 11-я главка «Да дун чжэнь цзина» [ДДЧЦ, цз. 3: 6b: 1—8b: 8].

Затем представляю себе, как дыхание-ци зеленого цвета, выйдя [наружу] из [моего дворца] Ни-вань, [вновь] входит в меня, [дымкой густой голову окружая]¹¹⁵. После этого я вдыхаю ртом эту чудесную облачную дымку и девять раз слюну сглатываю. Облачная дымка завьется, сгустится и в Девять Совершенных

¹¹¹ Стоят по обе стороны от Изначального батюшки. — Фразу восстанавливаю по рисунку, который сопровождает данный фрагмент текста: [ДДЧЦ, цз. 6: 2a].

¹¹² ДДЧЦ, цз. 6: 2a: 1—2b: 5: 次思。七色蓮華之炁。從兆泥丸中入。兆乃口吸神雲。咽津七過。每念一名則咽一過。先念元父。次玄母。次帝皇。次九帝尊。次大帝精魂。次天帝九關魂。次天紀帝魂。結作七神。布心下臍上。上玄元父袞冕騎獅子。六人衣冠。侍立。

¹¹³ Считается, что китайская культура выделяет в человеке три янские души *хунь* (*сань хунь* 三魂) и семь иньских душ *по* (*ци по* 七魄). Заметим в этой связи, что данное утверждение является лишь одной из объяснительных моделей, которая отнюдь не всегда адекватно отражает реалии китайской культуры. В даосских сочинениях регулярно упоминаются как девять душ *по* 九魄 (о них говорит, например, фрагмент из «Да дун чжэнь цзина», сохранившийся в комментарии к «Книге Желтого дворника» [ЮЩЦ, цз. 11: 22a: 7]), так и девять душ *хунь* 九魂 (указание на них встречаем, например, в контексте характерной для школы Шаньин астральной символики [УШБЯ, цз. 88: 12a: 5]). Примечательно, что в указанных источниках противопоставление душ *хунь* и *по* полностью нивелировано, а коннотации с «разумным, духовным» (для *хунь*) и «животным, телесным» (для *по*) отсутствуют абсолютно. Более того, письменные памятники даосской религиозной традиции дают нам множество примеров, в которых понятия *хунь* 魂, *по* 魄 и даже *лин* 靈 используются как синонимы, легко взаимозаменяются и совершенно не содержат той смысловой коннотации, на которую обычно указывают в русскоязычных научных работах.

¹¹⁴ Понятие «Девять дворцов» в «Тай дань инь шу» никак не связано с концепцией Девяти дворцов головного мозга, о которой говорит «Су лин цзин».

¹¹⁵ Дыхание-ци, выйдя из [дворца] Ни-вань... [вновь] входит в меня... — В оригинале фигурирует более короткая фраза: «...выйдя из центра моего Ни-вань, входит в меня» (從兆泥丸中。入兆). Предложенный перевод восстановлен по рисунку [ДДЧЦ, цз. 3: 7a: 1—5].

обратится. Все они в зеленых парадных платьях и с тиарами на головах. И вот уже эта облачная дымка вниз [внутри моего тела] опускается и всего меня наполняет. Когда она до самых пят доходит, [тогда вновь] вверх поднимается и до краев наполняет мои Пять хранилищ (т. е. внутренние органы. — С. Ф.), а после, вверх поднимаясь, заполняет Цветочный полог (т. е. легкие. — С. Ф.). И в уши мои входит, и в ноздри, и в оба глаза. И тогда я глаза закрываю и зрачками вращаю, совершая ими двадцать семь круговращений. [Когда сделаю все это], тогда эти Девять Совершенных выходят из [дворца] Ни-вань, веером [над моей головой располагаясь]. Каждый из них зеленым ярким лучом подпоясан, который на десять тысяч *чжанов* виден. Все божества надо мной возвышаются на расстоянии пяти *чжанов*, и каждый из них выдыхает *ци* зеленого цвета. Дыхание это, от них исходящее, на листья лотоса походит. Оно вверх поднимается и густым-густым облаком становится, и вот оно уже кольцами завивается (*цзе* 結) и в Цветочный полог-балдахин зеленого цвета [надо мной] превращается¹¹⁶ [ДДЦЦ, из. 3: 7а: 6—7б: 1]¹¹⁷.

Метод «сань у ци цзю», как его разъясняет «Тай дань инь шу», предполагает, что даос должен представить в своем теле всех божеств, кратко обозначаемых числовыми образами-символами «три, пять, семь, девять». На первой стадии даос должен был визуализировать Ди-цзюня и Пятирицу — Тай-и, У-ина, Бай-юаня, Управителя судеб Сы-мина и Тао-цзюня (Тао-кана). В тексте «По-таенной книги Великой киноари» подробно разъясняется, в каком виде даосский подвижник должен представить этих божеств, а затем приводятся стихотворные молитвы, с которыми следует обратиться к каждому из этих божеств. Далее текст сочинения подчеркивает, что Пятирица может являть себя в небе-

¹¹⁶ Цветочный полог-балдахин (*хуа гай* 華蓋). — Это понятие, очень характерное для сочинений из Шандинского книжного собрания, обладает полиморфной семантикой, что демонстрирует и рассматриваемый фрагмент, где оно используется дважды. В первом случае выражение *хуа гай* указывает на легкие, что мы передали как Цветочный полог. Во втором случае оно обозначает, как видно из рисунка к данному фрагменту, полог-балдахин, устанавливаемый над императорским экипажем. В даосских письменных памятниках выражение *хуа гай* может иметь и другие значения. Например, в некоторых контекстах оно указывает на брови, такое значение *хуа гай* также восходит к «Книге Желтого дворика» («Брови зовутся Цветочным пологом, который Сияющие жемчужины укрывает» 眉號華蓋覆明珠 [ЮЦЦЦ, из. 11: 19б: 7]). Иногда семантическое поле этого выражения расширяется, в таком случае оно обозначает всю верхнюю часть черепной коробки. Очень часто выражение *хуа гай* указывает на те внутренние органы или их части, которые выполняют функцию «покрова» или «накидки». В таких контекстах *хуа гай* может обозначать легкие или даже мембрану сердца. Все эти значения связаны между собой, поскольку данное выражение, используемое в описаниях антропологического космоса, всегда обозначает ту защищенную область организма, в которой даос собирает своих «внутренних» духов-божеств. Есть у этого выражения и ярко выраженная астральная символика, но она реализуется в иных контекстах. Появление цветочного полога-балдахина над головой даоса (вариант — «полога-балдахина, созданного из облаков», *юнь хуа гай* 雲華蓋; «полога-балдахина из перьев», *юй хуа гай* 羽華蓋) свидетельствуют о том, что даосский подвижник стал *сянем* высшего ранга и удостоился императорских почестей.

¹¹⁷ ДДЦЦ, из. 3: 7а: 6—7б: 1: 次思青炁。從兆泥丸中。入兆。乃口吸神雲。咽津九過。結作九大神。青袞冕。下布一身。至兩腳底。上充五藏滿。上充華蓋。入兩耳。入鼻凹。分入兩目。閉目搖睛二十七度。其神迸出泥丸外。各帶青光萬丈。神高去身五丈。各口吐一青蓮葉炁。上茹。結一青華蓋。

сах совсем в другом виде, чем, например, внутри человека, и напоминает, что асимметричные метаморфозы являются природой этих ипостасей Иного мира: «Три души янские жизнь получают от Пяти божеств [реестров]. Три Совершенных появляются из Пяти божеств пространственных направлений» [ТДИШ, с. 25а: 2—7].

После вознесения молитвы даосский подвижник должен был представить себе, как пять хранителей реестров жизни занимают отведенные для них места внутри его тела.

Закрепляю образ, как каждый из Пяти божеств в спокойствии восседает в своем дворце. Все Пять божеств одновременно выдыхают пурпурное *ци*, и оно окружает, обвивает тело мое. И чувствую я, как это пурпурное *ци* неясной дымкой густой все собой заполняет, все накрывает. И вовне, и снаружи — все во мраке слилось. И ни рук, и ни ног я уже не чувствую... [ТДИШ, с. 26а: 3—5] ¹¹⁸.

Затем на сцене, которую даос видел своим «внутренним взором», появляются Солнце и Луна — зримые образы двух начал мироздания, *инь* и *ян*. Само их явление весьма значимо — как Солнце встает из-за дальнего горизонта, так и в этом мире меняющихся образов оно появляется как бы снаружи даоса, который в этот момент, очень похоже, уподобляется Земле. Затем Солнце оказывается внутри даосского подвижника, после чего он уже становится подобным мирозданию во всей его полноте.

И вновь представляю себе, что Солнце и Луна выходят из моих щек. Слева появляется Солнце, справа — Луна. Сияние [этих] двух светил в пещеры [мои] проникает (т. е. во все внутренние области организма. — С. Ф.) и [все внутри меня] освещают. И вот уж пурпурная дымка расходится, рассеивается, раз — и исчезает. Я же вновь представляю себе, что Солнце вверх поднимается и входит в мой рот, и я тут же его съедаю... И еще раз помывшись, закрепляю образ, как Луна входит в мой пупок, и над Вратами судьбы (*Мин-мэнь* 命門) устанавливается, и иньскую комнату [мою] изнутри освещает. И еще один образ закрепляю — как в руках «ручку» семизвездного [Северного] Ковша сжимаю, и как этот Ковш на себя падеваю, словно шапку, и шагом особым иду, и в Пурпурную комнату (*цзы фан* 紫房) вхожу во дворе Тай-вэй, и на аудиенцию к Владыке-повелителю (*Ди-цзюнь*) являюсь. И говорит Владыка-повелитель мне так: «Да, мой сын, ты получил [ранг] чудесного *сяня*. Да, мой сын, ты обрел долгие годы жизни. Я внесу твое [имя] в книги из зеленого нефрита, я впишу [твое имя в реестры жителей] Девять небес». Сказав это, Владыка-повелитель тут же призывает к себе Великого Единственного (*Тай-и*). Когда же Великий Единственный является пред очи Владыки-императора, я вхожу [по дымке дыхания-*ци*] в рот Тай-и. И мы с ним сливаемся в единую Лучезарность. И вот уже я с Великим Единственным в единое целое соединяюсь (букв. «мы Единое тело с ним образуем») [ТДИШ, с. 26а: 5—26б: 5] ¹¹⁹.

¹¹⁸ ТДИШ, с. 26а: 3—5: 又存五神各安坐其宮。五神並吐紫炁。以纏我身。覺紫炁鬱然也。內外冥合。手足不相見者。

¹¹⁹ ТДИШ, с. 26а: 5—26б: 5: 又存日日出我左右頰間。左日右月。二光洞照。於是紫炁豁然而除。又存日上入我口中。即食之... 又存月入我膻中。當命門下。照陰室之間。又存我手把北斗七星之柄。戴以行步。入紫房太微宮中。見帝君。帝君曰。子之得神仙。子之得長年。我以子青玉之符。書九有之天。帝君即召太一。太一來帝君前。我又入太一口中焉。合形一景。與太一共為一身體。

Лишь после этого даос переходил к третьей фазе упражнения. Главное уже свершилось — даос стал *сянем*, он стал единым с самим Тай-и, Великим Единственным. Осталось лишь привести в окончательный порядок своих духов-божеств, настроить и обустроить должным образом свое «внутреннее пространство», закрепить «внутренних» божеств в надлежащих местах своего организма. Именно в этот момент даосский подвижник обращается к высшим небожителям и просит о самом желаемом. Просьбы даоса выражает молитва, возносимая Великому Единственному. В ней даосский подвижник говорит о том, что мы называем конечной целью. Даос просит Тай-и закрыть, запечатать (фэн 封) все «дворцы» и «комнаты» в его теле, уже населенные божествами. Тем самым он хочет навсегда сохранить в себе эти жизнеутверждающие ипостаси Иного мира, олицетворяющие две части единого мироздания, ибо они «пестуют и иньские силы его, и янские». Он просит, чтобы эти духи-божества «ни в коем случае не покидали свои дворцы и комнаты», которые расположены внутри его тела, чтобы эти дворцы и комнаты «были плотно закрыты, запечатаны» и чтобы так же плотно были закрыты все двери-врата, через которые ранее в него проникали губительные «семена смерти» [ТДИШ, с. 27а: 9—27b: 1]. Это и есть шанцинский метод «сань у ци цзю» — «Троица, Пятерица, Семерица и Девятерица», цель которого состояла именно в том, чтобы «закрыть, запечатать и в строгом порядке блюсти всех духов-божеств [своего тела] и врата, [что входом для смерти служат]» [ТДИШ, с. 26b: 10].

Соединившись с Тай-и и обретя в самом себе единство, объяв две части мироздания — *инь* и *ян*, зримые в виде Солнца и Луны, даос получал возможность обращаться с просьбой к высшим божествам. Эти божества имеют различные ипостаси, а потому символически названы не по имени — оно ведь всего лишь единичный и условный отзвук многомерной и многоликой сущности. Они названы по образу, через метафору, способную вдруг и сразу выразить сложность и многомерность сущности. Образы этой многомерной сущности — Троица, Пятерица, Семерица и Девятерица. Просьба же к ним касается самого главного, а исполнение ее дает тот самый результат, который и является высшей, конечной целью подвижничества на стезе Дао-Пути.

Именно такое значение реализует выражение «сань у ци цзю» в заключительной фразе стихотворной молитвы из «Цы и цзина»: «Выбеливаю, вычищаю Лучезарности [свои] — и Троицу, и Пятерицу, и Семерицу, и Девятерицу, и все десять тысяч божеств, [что тело мое населяют]» [ЦИЦ, с. 36а: 5]. Разумеется, в этой строке речь идет не о дыхательных упражнениях, а о визуализации «внутреннего пространства» собственного тела и о призывании в него высших небесных божеств. Эта фраза подразумевает весь тот набор смыслов, которые даосы III—VI вв. вкладывали в числовые образы, обозначаемые числительными 'три', 'пять', 'семь', 'девять', и многомерность постоянно меняющегося «внутреннего ландшафта», который даос мысленно созерцал, и представления о «реестрах жизни», и идею «врат смерти», и просьбу их «запечатать, закрыть», и желание стать небожителем, и надежду, что это обязательно и очень скоро случится. Другими словами, в этой строке шанцинской молитвы мы слышим мотив великого свершения, указывающий, что даос обретает то высшее состояние бытия, при котором небесные божества становятся частью его самости, а он сливается с ними в «единое тело» (*и ти* — 體). Именно на такую полифонию смыслов указывают числовые образы-символы из «Цы и цзина»,

переведенные нами как «Троица, Пятерица, Семерица и Девятерица» (*сань у ци цзю*).

Таков лейтмотив не только рассматриваемого фрагмента из шанцинского сочинения «Цы и цзин», но и всех просмотренных нами сочинений из Шанцинского книжного собрания — обретение здоровья, молодости и превращение в *сяня* посредством приведения в надлежащее и цветущее состояние своего «внутреннего ландшафта».

15.3. Методологические проблемы изучения даосских письменных памятников III—VI вв.

Анализ некоторых частных вопросов содержания даосских источников III—IV вв. подводит нас к выводу методологического характера.

Появившиеся в первой половине XX в. работы великого француза Анри Масперо заложили современные принципы изучения даосизма, которые вполне можно назвать «парадигмой Масперо». Этот подход предполагает взгляд на даосское учение как на некую абстрактную, целостную и поступательно развивающуюся модель, в которой главным является «общее». Другая особенность «парадигмы Масперо» заключается в стремлении к анализу даосизма в его диахронии. Во многом благодаря пионерским исследованиям Анри Масперо¹²⁰ саропейская научная общественность познакомилась с даосизмом. Круг источников, тем и проблем даологии, впервые выделенных, проанализированных или сформулированных этим исследователем, надолго определил основные направления мировой науки о даосизме. «Парадигма Масперо» позволила представить даосизм как китайскую национальную религию, включающую сложный комплекс теоретических концепций и практических методов, которые влияли на развитие китайской культуры, определяли многие ее пласты и направления развития, формировали и религиозное сознание простых китайцев, и эстетические воззрения интеллектуальной элиты китайского общества. Именно даологические изыскания А. Масперо показали, что без учета «даосской составляющей» китайской культуры мы не в состоянии ее понять и адекватно оценить.

Тем не менее, как думается автору этих строк, за прошедшее время «парадигма Масперо» в изучении даосизма в определенном смысле себя исчерпала. В настоящее время, когда о даосизме накоплены значительные сведения, дальнейшие исследования в рамках этой парадигмы не дают адекватного понимания многих конкретных феноменов даосизма. Когда мы знаем даосизм в общем — и важнейшие векторы его развития, и основные этапы его формирования, и определяющие его «лицо» концепции и представления, мы должны переходить на новый уровень его изучения. Этот уровень со всей определенностью был продемонстрирован, с нашей точки зрения, в блистательных исследованиях другого великого французского ученого — Изабель Робине¹²¹. Ее научные работы не отрицают подходов Масперо, напротив — продолжают их,

¹²⁰ См., например, доступные переиздания работ А. Масперо: [Maspero, 1971; 1981].

¹²¹ Метод И. Робине особенно ярко характеризуют следующие работы французской исследовательницы: [Robinet, 1977; 1984; 1991].

но продолжают на ином уровне, перейти к которому ей позволила именно та солидная база, которая была заложена «парадигмой Масперо».

Особенности даологической «парадигмы Робине» можно выразить тезисом — когда мы знаем даосизм в общем, мы должны изучать его частности, чтобы затем вновь перейти к общему. Этот подход прежде всего предполагает синхронию в изучении даосской религиозной традиции, т. е. анализ конкретных исторических этапов развития даосизма на основе синхронных источников (памятников, созданных в тот период, который мы изучаем).

Сама Изабель Робине никогда не претендовала на создание какой-либо новой парадигмы, но ее работы со всей очевидностью, как думается автору этих строк, говорят именно о таком подходе к изучению даосских письменных памятников. Этот подход включает и целый набор конкретных методов, и новый инструментальный анализ, и новую источниковедческую базу, значительно выходящую за круг тех памятников, которые некогда выделил А. Масперо и анализ которых, по большому счету, и стал содержанием даологических изысканий во второй половине XX в.

Метод Изабель Робине предполагает, что необходимо учитывать динамику даосизма — один и тот же термин, который мы, положим, соотносим с главным вектором в развитии даосизма, в разные исторические периоды может включать разное содержание. Это значит, что далеко не всегда, встречая в разных памятниках одно и то же слово, мы действительно сталкиваемся с одним и тем же явлением. Например, если в даосских сочинениях периода Сун понятие Лао-цзюнь 老君 (букв.: 'Старый владыка' или 'Старые мудрецы') однозначно соотносится с обожествленным Лао-цзы, то это еще не доказывает, что и в сочинениях периода Шести династий (III—VI вв.) это слово указывает именно на Лао-цзы.¹²²

«Парадигма Робине» имплицитно содержит и очень важный для исследователя практический вывод — для понимания конкретного даосского понятия необходимо избегать модернизирующей ретроспекции и учитывать существенные ограничения аналогового анализа. При сравнительном анализе, в ходе которого мы выясняем значение термина или смысл концепции, можно использовать лишь источники, относящиеся к одной даосской субтрадиции и отражающие ее единый синхронный срез, иначе говоря — созданные примерно в одно и то же время и в едином культурном пространстве. Лишь при таком подходе мы сможем выделить устойчивый ряд неотчуждаемых корреляций этого термина, а входящие в этот ряд понятия позволят раскрыть содержание данного термина, устойчивое и повторяющееся в письменных памятниках, относящихся к определенному историческому периоду и конкретному даосскому направлению.

Помимо того, «парадигма Робине» подчеркивает вариативность и многомерность даосской технической терминологии, описывающей космическое измерение человека. Один и тот же термин может указывать на разные объекты, действия или состояния, причем нередко — одновременно на все сразу. Когда источники периода Сун или Мин (XIV—XVII вв.) говорят, например, что Врата судьбы (Мин-мэнь 命門) является область в правой почке, это значит, что

¹²² Понятие Лао-цзюнь 老君 отнюдь не всегда указывает на Лао-цзы. — Данный вывод принадлежит не И. Робине, а автору этих строк, но составили мы его, опираясь на метод Изабель Робине.

перед нами либо упрощенное объяснение, в урезанном виде трактующее древнюю традицию, либо какая-то конкретная интерпретация этой традиции, имеющая практическое значение в рамках того метода, который является «профессиональным инструментарием» для интерпретатора. Анализируя подобные высказывания, мы вправе говорить лишь об идеологии его автора, но отнюдь не о представлениях, характерных для даосизма вообще.

«Парадигма Робине», ориентированная на конкретно-историческое изучение письменных памятников даосской религиозной традиции, позволит, как думается, выделить частное и конкретное в развитии даосизма, что, в свою очередь, будет корректировать или даже менять некоторые устоявшиеся взгляды на историю даосизма в целом и позволит, значительно обогатив наши представления об этом учении, вновь вернуться к «парадигме Масперо», но уже на новом качественном уровне.

В связи с этим стоит вспомнить, что Евгений Алексеевич Торчинов, которому принадлежит заслуга в открытии даосизма российской научной общественности, в своей пионерской для отечественного китаеведения монографии, впервые увидевшей свет еще в 1993 г., поставил сходную задачу, указав на настоятельную необходимость изучения синхронных срезов даосизма и введения в научный оборот источников, характеризующих конкретно-исторические этапы его развития [Торчинов, 1993, 2, с. 4—5, 281].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ позволяет сформулировать выводы, которые можно разделить на четыре группы.

Первая группа — это обобщения, связанные с разработкой и апробацией методики чтения источников из Даосского канона, относящихся к III—VI вв.

Вторая группа — выводы, уточняющие особенности понятийного аппарата даосских письменных памятников III—VI вв.

Третья — выводы культурно-исторического характера, конкретизирующие особенности, генезис и эволюцию некоторых пластов китайской культуры раннего Средневековья.

Четвертая — выводы собственно текстологического и источниковедческого характера, связанные с оценкой Шандинского книжного собрания и отдельных сочинений из него.

Методика чтения ранних письменных памятников из Даосского канона

Даосский канон, в составе которого до нашего времени сохранилось почти полторы тысячи сочинений, является уникальной книжной коллекцией, включающей богатый материал по истории культуры Китая, религии, философии, этнографии, литературе, медицине, астрономии, химии, алхимии и т. п. Вместе с тем данные источники с большим трудом вводятся в научный оборот из-за сложности работы с ними — это обусловлено отсутствием традиционных комментариев к ним, проблемами их датировки, слабой изученностью их внешней истории, истории их текста и того культурного пространства, в котором происходило их социальное бытие. Эти проблемы, в определенной мере, позволяет преодолеть предложенная нами и использованная в нашей работе методика, которую мы называем текстолого-филологической герменевтикой.

Даосский канон исторически создавался не как собрание отдельных сочинений, а как собрание отдельных (локальных) книжных коллекций, сформированных в конкретные исторические периоды. Поскольку сочинения из разных книжных коллекций, вошедшие в состав Даосского канона, имеют специфическую классификацию, постольку они достаточно легко выделяются в составе «Дао цзана». Помимо этого, в ранних даосских сочинениях сохранились книжные описи, фиксирующие состав таких локальных коллекций, что дает дополнительные возможности для выделения тех сочинений, которые некогда сформировали самостоятельные книжные собрания отдельных даосских школ, а во второй половине V в. были включены в первый прообраз «Дао цзана» на правах самостоятельных отделов хранения [Филонов, 2003, 2].

Отдельная даосская книжная коллекция — это совершенно конкретное историческое явление, представляющее собой собрание письменных памятни-

ков, близких по идейному содержанию, времени появления, форме и языку описания. Каждое сочинение из такого собрания, являясь уникальным письменным памятником, в то же время в чем-то дополняет, продолжает, развивает или разъясняет все другие сочинения из той же локальной книжной коллекции.

Важнейшая особенность предложенной методики состоит в том, что она предполагает изучение не отдельного даосского сочинения как такового, а его анализ в контексте той книжной коллекции, в которую оно изначально входило. Базовый принцип нашей методики заключается в том, что сочинения из отдельной даосской книжной коллекции, формировавшиеся в сходных исторических, социальных и культурных условиях, в своей совокупности составляют мегатекст единой культурной традиции. Отдельный же фрагмент этого мегатекста (отдельное сочинение) относительно легко может быть прочитан при использовании возможностей всех других его фрагментов (других сочинений из того же собрания).

Строго говоря, задача каждого исследователя древних письменных памятников состоит в том, чтобы заставить текст говорить, сделать так, чтобы текст начал объяснять сам себя. Когда мы берем отдельное сочинение, тем более небольшое по объему, этот принцип остается недостижимым идеалом. Принцип «текст должен объясняться через текст» с особым трудом входит в методологию прочтения сочинений даосизма, в которой довлеющими принципами исследования стали философские истолкования и религиозоведческие интерпретации, основанные на объяснениях по аналогии, компаративном подходе и кросс-культурном анализе. Не отрицая необходимости таких методов, все-таки следует признать, что их результат интересен прежде всего философии. По большому счету, они не превращают исследуемые сочинения в действительно исторические источники, не раскрывают всех возможностей, какими потенциально обладают данные сочинения для исторической реконструкции некоторых существенных составляющих китайской духовной цивилизации, отношений внутри ее социума и особенностей культурной жизни отдельных социальных групп этого социума.

Апробированная в нашем исследовании методика предполагает, что адекватное понимание идейной направленности и содержания текста невозможно без реконструкции основных составляющих того пространства культуры, в котором данный текст появился. Под пространством культуры в данном случае подразумевается конкретный географический регион, его культурные особенности, а также социально-политические пристрастия его авторов и читателей. Без ответа на вопросы — где, когда, кем, для кого и для чего было задумано и создано данное сочинение, любая интерпретация в лучшем случае будет неполной. Более того, без ответа на данные вопросы будет сохраняться опасность, что предлагаемое истолкование отражает не столько содержание письменного памятника как такового, сколько метафизические возможности исследователя, объясняющего его текст.

Вот почему методика текстолого-филологической герменевтики предполагает, что основой анализа должна стать работа прежде всего с текстом, а отдельный даосский памятник должен рассматриваться как часть мегатекста единой культурной традиции. Такой подход позволяет в определенной степени реализовать принцип «текст объясняется через текст» и перевести малоизвестные даосские сочинения действительно в разряд источников, имеющих свою историю и генезис, свое конкретное содержание, своих авторов и конкретных

читателей, свою специфику и то общее, что позволяет считать их частью китайского культурного наследия.

Данная методика апробирована на материале ранних даосских сочинений из Шандинского книжного собрания, созданных в период с III по VI в. Уникальность книжного собрания Шанцин определяется рядом факторов. Во-первых, это первое «внутридаосское» книжное собрание, появление которого точно датируется, а состав верифицируется рядом синхронных письменных памятников. Во-вторых, тематическая неоднородность этого собрания позволяет рассматривать его как комплекс связанных между собой источников по различным аспектам жизни раннесредневекового китайского общества и истории его культуры.

Например, работа Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» содержит богатый материал о жизни первых читателей и хранителей сочинений Шанцин, об их духовных исканиях, о способах распространения шанцинских книг и путях разрастания Шанцинской книжной коллекции.

Нарративные источники из того же собрания, рисуя деяния первых полубогатых деятелей даосского организованного движения, указывают, в определенном ракурсе, на хронологические и исторические корни тех представлений, системному описанию которых посвящены шанцинские книги-основы.

Поэтические фрагменты из шанцинских сочинений содержат ценные сведения для уточнения и конкретизации некоторых составляющих литературного процесса в Китае. Отдельные образы, метафоры и выражения, характерные для шанцинского поэтического текста, связаны, с одной стороны, с древней литературной традицией «Чуских строф» и стихов на мотив «путешествия к небожителям» (*ю сянь*), а с другой — с лучшими образцами китайской классической поэзии эпохи Тан.

Практические сочинения, включенные в шанцинские книги-основы, позволяют реконструировать систему идей, представлений, концепций и методов, характеризующих даосскую религиозную культуру III—VI вв., ее генезис и перипетии исторического развития.

В целом же все эти сочинения, дополняя и развивая друг друга, позволяют зримо и ярко представить культурно-исторические особенности того социального и духовного феномена, за которым с V в. начинает закрепляться понятие *даоцзяо* 道教 (даосское учение) и которое в современной научной литературе называют организованной даосской религией, или просто даосизмом. Причем представить не как некую идеологическую модель, а как социальное, культурное, религиозное и философское явление, распространенное среди конкретных жителей определенных регионов Китая в конкретный исторический период.

Вот почему первый принцип предложенной методики — комплектность при изучении сочинения. Комплектность предполагает, что в ходе анализа шанцинского сочинения используются не только его списки или редакции, но и весь комплекс наиболее характерных памятников из Шанцинского книжного собрания. В этом случае текст действительно начинает объяснять сам себя. В качестве характерных сочинений мы предлагаем использовать работы «Да дун чжэнь цзин» [ДДЧЦ], «Су лин цзин» [СЛЦ], «Юй пэй цзинь дан» [ЮПЦД], «Ци и цзин» [ЦИЦ], «Ба су чжэнь цзин» [БСЧЦ], «Тай дань инь шу» [ТДИШ], входившие в ядро раннего Шанцинского книжного собрания, а также сохранившиеся жизнеописания шанцинских подвижников [ЦЯЧЖ; ЮЦЦЦ, цз. 104—106; ТПГЦ, цз. 58].

Кроме того, характерные фрагменты многих шанцинских сочинений вошли в состав даосских энциклопедических сводов — «У-шан би яо» [УШБЯ], «Юнь цзи цзи цян» [ЮЦЦЦ], «Дао лэй ши ся» [ДЛШС], «Сань дун чжу нан» [СДЧН], которые также следует использовать при анализе любого даосского сочинения III—VI вв.

Особое значение при исследовании сочинений из Шанцинского книжного собрания имеют работы Тао Хун-цзина — «Чжэнь гао» [ЧГ], «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ], «Чжэнь лин вэй е ту» [ЧЛВЕТ], «Чжоу-ши мин тун цзи» [МТЦ], поскольку они содержат ценную комментирующую часть, отражающую первый опыт осмысления даосской религиозной традиции.

При этом, однако, предлагаемая методика накладывает ряд ограничений на процедуру отбора источников, входящих в «комплект» к исследуемому сочинению. Поскольку отдельное «внутридаосское» книжное собрание само по себе представляет собой явление историческое, внутри него предпочтительными будут те письменные памятники, которые:

- являются синхронными или хронологически близкими к анализируемому тексту;
- принадлежат к той же субтрадиции, что и исследуемое сочинение;
- относятся к комментаторской традиции исследуемого сочинения.

В качестве дополнительных работ, позволяющих раскрыть широту семантического поля какого-то конкретного понятия или уточнить смысловые коннотации конкретного образа, используются сочинения из других «внутридаосских» книжных собраний (т. е. принадлежащих к другим даосским традициям) при условии, что они соотносятся с тем же историческим периодом, что и рассматриваемый источник, либо были созданы или имели хождение в том же культурном контексте, что и анализируемый письменный памятник. Для исследования сочинений из Шанцинского книжного собрания, например, такими ценными дополнительными источниками, позволяющими проследить исторические изменения в восприятии шанцинских представлений, персонажей и понятий, являются танские энциклопедические своды «Дао цзяо и шу» [ДЦИШ], «Дао мэнь цзин фа ся-чэн цы-суй» [ЦФСЧ] и «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» [ФДКЦ], а также сочинения «Чи-сун-цзы чжан ли» [ЧСЦ], «Ян син янь мин лу» [ЯСЯМЛ] и «Ду жэнь цзин» [ДЖЦ].

Второй принцип данной методики зафиксирован в ее названии — текстологическая оценка памятника. Первая стадия работы с шанцинским сочинением, превращающая его в действительно исторический источник, — это текстологическая характеристика. Общая оценка истории текста, его структуры и явных интерполяций позволяет ввести исследуемое сочинение, даже с ярким мифологическим или религиозным содержанием, в рамки исторического подхода и рассматривать его как памятник определенной исторической эпохи. Такая оценка имеет и практическое значение — дав общую историческую оценку исследуемому тексту, мы имеем возможность уточнить, к какому мегатексту китайской культуры он относится, т. е. в какое книжное собрание он первоначально входил и к какой генеалогической линии в этом собрании относит его традиция. Ответ на последний вопрос позволит выбрать сочинения, которые нужно использовать для конкретизации и уточнения непонятных, двусмысленных и образных понятий или фрагментов из анализируемого текста.

Кроме того, общий текстологический анализ необходим и для первичного прочтения анализируемого памятника, в ходе которого в тексте устанавлива-

ется (или уточняется) фразовая разметка, выделяются законченные фрагменты или даже отдельные сочинения. При первичном текстологическом анализе выясняется, имеется ли данный памятник в других списках или в других изданиях. Наличие и тех и других значительно облегчает процедуру фразовой разметки анализируемого текста. Для этих целей особенно полезными оказываются сокращенные списки того же сочинения — сравнение полного и сокращенного списков одного сочинения позволяет более точно определить границы фраз и фрагментов в исследуемом письменном памятнике.

Для анализа шанцинских сочинений, которые, как правило, не имеют фразовой разметки, особую роль играют их списки в сунском энциклопедическом своде «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ]. В «Юнь цзи ци цянь» включены многие шанцинские сочинения, но в виде сокращенных списков (хотя и не всегда, в случае, например, с «Су лин цзином» следует говорить о разных редакциях).

Третий принцип также отражен в названии метода — это филологический анализ. После предварительного прочтения начинается самая интересная фаза исследования, когда с помощью несложной филологической процедуры мы заставляем текст «говорить». Алгоритм этой фазы прост (мы попытались отразить его в XV главе нашей книги) — встретив специальную терминологию, сложный образ или метафору, мы, используя другие сочинения из той же книжной коллекции, должны найти в них то же выражение и проанализировать все характерные контексты его использования.

Реализация данной фазы исследования требует наличия либо объемной картотеки, либо конкордансов ко всем тем сочинениям, по которым мы проверяем контекст использования искомой фразы, понятия или метафоры. Роспись по карточкам всех рассматриваемых сочинений является весьма объемной и кропотливой работой, требующей больших затрат времени. Традиционные же конкордансы подготовлены далеко не ко всем даосским сочинениям, а те, какие имеются, обладают существенным недостатком — они дают лишь узкий (фразовый) контекст, который далеко не всегда позволяет выявить особенности анализируемого понятия, что требует последующего обращения непосредственно к тексту памятника. Разработанная методика позволяет преодолеть эти сложности путем использования возможностей новых информационных технологий — электронных конкордансов. Предполагается, что при анализе понятия или метафоры исследователь обращается либо к имеющимся электронным конкордансам из библиотек Киотского университета (Япония) [CS] и Академии Синика (Тайвань) [AS], либо сам составляет электронный список сочинения. В последнем случае процесс конкордансирования выполняет стандартная поисковая система той редакторской программы, в которой создан электронный текст сочинения.

Анализ данных, полученных из электронных конкордансов, завершается реконструкцией концепции, для которой рассматриваемое понятие является структурообразующим. На основе всей суммы контекстов, отражающих мега-текст единой культурной традиции, выделяется регулярный терминологический ряд (корреляционный ряд терминов), характерный для данного понятия. Термины, входящие в этот ряд, друг друга обуславливают и соотносятся с общей для данной группы письменных памятников системой представлений, раскрывая различные ее грани. Восстановив устойчивый корреляционный ряд терминов конкретной концепции, характерный для определенной группы сочинений, уже несложно реконструировать и ассоциативные связи отдельных

терминов данного ряда, и широкий идейно-теоретический контекст тех фрагментов, в которых мы их находим, а также широкое и узкое значения анализируемого понятия, образа или метафоры.

При выделении корреляционного ряда терминов, отражающего конкретную концепцию, существуют определенные ограничения. Если речь идет о какой-то частной теории, то ее терминологический ряд может быть реконструирован лишь внутри определенной группы письменных памятников (например, относящейся к конкретной традиции, что, кстати, не всегда соответствует понятию «даосская школа»). С другой стороны, реконструкция корреляционного ряда позволяет определять границы распространения конкретной концепции и уточнять квалификационную принадлежность рассматриваемого сочинения. Например, если корреляционный ряд терминов, регулярный для какой-то шанцинской концепции, мы в единичных случаях обнаруживаем в сочинении школы Линбао, у нас есть все основания предполагать, что либо рассматриваемый памятник неверно квалифицирован как линбаоский, либо он был создан в результате активного воздействия учения Шанцин.

Если мы имеем дело с единым корреляционным рядом, представленным в сочинениях разных школ, это значит, что перед нами базовая даосская концепция. В таком случае ряд коррелирующих друг с другом терминов должен указывать на единую генеалогическую линию, эти школы связывающую. При таком подходе выделение единого корреляционного ряда, итеративного для сочинений разных школ, указывает, по нашему мнению, на субстратную по отношению ко всем этим школам традицию.

Завершив процедуру текстологического и филологического анализа конкретного текста, мы переходим непосредственно к его историческому истолкованию на основе полученных результатов, т. е. к фазе, которую называем герменевтикой.

Стадиальность исследования письменных памятников по предложенной методике и определила ее название — текстолого-филологическая герменевтика.

Особенности понятийного аппарата даосских письменных памятников III—VI вв.

Для даосских источников рассматриваемого периода характерна омонимия (омография) технической терминологии. Слово, записанное одними и теми же иероглифами, в разных группах памятников может обозначать разные понятия и указывать на различные объекты, действия или качества. Данное правило касается прежде всего источников, принадлежащих к различным традициям, или, что то же самое для периода Шести династий и даже эпохи Тан, включенных в разные отделы хранения «общедаосской» книжной коллекции. Это значит, что устойчивое значение какого-то понятия безусловно реализуется лишь в сочинениях конкретной школы (т. е. собранных в самостоятельный отдел хранения). В памятниках других даосских движений (т. е. находящихся в других отделах хранения Даосского канона) то же выражение вполне может использоваться и в ином значении.

Это правило имеет практический характер — оно обуславливает ограниченность метода ретроспекции и аналогового анализа, к которым очень часто

прибегают при чтении даосских письменных памятников. Например, если понятие «Старый владыка» (Лао-цзюнь) в даосских сочинениях школы Цюань-чжэнь в период Мин (XIV—XVII вв.) однозначно указывает на Лао-цзы, обожественного полулегендарного автора «Дао дэ цзина», это совсем не значит, что в даосских сочинениях традиции Шандин IV—V вв. это же понятие будет обозначать именно Лао-цзы. Строго говоря, теоретически это возможно, но это надо доказать, используя синхронные даосские сочинения, и в первую очередь (насколько, конечно, возможно) источники той же традиции, к которой принадлежит анализируемый памятник.

Данное правило, по нашему мнению, в большей степени применимо к доктринальным терминам, отражающим практический и религиозный пласты даосского учения, и в меньшей — к теоретико-идеологическому тезаурусу, используемому при обосновании мировоззренческих концепций. Разумеется, такое деление носит условный характер, и разграничительную черту между этими группами понятий не всегда можно провести легко и однозначно. Точнее говоря, теоретический алгоритм такого разграничения сформулировать достаточно сложно, в то время как при практическом анализе даосского текста исследователь всегда такое деление проводит.

Первая группа включает понятия, являющиеся специфическими для даосского религиозного учения в целом или для отдельного даосского книжного собрания в частности. Ко второй группе относятся те понятия, которые «внутридаосские» сочинения активно заимствовали из культурного наследия, имеющего, похоже, общекитайское значение. Например, если специфическими доктринальными понятиями, характерными для даосских сочинений из Шандинского книжного собрания, мы считаем выражения «Девять дворцов» (*цзю гун* 九宮), «Комната-пещера» (*дун-фан* 洞房) или «Три первоизданные владычицы Безыскусности» (*Сань-су юань-цзюнь* 三素元君), то терминология теоретического уровня — это хорошо знакомые нам из китайской культуры понятия «Пять хранилищ» (*у-цзан* 五藏), *ци* 氣, *цзин* 精, *шэнь* 神, «сянь-небожитель» (仙), «янские души» (*хунь* 魂), «иньские души» (*по* 魄) и т. п. Специально подчеркнем, что даже эти базовые категории китайской культуры далеко не всегда используются в одинаковом значении в сочинениях разных даосских традиций. Не имея права утверждать что-либо относительно всей истории даосской книги, скажем лишь о даосских источниках III—VI вв., которые находились в центре нашего исследования, — их теоретическая терминология, уже привычная для научных и специальных книг на русском языке, также должна верифицироваться и, похоже, уточняться с помощью сформулированного выше правила, поскольку в шандинском тексте даже они далеко не всегда соответствуют тем значениям, которые закрепились за ними в специальной научной литературе на русском языке.

Наше заключение подразумевает, что текст должен объяснять себя сам. Любая же методика чтения источника должна «заставить» текст открыться и заговорить. Все наши толкования должны носить вторичный характер по отношению к разъяснениям, которые мы получаем непосредственно через текст. Если же текст сам себя не объясняет, мы обязаны признать это как факт, из которого следует, что любая данная нами интерпретация должна оцениваться не как характеристика источника, а как один из возможных вариантов его прочтения. Поскольку это всего лишь один из возможных вариантов, то, во-первых, все другие варианты он исключать не должен, а во-вторых, он не может служить базой для каких-либо обобщающих теоретических заключений.

Даосизм как религиозная традиция в том виде, в каком мы привыкли его воспринимать, складывается, по нашему мнению, лишь в период Тан-Сун. Именно в это время в нем происходят значительные изменения, связанные со сменой интереса к тем или иным проблемам. То, что в период Шести династий было на периферии даосского текста, выходит на первое место в даосских книгах периода Тан, и наоборот — то, на чем прежде всего заостряли внимание авторы ранних даосских религиозных сочинений, отходит на второй план в даосских письменных памятниках позднейшего времени.

Примечательно, что менялась не столько форма понятий, сколько их содержание. Большая часть терминологии, выработанной и шанцинской, и дошанцинской религиозной традицией, и китайской классической философией, особенно тем ее направлением, которое традиция называет «школой Дао» (*дао цзя*), — продолжала жить, но старые формы нередко заключали уже иное, новое содержание. Эта же тенденция могла проявляться и иначе — нередко в содержании какого-то понятия выделялись новые аксиологические и семантические приоритеты, в качестве таковых отнюдь не воспринимавшиеся первыми создателями и интерпретаторами соответствующих концепций.

В связи с этим подход к даосским источникам до эпохи Тан должен включать такую методологию исследования, в которой методика «анализа по аналогии» или ретроспекции если и возможна, то лишь как вторичный, дополнительный, но отнюдь не главный и довлеющий способ анализа. В противном случае результаты анализа будут очень далеки от адекватного понимания оригинала.

Это правило указывает, например, что если мы анализируем текст «Дао дэ цзина», воспринимая его понятия через объяснения, которые дает Чжан Бо-дуань в «Главах о прозрении истины» (*У чжэнь нянь* 悟真篇), это значит, что данное объяснение отражает не концепции текста «Дао дэ цзина», а их устоявшуюся интерпретацию в даосской школе совершенно другого исторического периода.

Для того чтобы приблизиться к пониманию даосского письменного памятника, необходимо отказаться от желания дать его полное и «окончательное» объяснение и перейти к новой парадигме его изучения — к анализу его места, роли и значения для представителей определенной социальной группы совершенно конкретного исторического периода, уточняя значения используемых в нем понятий и его общее идейное содержание не по позднейшим комментариям или сочинениям, созданным в другую историческую эпоху, а по синхронным даосским источникам.

Вторая особенность понятийного аппарата даосских письменных памятников III—VI вв. — поливалентность и функционализм терминологического аппарата. Сочинения из Шанцинского книжного собрания свидетельствуют о том, что понятия, описывающие топологию человеческого организма в том виде, в каком его воспринимало даосское самосознание, являются поливалентными. Поливалентность даосского термина обуславливает возможность его соотношения с целым набором различных областей как внутри антропологического космоса, так и внутри пространственно-временного континуума мироздания.

Это значит, что один и тот же термин, связанный с описанием микро- или макрокосма, может подразумевать различные области локализации. Поливалентность, вообще свойственная словам-номинам из даосских источников

периода Шести династий, особенно характерна именно для терминов из области даосской антропологической топологии и «потаенной» космографии. Несмотря на свою поливалентность, такие слова в даосском тексте по-прежнему остаются терминами, т. е. имеют конкретное и однозначное прочтение, поскольку всегда и во всех контекстах сохраняют одно и то же смысловое различительное значение. Причин этому по меньшей мере две:

1) терминами они остаются потому, что регулярно и однозначно указывают на одну и ту же функцию, характеризующую объект номинации;

2) они реализуют свои значения не в описаниях нормальной анатомии или практической космологии, а при объяснении мира образов, который если и соотносится с анатомической топологией человека, окружающего мира или звездного неба, то лишь опосредованно.

Даосская техническая терминология по своей сути функциональна и требует именно функционального подхода. В первую очередь это касается номинаций из области даосской потаенной топографии (криптотопографии) — и человека, и земного пространства, и даже космоса. Это не значит, что даоса не интересует конкретное место расположения того или иного объекта. Отнюдь нет, но местоположение является вторичной характеристикой понятия, причем характеристикой, которую мы называем ограниченно-вариативной. Под ограниченной вариативностью мы понимаем обязательное существование вариантов локализации такого «топонима», но, с другой стороны, количество этих вариантов обязательно ограничено.

Называя объект, даосский термин прежде всего называет его качество, обозначает функцию, которую выполняет конкретный орган, область или точка. Первичной спецификацией даосского терминологического аппарата служит именно функция.

Другая причина поливалентности даосского понятийного аппарата связана с тем, что даос и даосский текст периода Шести династий описывает мир образов, который далеко не всегда соответствует земному миру и тем образам, в которых воспринимает мир и себя в нем современный человек.

Третья причина заключается в том, что даосский мир образов повторяет мироздание в его развитии. Мир, который рисует даосский текст III—VI вв., находится в постоянном движении, а ритм этого движения подчинен закону циклических перемен. Вот почему то, что на рассвете было центром, на закате становится востоком, а роль центра уже выполняет Запад.

В связи с этим просто невозможно найти однозначную и «единственно правильную» аналогию в реальной анатомии человека многим понятиям, о которых говорят даосские источники III—VI вв. Конечно, их можно соотнести с той или иной областью человеческого организма, но локализация будет разниться в зависимости от того, в какого рода упражнениях совершенствуется даос и даже — в какое время года, суток или в какой сезон он это делает, какую цель преследует и какой конкретный результат хочет получить. Если же подобной вариативности мы не наблюдаем, значит, очень вероятно, перед нами не даосское сочинение, по крайней мере не источник, который отражает учение ранних организованных школ даосизма периода Шести династий.

Помимо этого, функции конкретных областей и внутренних органов человека, которые даос видит своим внутренним взором, далеко не всегда совпадают с пониманием этих функций европейской медициной. Из этого следует вывод практического характера: при анализе даосских терминов и выражений,

описывающих «внутреннее пространство» человека, безоговорочное использование терминологического тезауруса реальной анатомии или современной физиологии далеко не всегда приводит к выводам, адекватным содержанию китайского оригинала.

Выводы культурно-исторического характера

1. Проблема места и времени формирования даосского организованного движения.

Сочинения из Шанцинского книжного собрания свидетельствуют, что учение Шанцин имеет несомненную связь со школой Небесных наставников. Тем не менее, связь эта не столько содержательная, сколько концептуальная. И последователи учения Шанцин, и последователи Чжан Дао-лина опирались на различные упражнения, основанные на визуализации божеств и различных аспектов микро- и макрокосмоса. При этом само содержание созерцательных упражнений в этих двух школах, включая и имена божеств, разительно отличалось. Именно концептуальная, а не содержательная или терминологическая близость дает основание поставить вопрос о наличии некоего единого субстрата, общего и для Небесных наставников, и для Шанцин. Не исключено, что еще до II в. н. э. (традиционная датировка появления даосского организованного движения под руководством Чжан Дао-лина) где-то на юго-западе Китая существовала мощная и разветвленная религиозная традиция, основанная на методах визуального освоения собственного тела и имеющая организованные формы, но функционирующая на внеинституциональном уровне. Возможно, что какой-то локальный (и, видимо, маргинальный) вариант этой традиции, известный в Сычуани, во II в. н. э. принял институциональную форму школы Небесных наставников. Чуть позже, в IV в., центральный вариант этой же традиции вышел на поверхность социальной жизни в виде даосской школы Шанцин. На время появления этого гипотетического даосского движения регулярно указывают жизнеописания шанцинских подвижников. Все они, за исключением Вэй Хуа-цунь, жили и постигали Дао-Путь в годы правления империи Хань (206 до н. э.—220 н. э.).

2. Проблема генетических истоков организованного даосского движения. Рассматриваемые источники не дают убедительных оснований, подтверждающих однозначную генетическую связь и терминологическую континуальность сочинений ранних организованных школ даосизма с «Дао дэ цзином». С другой стороны, они терминологически и идеологически близки, во-первых, традициям древних врачей-лечителей Китая («Хуан-ди нэй цзин»); во-вторых, некоторым представлениям, зафиксированным в трактате ханьской эпохи «Хуайнань-цзы» («Философы из Хуайнани»); в-третьих, системе образов и языку описания, которые характерны для произведений из литературного собрания «Чу цы» («Чуские строфы»).

Определенная терминологическая континуальность с «Дао дэ цзином» фиксируется в сочинениях организованного даосизма лишь с VI в. и закрепляется в эпоху Тан, о чем свидетельствует, например, раннетанская энциклопедия «Дао цзяо и шу» («Рукоять смысла даосского учения») [ДЦИШ].

3. О главном векторе в развитии даосской религии до эпохи Тан. В последние десятилетия в синологии особенно активно обсуждалась проблема соот-

ношения в даосизме внешней и внутренней алхимии, и обычным стало утверждение, что в период III—VI вв. даосизм переживал переход от операционной алхимии к т. н. «внутренней», основанной на психотехнике. Рассмотренные в нашем исследовании источники не дают оснований согласиться с таким утверждением, поскольку указывают, что все известные ныне организованные формы даосизма до VI в. хотя и использовали в своей практике алхимические приемы, но однозначно считали их «низшими методами». В ранних организованных даосских движениях высшими и приоритетными были упражнения созерцательного характера, основанные на визуализации различных аспектов микро- и макрокосмоса. Иначе говоря, основным содержанием организованного даосского движения с первых веков новой эры и до периода Тан были методы, за которыми с VI в. закрепляется обобщающее название *нэй дань* 內丹, что обычно переводят как «внутренняя алхимия». В период Шести династий она нигде не переходила и ничего не замещала. Господства операционной алхимии в организованном даосизме III—VI вв. синхронные источники не фиксируют. Более того, широкое распространение сочинений по операционной алхимии происходит лишь позже — в годы правления империи Тан (VII—X вв.) и, особенно, в период Сун (X—XIII вв.).

Ведущим же вектором в развитии институциональных форм даосизма периода Шести династий даосские источники позволяют назвать борьбу (в условном смысле, разумеется) между тенденцией к индивидуальному совершенствованию и тенденцией к коллективным формам религиозной практики. Как нам представляется, в исторической перспективе возобладавшая последняя, она инкорпорировала методы индивидуального совершенствования, при этом сократив и в чем-то упростив их.

4. О Лао-цзы и Старом ребенке. В настоящее время стало практически нормой переводить имя полулегендарного автора «Дао дэ цзина» как Старый ребенок или каким-то другим подобным образом (Престарелый младенец, например). Это — красивый, но неверный перевод, по крайней мере для контекста даосских сочинений III—VI вв. и вообще для большинства идеологических текстов китайской культуры. Слово *цзы* 子 в данных контекстах реализует лишь два основных значения: это либо местоимение второго лица, либо слово «мудрец», «философ» (в жизнеописаниях или нарративных фрагментах из теоретических даосских сочинений появляется и третье значение — «сын»). Было бы странно, если бы, например, мы стали таким же образом переводить имя Конфуций (Кун-цзы 孔子) как (да простит нам великий Учитель) «Ребенок из дырки» или название библиографической рубрики *чжу-цзы* 諸子, закрепившееся в китайской культуре трудами Лю Сяна и Лю Синя, как «все дети», а не «все философы». Тем не менее, для имени Лао-цзы почему-то предпочитают именно такую интерпретацию.

В сочинениях из Шанцинского книжного собрания понятия «дитя», «младенец», «ребенок» имеют высокую частотность, поскольку они постоянно используются при описании методов высшего совершенствования. Тем не менее передаются они прежде всего корнесловом *ин* 嬰, используемым или самостоятельно [ЧГ, цз. 9: 6а: 7], или в составе двусложных сочетаний *ин-эр* 嬰兒 [ДЧИЦ, цз. 1: 7а: 4; УШБЯ, цз. 5: 12а: 7], *ин-тун* 嬰童 [ЧГ, цз. 3: 6а: 5], *ин-хай* 嬰孩 [ТПГЦ, цз. 58, с. 357] и т. п.

В серьезных синологических исследованиях использование понятия «Старый ребенок» вместо имени Лао-цзы обусловлено, как правило, конкретным

контекстом, который, к сожалению, по объективным причинам просто игнорируется или не воспринимается как студентами, читающими такие работы, так и специалистами, китайским языком не владеющими.

5. О Лао-цзы и Лао-цзюне. Принято считать, что Лао-цзюнь 老君 (Старый владыка) — имя обожествленного Лао-цзы. Это верно, но лишь для тех даосских сочинений, которые стали появляться в эпоху Тан и позже, либо для работ, созданных китайскими интеллектуалами вне парадигмы организованного даосского движения (за очень редким исключением), либо в маргинальных или периферийных религиозных движениях, которые синхронные даосские школы периода Шести династий не считали «своими».

В подавляющем большинстве сочинений из «внутридаосских» книжных собраний, относящихся к III—VI вв., номинация Лао-цзюнь хотя и используется весьма широко, но, похоже, не имеет никакого отношения к Лао-цзы. Не так давно известный американский синолог Р. Кирклэнд предположил, что за именем Лао-цзы скрывается обобщающее указание на старших, старейших, мудрейших людей рода (букв.: 'старые мудрецы'), первоначально распространенное в одной из субтрадиций древнекитайской культуры [Kirkland, 2004], о которой очень интересно и подробно писала М. Е. Кравцова [Кравцова, 1992, 1; 1994, с. 132—225].

Понятие «Лао-цзюнь», имеющее высокую частотность в сочинениях из Шанцинской книжной коллекции, также является обобщающим указанием на важных божеств макро- и микромира (имена которых, возможно, некогда табуировались), никоим образом не связанных с полуполюгендарным автором «Дао дэ цзина». В сочинениях шанцинской традиции Лао-цзюней (Старых владык) много. Это, как правило, божества, находящиеся в управляющих центрах человеческого организма. Для шанцинских источников характерно использование понятия Лао-цзюнь и в собирательном значении. Например, Три Лао-цзюня — это божества из Пресветлого зала [ЮЦЦЦ, цз. 11: 4а: 7], а Хуан-лао-цзюнь (букв.: 'Лао-цзюнь из Желтого', 'Старый владыка из Желтого') вместе с Бай-юанем и У-ином образуют группу божеств из Дун-фана [ЦЯЧЖ, цз. 1: 11b: 10; ДЧИЦ, цз. 1: 3b: 1].

Даосские письменные памятники рассматриваемого периода свидетельствуют, что понятие Лао-цзюнь 老君 в даосском тексте III—VI вв. — это всего лишь уважительное обращение к божеству, функционально соответствующее обращению цзюнь 君 в сочинениях светского характера на классическом языке (уважительное название правителя или старшего). Оно сродни местоимению, поскольку указывает на божество, но не называет его имени. Данная номинация включает и гендерную специализацию — понятие Лао-цзюнь указывает исключительно на мужских божеств, в то время как женские божества в даосском тексте со второй половины IV в. регулярно обозначаются родовым понятием Юань-цзюнь 元君.

Устойчивая корреляция между номинацией Лао-цзюнь и именем полуполюгендарного автора «Дао дэ цзина» (Лао-цзы) закрепляется в даосском тексте лишь с эпохи Тан.

6. О сяньх и бессмертных. Другим общим местом работ по даосизму является использование русского слова «бессмертный» для передачи китайского понятия сянь 仙. В даосском тексте III—VI вв. слово сянь не соответствует понятию «бессмертный». В письменных памятниках организованного даосизма, бытовавших в этот период, сяни — это прежде всего люди или существа, об-

ладающие целым рядом чудесных свойств или качеств, среди которых бессмертие присутствует отнюдь не всегда. И наоборот, в китайской культуре издавна существовали способы, с помощью которых, как считалось, можно было «жить долго и не умирать» 長生不死 (вариант — «жить долго и не стареть», 長生不老), но при этом далеко не каждый такой бессмертный считался *сянем*. Примером может служить фрагмент, посвященный одному из учеников шанцинского Совершенного Пэй-цзюня: «[Дай Мэн] довольствовался лишь тем, что обрел [способность] не умирать. Он не стал *сянем*» [УШБЯ, цз. 83: 10b: 9]. Или фрагмент о Гэ Сюане, почитаемом в даосской традиции Линбао: «Ныне он действительно обрел [способность] не умирать — и не более! Он не стал *сянем*» [ЧГ, цз. 12: 3a: 8]. В жизнеописании Су Линя, с именем которого связано сочинение «Су лин цзин», также читаем: «В то время ему уже было 900 лет, он только лишь не умирал, и не более, — *сянем* он не был» [ЮЦЦЦ, цз. 104: 1a: 9].

Другое дело, что шанцинский даосизм — явление не только религиозное, но и литературное. Шанцинские сочинения богаты поэтическими фрагментами и образами, которые оказали заметное влияние на некоторые направления классической китайской поэзии эпохи Тан. В произведениях танских литераторов понятие *сянь*, видимо, обрело новое звучание и, расширив свое семантическое поле, включило в него, как думается, и идею бессмертного мужа или бессмертной девы. Эта коннотация позже вошла и в даосский текст, став обычной и весьма частотной, особенно в источниках, отразивших уровень «народного даосизма» и массового религиозного сознания в период Сун и позже.

Выводы источниковедческого и текстологического характера

Шанцинское книжное собрание включает комплекс сочинений, большая часть которых были созданы участниками даосского религиозного движения в период с IV по VI в. в тех южных регионах Китая, где до этого было распространено даосское учение Трех августейших (*сань хуан*). Комплектование Шанцинского книжного собрания шло не только путем создания собственных сочинений, но и через включение в его состав тех памятников, которые появились ранее — в III в. и на рубеже III и IV вв.

Авторами и первыми читателями шанцинских книг были последователи первых школ организованного даосизма. Эти сочинения не включались в состав императорских библиотек. Со второй половины V в. Шанцинская книжная коллекция входит в общедаосское книжное собрание — самый ранний прообраз Даосского канона («Дао цзана»), сформировав в нем ядро первого, главного отдела хранения — Дун-чжэнь.

Книги Шанцин появляются на юге Китая со второй половины IV в. Первый этап в истории Шанцинской книжной коллекции приходится на 60—70-е гг. IV в. и связан с деятельностью Ян Си (330—371?), Сюй Ми (303—373?) и Сюй Хуя (341—370?). В этот период хождение книг Шанцин было ограничено географически (г. Цзянькан и отроги гор Маошань) и социально (клан Сюй).

Второй этап приходится на первую половину V в. Он связан с распространением шанцинских сочинений в приморских районах юга Китая (совр. пров. Чжэцзян). В этот период фиксируется появление первых поддельных сочинений традиции Шанцин и изменение первоначальной формы шанцинской книги.

Третий этап — третья четверть V в., когда формируется первое собрание шанцинских сочинений, а их распространение охватывает северо-западные районы совр. пров. Чжэцзян.

Четвертый этап приходится на последнюю четверть V в. Он связан с включением Шанцинского книжного собрания в «общедаосскую» книжную коллекцию (ранний прототип Даосского канона) и деятельностью Лу Сю-цзина (406—477), а также с началом целенаправленного сбора разрозненных шанцинских сочинений и их редактированием, предпринятым Тао Хун-цзином (456—536).

Шанцинское книжное собрание тематически неоднородно по своему составу. В нем выделяются несколько групп письменных памятников — теоретические сочинения (*цзин*), сочинения практического характера (*цзюэ*, *фу*, *чжу*, *чжоу*), работы нарративного характера (*чжуань*), тематические энциклопедии (*лэй-шу*), а также книги-апокрифы (*вэй шу*).

По своим истокам это собрание является полиморфным и восходит по меньшей мере к трем относительно самостоятельным генеалогическим линиям: субтрадиции Ван Бао — Вэй Хуа-цунь, субтрадиции Цзюань-цзы — Су Линя и субтрадиции Желтого дворика.

Старейшие письменные памятники, инкорпорированные в состав Шанцинского собрания, — это «Хуан тин цзин» и «Су лин цзин». Они имели хождение уже в III в. или на рубеже III и IV вв. и, очевидно, в каком-то виде бытовали и ранее. «Хуан тин цзин» и «Су лин цзин» впервые в истории даосизма развернуто зафиксировали концепцию антропологического космоса — систему представлений о человеке, рассматриваемом в качестве пространства экспликации главнейших сил мироздания.

Важнейшая тема шанцинских сочинений — преодоление смерти и торжество жизни. Представления, связанные с преодолением смерти, претерпев некоторые исторические изменения, прочно вошли в китайскую культуру — в литературе эпохи Тан уже отчетливо заметны даосские идеи и образы, терминологически точно повторяющие концепции из шанцинских письменных памятников.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ниже в табличном виде представлена реконструкция перечня сочинений из раннего Шанцинского книжного собрания, относящихся к «субтрадиции Ван Бао» и называемых «книгами-основами [из] Большой пещеры» (*Да дун цзин* 大洞經).

В столбце № 2 отражены данные из книжной описи, сохранившейся в раннетанской энциклопедии «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» 三洞奉道科戒營始 [ЯГ 1117, СТ 1125, ДЦ 760—761]. Данная опись считается нормативным и наиболее аутентичным списком раннего Шанцинского книжного собрания. Она имеет самостоятельный заголовок — «Перечень совершенных книг-основ [из] Большой пещеры, [по традиции] Высшей чистоты» (*Шан цин да дун чжэнь цзин му* 上清大洞真經目) [ЯГ 1117, цз. 5: 1а: 2—2а: 8].

В столбце № 6 отмечено наличие упомянутых письменных памятников в составе дошедшего до нашего времени Даосского канона («Дао цзана»). При заполнении этого столбца мы использовали как собственные данные, так и результаты исследования И. Робине [Robinet, 1984, vol. 2].

В столбцах № 3—5 указано, упоминаются ли эти сочинения в других даосских книжных описях V—VI вв. Эти описи были реконструированы нами по тексту сочинений «Сы цзи мин кэ» 四極明科 («Пресветлый кодекс Четырех пределов»), «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科 («Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных») и «Чжэнь гао» 真誥 («Поучения Совершенных»). Данная информация призвана подтвердить реальное бытование упоминаемых сочинений в дотанскую эпоху. Адрес рядом с названием сочинения отсылает к тому фрагменту источника, в котором упоминается данное сочинение.

Нумерация сочинений принадлежит автору этих строк и дается по порядку их перечисления в соответствующих источниках. В оригиналах такая нумерация отсутствует. Краткие резюме после отдельных групп сочинений взяты из ЯГ 1117, цз. 5.

Представленная реконструкция является основой для дальнейшего исследования письменных памятников, некогда входивших в ранний корпус Шанцинского книжного собрания.

Таблица

**Перечень сочинений из Шандинского книжного собрания,
относящихся к субтрадиции Ван Бао**

№ п/п	Книжная опись из сочинения Сань дун фэн дао кэ цзе 三洞奉道科戒營始 [ФДКЦ; Р. 2337] ¹	Другие даосские книжные описи V—VI вв.			Наличие в «Дао цзана»
		Си цзи мин кэ 太真玉帝四極明 科經 [СЦМК]	Цзю чжэнь мин кэ 太上九真明科 [ЯГ 1398, ДЦ 1052; илл: СЛЦ, с. 46b—65b] ²	Чжэнь гао 真誥 [ЧГ]	
1	2	3	4	5	6
1	Да дун чжэнь цзинь сань-ши-цзю чжан, 1 цз. 上清大洞真經三十九章經 [цз. 5: 1a: 3]	1. Да дун чжэнь цзинь сань-ши-цзю чжан 大洞真經三十九章 [цз. 3: 1b: 1]	1. Да дун чжэнь цзинь сань-ши-цзю чжан 大洞真經三十九章 (Да дун чжэнь цзинь 大洞真經) ³ [с. 2b: 10; с. 3a: 10]	19. Да дун чжэнь цзинь сань-ши-цзю пянь 大洞真經三十九篇 [цз. 5: 3a: 4]	ЯГ 6, ДЦ 16—17: Шан цин да дун чжэнь цзинь, 6 цз. 上清大洞真經 ЯГ 7, ДЦ 18: Да дун юй цзинь 大洞玉經 ЯГ 5, ДЦ 16: Тай-шан у цзи цзун чжэнь Вэнь-чан да дун сянь цзинь 太上無極總真文昌大洞仙經 ЯГ 103, ДЦ 51—53: Юй цин у цзи цзун чжэнь Вэнь-чан да дун сянь цзинь чжу 玉清無極總真文昌大洞仙經註
2	Тай-шан инь шу цзинь чжэнь юй гуан, 1 цз. 上清太上隱書金	24. Цзинь чжэнь юй гуан Тай-шан инь шу 金真玉光太上	17. Цзинь чжэнь юй гуан 金真玉光 [с. 5b: 5; с. 6b: 6]	1. Тай-шан чжи инь шу 太上之隱書 [цз. 5: 2a: 3]	ЯГ 1367, СТ 1378, ДЦ 1042: Шан цин цзинь чжэнь юй гуан

¹ Энциклопедический свод «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» имеется не только в составе «Дао цзана», но и в рукописном наследии из Дуньхуана (фонд Пеллио, Р. 2337). В данной работе мы использовали текст из «Дао цзана» [ФДКЦ].

² Работа «Цзю чжэнь мин кэ» представлена и как отдельное сочинение из «Дао цзана» [ЯГ 1398; СТ 1409; ДЦ 1052], и в составе «Су лин цзина» [ЯГ 1303; СТ 1314; ДЦ 1026, с. 46b—65b]. Списки идентичны между собой. Адрес после названия отсылает к отдельному сочинению из «Дао цзана» — ЯГ 1398. Незначительные разночтения, иногда встречающиеся в списке из «Су лин цзина», мы специально оговариваем.

³ В «Цзю чжэнь мин кэ» сочинения перечисляются дважды — сначала идет их групповой список (причем выделенные группы отражают какую-то классификацию, что само по себе весьма интересно), а затем — отдельные описания каждого из них. В связи с этим в данном столбце мы указываем два адреса. Иногда при втором упоминании название дается в сокращенном виде, его мы фиксируем в круглых скобках.

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	真玉光 [цз. 5: 1a: 4]	隱書 [цз. 3: 13a: 9]	25. Тай-шан инь шу 太上隱書 [с. 6b: 8]	43. Цзинь чжэнь юй гуан 金真玉光 [цз. 5: 4b: 2]	ба цзин фэй цзин 上清金真玉光八景飛經
3	Ба су чжэнь цзин фу жи юэ хуан хуа, 1 цз. 上清八素真經服日月皇華 [цз. 5: 1a: 4]	16. Ба су чжэнь цзин фу жи юэ 八素真經服日月 [цз. 3: 9b: 5]	НЕТ	1. Ба су чжэнь цзин 八素真經 [цз. 5: 2a: 3] 27. Хуан шуй юэ хуа 黃水月華 [цз. 5: 3b: 2]	ЯГ 426, ДЦ 194: Шан цин Тай-шан ба су чжэнь цзин 上清太上八素真經 ЯГ 1312, СТ 1323, ДЦ 1028: Дун чжэнь Тай-шан ба су чжэнь цзин фу ши жи юэ хуан хуа цзюэ 洞真太上八素真經服食日月皇華訣 ЮЦЦЦ, цз. 45: Фу жи юэ гуан ⁴ 服日月光 ЯГ 1309, СТ 1320, ДЦ 1028: Дун чжэнь Тай-шан ба су чжэнь цзин цзин яо сань цзин мяо цзюэ 洞真太上八素真經精耀三景妙訣
4	Фэй бу тянь ган не син ци юань, 1 цз. 上清飛步天剛躡行七元 [цз. 5: 1a: 5]	11. Фэй бу тянь ган не син ци юань 飛步天綱躡行七元 [цз. 3: 8a: 4]	24. Фэй бу тянь ган не син ци юань 飛步天綱躡行七元 (Фэй бу тянь ган 飛步天綱) [с. 6b: 8; с. 7a: 10]	17. Фэй бу ци юань тянь ган чжи цзин 飛步七元天綱之經 [цз. 5: 3a: 2]	ЯГ 1305, СТ 1316, ДЦ 1027: Дун чжэнь шан цин Тай-вэй ди-цзюнь бу тянь ган фэй ди цзи цзинь цзянь юй цзы шан цзин 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經
5	Цзю чжэнь чжун цзин хуан лао би янь, 1 цз. 上清九真中經	4. Цзю чжэнь чжун цзин 九真中經	7. Цзю чжэнь чжун цзин 九真中經 [с. 4a: 3]	2. Цзю чжэнь чжун цзин Лао-цзюнь би янь	ЯГ 1365, СТ 1376, ДЦ 1042: Шан цин Тай-

⁴ На возможное соответствие между сочинением № 3 из списка «книг-основ [из] Большой пещеры» и сочинением из ЮЦЦЦ «Фу жи юэ гуан» указывают, во-первых, близость их названий, во-вторых, упоминание в последнем важного для учения Шан-цин персонажа — владыки Ваа из Западного города (*Си-чэн Ван-цзюнь*) [ЮЦЦЦ, II, цз. 45: 324a: 13]. Впрочем, окончательное решение этого вопроса требует специального исследования перечисленных в данной горизонтальной строке памятников.

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	真中經黃老祕言 [цз. 5: 1a: 6]	[цз. 3: 4a: 1]	с. 5a: 1]	九真中經老君 祕言 [цз. 5: 2a: 4]	шан ди-цзюнь цзю чжэнь чжун цзин 上清太上 帝君九真中經 ЯГ 1366, СТ 1377, ДЦ 1042: Шан цин Тай- шан цзю чжэнь чжун цзин цзян шэи шэнь дань цзюэ 上清太上 九真中經降生 神丹訣
6	Шан цин шан цзин бянь-хуа ци-ши-сы фан, 1 цз. 上清上經變 化七十四方 [цз. 5: 1a: 6]	7. Шан цин бянь-хуа ци- ши-сы фан 上清 變化七十四方 [цз. 3: 5b: 1]	6. Шан цин бянь-хуа ци- ши-сы фан 上清 變化七十四方 [с. 4a: 3; с. 4b: 10]	4. Тай цин шан цзин бянь-хуа ци-ши-сы фан 太清上經變化 七十四方 [цз. 5: 2a: 5]	Утерян
7	Чу лю тянь вэнь сань тянь чжэн фа, 1 цз. 上清除 六天文三天正法 [цз. 5: 1a: 7]	14. Сань тянь чжэн фа 三天正 法 [цз. 3: 9a: 4]	21. Сань тянь чжэн фа 三天正 法 [с. 5b: 6; с. 6a: 10]	3. Чу лю тянь чжи вэнь сань тянь чжэн фа 除六天之文三 天正法 [цз. 5: 2a: 6]	И. Робине счи- тает, что дан- ный памятник утерян. Тем не менее доктрина «иско- рещения [вредо- носного влия- ния] Шести не- бес» (чу лю тянь) и «[установле- ния] истинного закона Трех не- бес» (сань тянь чжэн фа) отра- жена в сочине- ниях: ЯГ 788, СТ 789, ДЦ 563: Чжэн и фа вэнь тянь- ши цзю цзе кэ цзин 正一法文 天師教戒科經; ЯГ 1194, СТ 1203, ДЦ 876: Тай-шан сань тянь чжэн фа цзин 太上三天 正法經; ЯГ 1195, СТ 1204, ДЦ 876: Тай- шан чжэн и фа вэнь цзин 太上 正一法文經

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
8	Хуан ши ян цзин сань дао шунь син, 1 цз. 上清黃氣陽精三 道順行 [цз. 5: 1а: 8]	22. Хуан ши ян цзин цан тянь инь юэ шан цзин 黃氣陽精 藏天隱月上經 [цз. 3: 12а: 3]	НЕТ	5. Хуан ши ян цзин сан тянь инь юэ 黃氣陽 精藏天隱月 [цз. 5: 2а: 7]	ЯГ 33, ДЦ 27: Шан цин хуан ци ян цзин сань дао шунь син цзин 上清黃氣 陽精三道順行 經
9	Вай го фан пинь Цин-тун нэй вэнь, 2 цз. 上清外國放品青 童內文二卷 [цз. 5: 1а: 9]	26. Вай го фан пинь Цин-тун нэй вэнь 外國 放品青童內文 [цз. 3: 14б: 2]	НЕТ	НЕТ?	ЯГ 1362, СТ 1373, ДЦ 1041: Шан цин вай го фан пинь Цин- тун нэй вэнь 外 國放品青童內 文
10.	Цзинь шюэ шан ци лин шу цзы вэнь, 1 цз. 上清金闕上經靈 書紫文 [цз. 5: 1а: 9]	НЕТ (?)	18. Лин шу цзы вэнь 靈書紫文 〔紋〕 ⁵ [с. 5б: 6; с. 6а: 8]	34. Лин шу цзы вэнь 靈書紫文 [цз. 5: 3б: 9]. Сборный текст типа <i>лэй-шу</i> включал, со- гласно «Чжэнь гао» [цз. 5: 3б: 10], не менее семнадцати от- дельных разде- лов (по ЧГ № 17—33), [ЧГ, цз. 5: 3а: 2—3б: 10; 5: 4а: 3], а также спе- циальную часть, посвя- щенную даос- ским <i>фу</i> , № 36 [цз. 5: 4а: 3]. В других переч- нях книг Шан- цин десять из этих разделов представлены как самостоя- тельные сочи- нения	а) ЯГ 639, ДЦ 342: Хуан тянь шан цин цзинь цюэ ди-цзюнь лин шу цзы вэнь шан цин цзин 皇天上清金闕 帝君靈書紫文 上經; б) ЯГ 255, ДЦ 120: Тай-вэй лин шу цзы вэнь лан гань хуа дань шэнь чжэнь шан цзин 太微靈書 紫文琅玕華丹 神真上經; в) ЯГ 179, ДЦ 77: Тай-вэй лин шу цзы вэнь 太 微靈書紫文; г) ЯГ 442, ДЦ 198: Шан цин хоу цзэн дао- цзюнь ле цзи 上 清後聖道君列 紀;
11	Цзы ду янь гуан шэнь сюань бянь цзин, 1 цз.	6. Цзы ду янь гуан сюань чжэнь бянь цзин чжун	5. Цзы ду янь гуан сюань чжэнь бянь цзин 紫度	15. Цзы ду янь гуан е чжао шэнь чжу 紫度	ЯГ 1321, СТ 1332, ДЦ 1030: Дун чжэнь Тай-

⁵ Здесь и далее в фигурных скобках отражены разночтения названия, встречающиеся в «Су лин цзине».

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	上清紫度炎光神 玄變經 [цз. 5: 1a: 10]	фан нэй ши 紫 度炎光玄真變 經中方內視 [цз. 3: 5a: 10]	炎光玄真變經 (Цзы ду янь гуан шэнь сю- ань бянь цзин 紫度炎光神玄 變經) [с. 4a: 2; с. 4b: 7]	炎光夜照神燭 [цз. 5: 2b: 7]	шан цзы ду янь гуан шэнь юань бянь цзин 洞真 太上紫度炎光 神元變經
12	Цин яо цзы шу цзинь гэнь шан цзин, 1 цз. 上清青要紫書金 根上經 [цз. 5: 1b: 1]	10. Цин яо цзы шу цзинь гэнь чжун цзин 青要 紫書金根眾經 [цз. 3: 7a: 10]	20. Цзинь гэнь шан цзин 金根 上經 (Цинь гэнь чжун цзин 金根眾經) [с. 5b: 6; с. 6a: 8]	10. Цин яо цзы шу цзинь гэнь чжун вэнь 青要 紫書金根眾文 [цз. 5: 2b: 2]	ЯГ 1304, СТ 1315, ДЦ 1026- 1027: Дун чжэнь шан цин цин яо цзы шу цзинь гэнь чжун цзин 洞真上清青要 紫書金根眾經
13	Юй цзин чжэнь цзюэ сань цзю су юй, 1 цз. 上清玉精真訣三 九素語 [цз. 5: 1b: 1]	15. Сань цзю цин су юй юй цзин чжэнь цзюэ 三九素語玉 精真訣 [цз. 3: 9b: 4]	НЕТ	11. Юй цин чжэнь цзюэ сань цзю су юй 玉清 真訣三九素語 [цз. 5: 2b: 3]	ЯГ 1316, СТ 1327, ДЦ 1029: Дун чжэнь Тай- шан сань цзю су юй юй цзин чжэнь цзюэ 洞 真太上三九素 語玉精真訣
14	Сань юань юй цзянь сань юань бу цзин, 1 цз. 上清三元玉檢三 元布經 [цз. 5: 1b: 2]	27. Сань юань юй цзянь сань юань бу цзин 三元玉檢三元 布經 [цз. 3: 15a: 2]	НЕТ	6. Сань юань бу цзин дао чжэнь чжи ту 三元布 經道真之圖 [цз. 5: 2a: 8]	ЯГ 354, ДЦ 179: Шан цин сань юань юй цзянь сань юань бу цзин 上清三 元玉檢三元布 經
15	Ши цзин цзинь гуан цан цзин лу син, 1 цз. 上清石精金光藏 景錄形 [цз. 5: 1b: 3]	20. Ши цзин цзинь гуан цан ин лу син шэнь цзин 石精金光藏影 錄形神經 [цз. 3: 11a: 3]	НЕТ	12. Ши цзин цзинь гуан сан цзин лу син 石 精金光藏景錄 形 [цз. 5: 2b: 4]	Утерян (со- гласно Робине)
16	Дань цзин дао цзин инь ди ба шу, 2 цз. 上清丹景道精隱 地八術上下二卷 [цз. 5: 1b: 4]	25. Дань цзин дао цзин инь ди ба шу 丹景道精 隱地八術 [цз. 3: 13b: 10]	8. Дань цзин дао цзин инь ди ба шу цзе син дунь бянь лю цзин юй цзин 丹景道精隱地 八術解形遁變 流景玉經 [с. 4a: 4; с. 5a: 5]	13. Дань цзин дао цзин инь ди ба шу 丹景道精 隱地八術 [цз. 5: 2b: 5]	ЯГ 1348, СТ 1359, ДЦ 1039: Шан цин дань цзин дао цзин инь ди ба шу цзин 上清丹景 道精隱地八術 經
17	Шэнь чжоу ши чжуань ши бянь у тянь цзин, 1 цз. 上清神洲七轉七	8. Шэнь чжоу ши чжуань ши бянь у тянь 神 洲七轉七變舞	10. Ци бянь у тянь 七變舞天 [с. 4a: 4; с. 5a: 8]	18. Ци бянь шэнь фа ши чжуань чжи цзин 七變神法	ЯГ 1320, СТ 1331, ДЦ 1030: Дун чжэнь шан цин шэнь чжоу

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	變舞天經 [цз. 5: 1b: 4]	天 [цз. 3: 6a: 6]		七轉之經 [цз. 5: 3a: 3]	ци чжуань ши бянь у тянь цзин 洞真上清 神洲七轉七變 舞天經
18	Да ю ба су да дань инь шу, 1 цз. 上清大有八素大 丹隱書 [цз. 5: 1b: 5]	5. Тай дань инь шу дун чжэнь сюань цзин 太丹隱書洞真 玄經 [цз. 3: 4b: 4]	12. Юй цин инь шу 玉清隱書 [с. 5b: 4; с. 6b: 3] (?)	20. Да дань инь шу ба бин ши цзюэ 大丹隱書 八素十訣 [цз. 5: 3a: 5]	ЯГ 1319, СТ 1330, ДЦ 1030: Дун чжэнь Тай- и ди-цзюнь тай дань инь шу дун чжэнь сю- ань цзин 洞真 太一帝君太丹 隱書洞真玄經; Частично соот- ветствует (?): ЯГ 82, ДЦ 37: Шан цин дун чжэнь коань цзин у цзи фу 上清 洞真元經五籍 符; ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043: Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ 上清太一帝君 太丹隱書解胞 十二結節圖訣
19	Тянь гуань сань ту ци син и ду, 1 цз. 上清天關三圖七 星移度 [цз. 5: 1b: 6]	13. Тянь гуань сань ту и ду ци син 天關三圖移 度七星 [цз. 3: 8a: 5]	22. Ци син и ду 七星移度 [с. 6b: 7; с. 7a: 7]	21. Тянь гуань сань ту ци син и ду 天關三圖 七星移度 [цз. 5: 3a: 6]	ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040: Шан цин тянь гуань сань ту цзин 上清天關 三圖經; ЯГ 1306, СТ 1317, ДЦ 1027: Дун чжэнь шан цин кай тянь сань ту ци син и ду цзин 洞真 上清開天三圖 七星移度經
20	Цзю дань шан хуа тай цзин чжун цзи, 1 цз. 上清九丹上化胎 精中記 [цз. 5: 1b: 7]	28. Шан хуа цзю дань тай цзин чжун цзи 上化九丹胎精 中記 [цз. 3: 15b: 6]	НЕТ	22. Цзю дань бянь-хуа тай цзин чжун цзи 九丹變化胎精 中記 [цз. 5: 3a: 7]	ЯГ 1371, СТ 1382, ДЦ 1043: Шан цин цзю дань шан хуа тай цзин чжун цзи цзин 上清九丹上化 胎精中記經

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
21	Тай-шан лю цзя цзю чи бань фу, 1 цз. 上清太上六甲九赤班符 [цз. 5: 1b: 7]	19. Цзю чи бань фу 九赤班符 [цз. 3: 10b: 1]	НЕТ	23. Цзю чи бань фу 九赤班符 [цз. 5: 3a: 8]	ЯГ 1318, СТ 1329, ДЦ 1029: Тай-шан цзю чи бань фу у-ди нэй чжэнь цзин 太上九赤班符五帝內真經
22	Шэнь ху шан фу сяо мо чжи хуэй, 1 цз. 上清神虎上符消魔智慧 [цз. 5: 1b: 8]	9. Сяо мо чжи хуэй 消魔智慧 [цз. 3: 6b: 9]	11. Сяо мо чжи хуэй 消魔智慧 [с. 5b: 4; с. 6a: 5]	Сяо мо чжи хуэй — НЕТ Шэнь ху чжи фу 神虎之符 — встречается под № 40 [цз. 5: 4a: 9]	ЯГ 1323, СТ 1334, ДЦ 1031: Дун чжэнь Тай-шан шэнь ху инь вэнь 洞真太上神虎隱文; ЯГ 1333, СТ 1344, ДЦ 1032: Дун чжэнь Тай-шан шо чжи хуэй сяо мо чжэнь цзин 洞真太上說智慧消魔真經
23	Цюй су цзюэ цы у-син би фу, 1 цз. 上清曲素訣詞五行祕符 [цз. 5: 1b: 8]	21. Цюй су цзюэ цы ю лэ чжи цюй у-син би фу 曲素訣辭優樂之曲五行祕符 [цз. 3: 11b: 1]	НЕТ	26. Цюй су цзюэ цы 曲素訣辭 [цз. 5: 3b: 1] 25. У-син би фу 五行祕符 [цз. 5: 3a: 10]	ЯГ 1361, СТ 1372, ДЦ 1041: Шан цин гао-шан юй чэнь фэн тай цюй су шан цзин 上清高上玉晨鳳臺曲素上經
24	Бай юй хэй хэ фэй син юй цзин, 1 цз. 上清白羽黑翻飛行羽經 [цз. 5: 1b: 9]	12. Бай юй хэй хэ фэй син юй цзин 白羽黑翻飛行羽經 [цз. 3: 8a: 5]	23. Бай юй хэй хэ фэй син юй цзин 白羽黑翻飛行羽經 [с. 6b: 7; с. 7a: 9]	47. Бай юй хэй хэ 白羽黑翻 [цз. 5: 4b: 6] 45. Фэй син чжи юй 飛行之羽 [цз. 5: 4b: 4]	ЯГ 428, ДЦ 195: Тай-шан фэй син цзю чэнь юй цзин 太上飛行九晨玉經; ЯГ 1315, СТ 1326, ДЦ 1028: Дун чжэнь шан цин лун фэй цзю дао чи су инь цзюэ 洞真上清龍飛九道尺素隱訣; ЯГ 83, ДЦ 37: Бай юй хэй хэ лин фэй юй фу 白羽黑翻靈飛玉符 ЯГ 875, СТ 876, ДЦ 581: Тай-шан у-син ци юань кун чан цзюэ 太上五星七元空常訣;

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
					а также, частично: ЯГ 1340, СТ 1351, ДЦ 1033: Дун чжэнь Тай-шан фэй син юй цзин цзю чжэнь шэн сюань шан цзи 洞真太上飛行羽經九真昇玄上記
25	Су цзоу дань фу лин фэй лю цзя, 1 цз. 上清素奏丹符靈飛六甲 [цз. 5: 1b: 10]	31. Су цзоу дань фу лин фэй лю цзя цзо ю юй фу 素奏丹符靈飛六甲左右玉符 [цз. 3: 16b: 10]	26. Лин фэй лю цзя 靈飛六甲 [с. 6b: 8; с. 7b: 1]	42. Су цзоу дань фу 素奏丹符 [цз. 5: 4b: 1] Лин фэй лю цзя 靈飛六甲 — НЕТ (?)	ЯГ 84, ДЦ 37: Шан цин цюн гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу 上清瓊宮靈飛六甲左右上符: ЯГ 1380, СТ 1391, ДЦ 1046: Шан цин цюн гун лин фэй лю цзя лу 上清瓊宮靈飛六甲錄
26	Юй пэй цзинь дан тай цзи цзинь шу, 1 цз. 上清玉珮金璫太極金書 [цз. 5: 2a: 1]	29. Юй пэй цзинь дан тай сяо инь шу 玉佩金璫太霄隱書 [цз. 3: 16a: 6]	19. Цзинь дан юй пэй 金璫玉佩 (Юй пэй цзинь дан 玉佩 金璫) [с. 5b: 6; с. 6b: 2] 11. Юй цин инь шу 玉清隱書 [с. 5b: 4; с. 6b: 3]	39. Юй пэй цзинь дан 玉珮 金璫 [цз. 5: 4a: 8]	ЯГ 56, ДЦ 30: Тай-шан юй пэй цзинь дан тай цзи цзинь шу шан цзин 太上玉佩金璫太極金書上經; ЮЦЦЦ, П, цз. 51: 358b—360a: Юй пэй цзинь дан 玉佩金璫
27	Шан цин цзю лин тай мяо гуй шань юань лу ⁶ , 上清靈寶金書	23. Гуй шань юань лу 龜山元錄 [цз. 3: 12b: 3]	НЕТ	НЕТ (?)	ЯГ 1382, СТ 1393, ДЦ 1047—1048: Шан цин

⁶ Г у и ш а н ь — букв.: 'Черепашья гора'. В даосской потасенной топографии считается резиденцией Си-ван-му. Сама же Матушка правительница Запада в шанцинских текстах нередко именуется Великой сокровенной Золотой матушкой Черепашьей горы (Да мяо Гуй-шань Цзинь-му) [ЮЦЦЦ, II, цз. 114: 794с: 16—17] или просто Матушкой Черепашьей (Гуй-му) [ЮЦЦЦ, II, цз. 51: 358b: 9]. Кроме того, понятие *гуй шань* используется и как другое название сочинения «У-юэ чжэнь син ту» («Схема истинного вида Пяти пиков»), также связанного в даосской традиции с Си-ван-му [ЮЦЦЦ, II, цз. 79: 566a—568b]. Все это дает основание полагать, что сохранившееся жизнеописание Си-ван-му [ЮЦЦЦ, II, цз. 114: 794с—798с] имеет непосредственную связь с сочинением № 27 из списка «книг-основ [из] Большой пещеры». Тем не менее окончательное решение вопроса о связи этих двух письменных памятников может быть получено лишь после их специального изучения.

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	3 цз. 上清九靈太 妙龜山元錄三卷 [цз. 5: 2а: 1]				юань-ши бянь- хуа бао чжэнь шан цзин цзю лин тай мяо гуй шань сюань лу 上清元始變化 寶真上經九靈 太妙龜山玄錄
28	Ци шэн сюань цзи хуай тянь цзю сяо, 1 цз. 上清七聖玄紀何 天九霄 [цз. 5: 2а: 2]	30. Ци шэн сю- ань цзи хуэй вэнь цзю сяо бай цзянь цин лу дэ дао чжи мин 七聖玄紀迴文 九霄白簡青錄 得道之名 [цз. 3: 16а: 7]	НЕТ	14. (?) Бай цзянь су лу дэ дао чжи мин 白 簡素錄得道之 名 [цз. 5: 2b: 6]	ЯГ 1368, СТ 1379, ДЦ 1043: Шан цин Юй- ди ци шэн сю- ань цзи хуэй тянь цзю сяо цзин 上清玉帝 七聖玄紀迴天 九霄經; ЯГ 1350, СТ 1361, ДЦ 1039: Шан цин ци шэн сюань цзи цзин 上清七聖 玄紀經
29	Тай-шан хуан су сы-ши-сы фан, 1 цз. 上清太上黃素四 十方 [цз. 5: 2а: 3]	18. Хуан су сы- ши-сы фан 黃素四十四方 [цз. 3: 10b: 1]	НЕТ	7. Хуан су шэнь фан сы-ши-сы цзюэ 黃素神方 四十四訣 [цз. 5: 2а: 9]	ЯГ 1369, СТ 1380, ДЦ 1043: Шан цин Тай- шан хуан су сы-ши-сы фан цзин 上清太上 黃素四十四方 經
30	Тай сяо лан шу шон вэнь ди чжан, 1 цз. 上清太霄琅書瓊 文帝章 [цз. 5: 2а: 4]	17. Тай сяо лан шу шон вэнь ди чжан 太霄琅書瓊文 帝章 [цз. 3: 9b: 6]	4. Тай сяо лан шу шон вэнь ди чжан 太霄琅書瓊文 帝章 (Цюн вэнь ди чжан 瓊文帝 章) [с. 4а: 2; с. 4b: 6]	Упоминается в основном кор- пусе «Чжэнь гао»: [цз. 6: 2b: 8]	ЯГ 55, ДЦ 30: Гао-шан тай сяо лан шу шон вэнь ди чжан цзин 高上太霄琅書 瓊文帝章經 ЯГ 1341, СТ 1352, ДЦ 1034- 1035: Дун чжэнь Тай-шан тай сяо лан шу 洞真太 上太霄琅書
	30 сочинений в 34 цзюанях. «Эти 34 цзюани книг-основ [из] Большой пещеры, [включающей тексты с небес] Нефритовой чистоты, Пурпурной чистоты и Великой чистоты, господин Ван [Бао] передал Совершенной с Южного [лика] (т. е. Вэй Хуа-цунь. — С. Ф.)» 此三十四卷玉清紫 清太清大洞經限是王君授南真 [ФДКЦ, цз. 5: 2а: 4].				
31	Гао-шан ме мо дун цзин цзинь сюань юй цин инь шу 上清高上滅魔洞		есть, № 12 Юй цин инь шу 玉清隱書		ЯГ 1345, СТ 1356, ДЦ 1038: Шан цин гао- шан ме мо Юй- ди шэнь хуэй

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
	景金玄玉清隱書 四卷				юй цин инь шу 上清高上滅魔 玉帝神慧玉清 隱書; ЯГ 1346, СТ 1357, ДЦ 1038: Шан цин гао- шан ме мо дун цзин цзинь юань юй цин инь шу цзин 上清高上 滅魔洞景金元 玉清隱書經; ЯГ 1347, СТ 1358, ДЦ 1038: Шан цин гао- шан цзинь юань юй чжан юй цин инь шу цзин 上清高上 金元羽章玉清 隱書經; ЯГ 1328, СТ 1339, ДЦ 1031: Дун чжэнь ба цзин юй лу чжэнь ту инь фу 洞真八景玉 錄真圖隱符
32	Тай-вэй тянь-ди- цзюнь цзинь ху чжэнь фу 太微天帝君金虎 眞符一卷				ЯГ 1325, СТ 1336, ДЦ 1031: Дун чжэнь Тай- шан цзинь пян ху фу чжэнь вэнь цзин 洞真 太上金籙虎符 眞文經 ЯГ 1326, СТ 1337, ДЦ 1031: Дун чжэнь Тай- вэй цзинь ху чжэнь фу 洞真 太微金虎眞符
33	Тай-вэй тянь-ди- цзюнь шэнь ху юй цзин чжэнь фу 太微天帝君神虎 玉經眞符一卷				ЯГ 1322, СТ 1333, ДЦ 1031: Дун чжэнь Тай- шан шэнь ху юй цзин 洞真太 上神虎玉經; ЯГ 1325, СТ 1336, ДЦ 1031: Дун чжэнь Тай- шан цзинь пян

Окончание таблицы

1	2	3	4	5	6
					ху фу чжэнь вэнь цзин 洞真 太上金篇虎符 真文經
34	Хуан тин нэй цзин юй цзин 黃庭內景玉經			Упоминается неоднократно под разными на- званиями	ЮЦЦЦ, цз. 11- 12
Четыре сочинения в семи цзюанях. «[Перечисленные сочинения в] семи цзюанях — это Книги, которые Первозданная владычица Пурпурной пустоты госпожа Вэй — высшая Совершенная с Южного пика (т. е. <i>Вэй Хуа-цунь</i> . — С. Ф.) получила, когда находилась в мире смертных» 七卷・紫虛元君南嶽上真魏夫人在世受經限 [ФДКЦ, цз. 5: 2а: 9].					

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ, СЛОВАРНО-СПРАВОЧНЫХ РАБОТ И ЛИТЕРАТУРЫ *

Источники

Книжные собрания, библиотеки-серии

ГХМЦ — Гуан хун мин цзи 廣弘明記. Сост. Дао-сюань: В 30 цз. // ТГТ. Т. 52. № 2103. (Или: СБЦК. Т. 110—112).

ДЦ — Дао цзан 道藏涵芬樓影印本 (Даосский канон). Папки 1—112. Шанхай: Печать «Ханьфэньлоу», 1923—1926. (В ходе работы был использован Даосский канон из собрания Отдела рукописей и редких книг Санкт-Петербургского филиала Ин-та востоковедения РАН, шифр хранения В-249, и из собрания Центра синологических исследований Амурского государственного университета, г. Благовещенск, шифр хранения ФФ-0101.)

ДЦЦХ — Дао цзан цзин-хуа лу 道藏精華錄 (Записи лучшего из «Дао цзана») / Сост. Шоу И-цзы (Дин Фу-бао): В 2 т. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1989.

ДЦЦЯ — Чун кань Дао цзан цзи яо 重刊道藏輯要 (Заново напечатанное собрание важнейших сочинений из «Дао цзана»): 28 томов (разделов), 235 тетрадей. Чэнду: Печать монастыря «Эр сянь», 1906.

СББЯ — Библиотека-серия «Сы бу бэй яо» 四部備要. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, [1936].

СБЦК — Библиотека-серия «Сы бу цун кань» 四部叢刊. Шанхай: Шаньху иньшугуань, [1919—1936].

СПУЦ — Сы шу У цзин 四書五經 (Четырехкнижие и Пятикнижие): В 3 т. Пекин: Чжунго шуянь, 1985.

ТГТ — Тайсё синсю Дайдзюкё 大正新脩大藏經 (Трипитака, заново составленная в годы Тайсё). Т. 1—100. Токио, 1960—1977. (1-е изд.: Токио: Тайсё иссаякё канкокай, 1924—1932).

ЦШЦЧ — Библиотека-серия «Цун шу цзи чэн» 叢書集成初編 / Под ред. Ван Юнь-у. Шанхай: Шаньху иньшугуань, [1935—1939].

ЧХДЦ — Чжун-хуа Дао цзан (Китайский Даосский канон) 中華道藏: В 48 т. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004.

ЧЦЦЧ — Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 (Собрание работ всех философов): В 10 т. Чанша: Юэлу шушэ, 1996.

ШСЦ — Ши-сань цзин 十三經 (Тринадцатикнижие): В 2 т. Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1997.

Отдельные источники

БПЦ — Гэ Хун. Баопу-цзы. Нэй пянь (Внутренняя часть) 葛洪. 抱朴子內篇 / Ред. и пер. Ван Миня. 2-е изд. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 399 с. (Стереотипное переиздание: Пекин, 1996).

* В список включена не только цитируемая, но и другая использованная автором литература.

БСЧЦ — Ба су чжэнь цзин 八素真經 (Совершенная книга-основа Восьми Безыскусных) // ДЦ 194, ЯГ 426. (Полное название — «Шан цин Тай-шан ба су чжэнь цзин» 上清太上八素真經).

БЧЛ — Бянь чжэн лунь 辯正論 (Рассуждение о правильном в спорах) / Сост. Фалинь // ТГТ. Т. 52. № 2110. С. 489—550.

ВШ — Вэй шу 魏書 (История Вэй) // СББЯ. Т. 21.

ДДЧЦ — Да дун чжэнь цзин 大洞真經 (Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры): В 6 цз. // ЯГ 6, ДЦ 16—17.

ДЖЦ — Ду жэнь цзин сы чжу 度人經四註 («Книга, переводящая на [Иной] берег», с четырьмя комментариями): В 4 цз. // ЯГ 87, ДЦ 38—39.

ДЛШС — Шан цин дао лэй ши сянь 上清道類事相 / Сост. Ван Сюань-хэ: В 4 цз. // ДЦ 765, ЯГ 1124.

ДМКЛ — Дао мэнь кэ люэ 道門科略 (Краткое обозрение кодекса последователей даосизма) / Сост. Лу Сю-цзин // ЯГ 1119, СТ 1127, ДЦ 761.

ДФЦ — Тай-шан дун фан нэй цзин чжу 太上洞房內經註 (Книга-основа из Комнаты-пещеры, [по традиции] Высочайшего, с комментариями) // ЯГ 133, ДЦ 59.

ДЦШШ — Дао цзяо и шу 道教義樞 (Рукоять смысла даосского учения): В 10 цз. / Сост. Мэн Ань-пай // ЯГ 1121, СТ 1129, ДЦ 762—763.

ДЧИЦ — Дэп чжэнь инь цзюэ 登真隱訣 (Потаенные наставления для вступающих [на стезю] Совершенных): В 3 цз. / Сост. Тао Хун-цзин. // ЯГ 421, ДЦ 193.

ЛБЦЦ — Ли Тай-бо шаоань цзи 李太白全集 (Полное собрание сочинений Ли Тай-бо) / Комментар. Ван Ци: В 3 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1977. 10+32+1694+22 с.

ЛСЧ — Ле-сянь чжуань 列仙傳 (Жизнеописание сяней-небожителей) / Сост. Лю Сян // ДЦЦХ. Т. 2.

ЛШ — Лян шу 梁書 (История Лян) // СББЯ. Т. 020. С. 1—290.

ЛШЧС — Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь 歷史真仙體道通鑑 (Всеобщее зеркало Совершенных [людей] и сяней-бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь) / Сост. Чжао Дао-и: В 53 цз. // ЯГ 296, ДЦ 139—148.

Материалы, 1991 — Даоцзяо ши цзыляо 道教史資料 (Материалы по истории даосизма) / Чжунго даоцзяо сехуэй яньцзюши бянь (Составлено Научно-исследовательским кабинетом ВАПД). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1991. 431 с.

МТЦ — Чжоу-ши мин тун цзи 周氏冥通記 (Записи о том, как господин Чжоу общался с Иным миром) / Сост. Чжоу Цзы-лян, коммент. Тао Хун-цзин: В 4 цз. // ЯГ 302, ДЦ 152.

МТЮЧ — Мин тан юань чжэнь цзин цзюэ 明堂元真經訣 (Наставление по [местодам] книги-основы об Изначальных Совершенных из Пресветлого зала) // ЯГ 424, ДЦ 194.

МШЧ — Мао шань чжи 茅山志 (Сведения о горах Маошань) / Сост. Лю Да-бинь: В 33 цз. // ЯГ 304, ДЦ 153—158.

НЦШ — Нань Ци шу 南齊書 (История Южного Ци) // СББЯ. Том 020.

НШ — Нань ши 南史 (История южных династий) // СББЯ. Т. 023. С. 1—579.

СДЛ — Сяо дао лунь 笑道論 (Рассуждение, высмеивающее даосов) / Сост. Чжэнь Луань // ТГТ. Т. 52. № 2103. С. 143—152.

СДЦС — Сань дун цюнь сянь лу 三洞群仙錄 (Опись всех сяней из Трех пещер) / Сост. Чэнь Бао-гуан: В 20 цз. // ЯГ 1238, СТ 1248, ДЦ 992—995. (Или: ДЦЦЯ, т. 20, отд. цзи, тетр. 4).

СДЧН — Сань дун чжу нан 三洞珠囊 ([Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер): В 10 цз. / Сост. Ван Сюань-хэ // ЯГ 1131, СТ 1139, ДЦ 780—782.

СЛЦ — Су лин цзин 素靈經 (Книга-основа [из] небесного дворца] Чистейшего духа) // ЯГ 1303, СТ 1314, ДЦ 1026. (Полное название — «Дун чжэнь Тай-шан Су лин дун юань да ю мяо цзин» 洞真太上素靈洞元大有妙經).

СМДИ — Сюань мэнь да и хэ 玄門大義 (Великий смысл Сокровенных врат) // ЯГ 1116, СТ 1124, ДЦ 760.

СПЛ — Сюань пинь лу 玄品錄 (Опись [познавших] сокровенное, по категориям) / Сост. Чжан Тянь-юй: В 5 цз. // ЯГ 780, СТ 781, ДЦ 558—559.

СТНЦ — Сань тянь нэй цзе цзин 三天內解經 (Книга-основа, разъясняющая внутреннее [устройство] Трех небес) // ЯГ 1196, СТ 1205, ДЦ 876.

СТШ — Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан) // Сюяо ивэнь ганцзе 蕭堯藝文網界 (Сюяо: электронный ресурс по литературе и искусству [Китай]). — <http://www.xysa.net/a200/h350/17xintangshu/t-index.htm>. — 24.03.2004.

СуйШ — Суй шу 隋書 (История Суй) // Сюяо ивэнь ганцзе 蕭堯藝文網界 (Сюяо: электронный ресурс по литературе и искусству [Китай]). — <http://www.xysa.net/a200/h350/15suishu/t-index.htm>. — 12.02.2004.

СЦМК — Сы цзи мин кэ 四極明科 (Пресветлый кодекс Четырех пределов): В 5 цз. // ЯГ 184, ДЦ 77—78.

СЧШШ — Сю чжэнь ши шу 修真十書 (Десять книг по возвращению Совершенно-го): В 60 цз. // ЯГ 263, ДЦ 122—131.

СШ — Сун шу 宋書 (История [южного царства] Сун) // СБЯ. Т. 020. С. 1—768.

Сы ку цзун му — Сы ку сюань шу цзун му ти яо бу чжэн 四庫全書總目提要補正 (Аннотированный каталог к библиотеке-серии «Все книги по четырем разделам», доп. и испр.): В 200 цз. / Сост. Ху Юй-цзинь; Под ред. Ван Синь-фу. Т. 1—2. Пекин: Чжунхуа шунцзюй, 1964. 3+104+1763+42 с.

СЭЧ — Лао-цзы Сян Эр чжу 老子想爾註 (Комментарий Сян Эра на [Книгу] Лао-цзы) // Guoxue homepage. — <http://www.guoxue.com/xstj/lzhez/lz.htm>. — 08.12.2004.

ТДИШ — Тай дань инь шу 太丹隱書 (Потаянная книга Великой киноари) // ЯГ 1319, СТ 1330, ДЦ 1030. (Полное название — «Дун чжэнь Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу дун чжэнь сюань цзин» 洞真太一帝君太丹隱書洞真玄經.)

ТПГЦ — Тай-пин гуан цзи 太平廣記 (Обширные записи [годов] Тай-пин): В 5 т. / Под ред. Ли Фана. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1959. 2+4+106+4106 с.

ТПЦ — «Тай-пин цзин» хэ цзяо 太平經合校 (Сводный комментированный текст «Тай-пин цзина») / Сост. Ван Мин. Пекин: Чжунхуа шунцзюй, 1960. 763 с.

ТПЮЛ — Тай-пин юй лань 太平御覽 (Императорское обозрение [годов] Тай-пин): В 8 т. / Под ред. Ли Фана. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2000. 太平御覽 / 李昉編著. 石家莊: 河北教育出版社.

УШБЯ — У-шан би яо 無上祕要 (Тайное и najważнейшее из Беспредельно высокого): В 100 цз. // ЯГ 1130, СТ 1138, ДЦ 768—779.

ФДКЦ — Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши 三洞奉道科戒營始 (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер): В 6 цз. // ЯГ 1117, СТ 1125, ДЦ 760—761.

ФЛБЧ — Тан ху фа шамэнь Фа-линь бе чжуань 唐護法沙門法琳別傳 (Отдельное жизнеописание шаманы Фа-линя, хранившего закон [Будды] при Тан) / Сост. Янь-цзун: В 3 цз. // ТГТ. Т 50. № 2051. С. 198—213.

ХДНЦ — Хуан-ди нэй цзин бай хуа бэнь 黃帝內經白話本 («Книга Желтого императора о внутреннем» с переводом на байхуа): В 2 т. Пекин: Чжунго вэньлянь чубаньшэ, 1998. 4+561+2+(563—992)+40 с.

ХПЦ, I — Хуан тин цзин (Книга Желтого двора) // ЮЦЦ, цз. 11—12.

ХПЦ, II — Хуан тин цзин (Книга Желтого двора) // СЧШШ, цз. 55—60.

ХПЦ, III — Хуан тин цзин (Книга Желтого двора) / С коммент. У Чэн-цзы и Лян Цю-цзы. Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1990. 2+2+4+77 с. (Библиотека «Книги по гимнастике цигун и учению о „дскармливании жизни“»). 黃庭經 / 務成子, 梁邱子註. 上海: 上海古籍出版社, 1990. (氣功養生叢書).

ХХШ — Хоу Хань шу 後漢書 (История Поздней Хань) / Сост. Фань Е // СБЯ. Т. 017. 1122 с.

ХШПЧ — Дао дэ чжэнь цзин чжу 道德真經註 (Комментарий на совершенную Книгу о Дао и дэ): В 4 цз. / Сост. Хэшан-гун // ЯГ 682, ДЦ 363.

ХШИВ — Хань шу. И вэнь чжи 漢書藝文志 (История [Ранней] Хань. Сведения о классических [книгах и прочей] литературе) / Сост. Бань Гу; Коммент. Янь Ши-гу. Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1955. 100 с.

ЦДЯГ — Цзы ду янь гуан (О Пурпурном переходе на [Иной] берег по пылающему лучу) // ЯГ 1321, СТ 1332, ДЦ 1030. Дун чжэнь Тай-шан цзы ду янь гуан шэнь юань бянь цзин (Полное название — «Дун чжэнь Тай-шан цзы ду янь гуан шэнь юань бянь цзин» 洞真太上紫度炁光神元變經).

Цзю Тан шу — Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) // СББЯ. Т. 024, 025.

ЦЦИ — Цы и цзин 雌一經 (Книга-основа Женских Единственных) // ЯГ 1302, СТ 1313, ДЦ 1025. (Полное название — «Дун чжэнь гао-шан Юй-ди да дун цы и юй цзянь у-лао бао цзин» 洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經).

ЦТШ — Цюань Тан ши 全唐詩 (Вся поэзия Тан) / Под ред. Пэн Дин-цю: В 25 т. 900 цз. Пекин: Чжунхуа шунцзюй, 1979. 41+16+10222 с.

ЦТШ-конкорданс — Цюань Тан ши дяньнао цзяньсо 全唐詩電腦檢索 (Электронный вариант собрания «Вся поэзия Тан» с интеллектуальной системой поиска) // Хань цюань: Гудянь вэньсянь цюаньвэнь цзяньсо цзыляоку 寒泉. 古典文獻全文檢索資料庫 (Холодный источник: Электронная библиотека классических памятников китайской литературы с полнотекстовым поиском). — Тайбэй. — <http://210.69.170.100/s25/index.htm> — 08.03.2003.

ЦТШ-э — Цюань Тан ши 全唐詩 (Вся поэзия Тан: [электронный вариант]) // Сяояо иэнь ганцзе 蕭堯藝文網界 (Сяояо: электронный ресурс по литературе и искусству [Китая]). — <http://www.xysa.com/quantangshi/t-index.htm>. — 24.03.2004.

ЦФСЧ — Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-суй 道門經法相承次序 (Порядок преемствования книг-основ и методов даосского учения): В 3 цз. // ЯГ 1120, СТ 1128, ДЦ 768.

ЦШ — Цинь шу 晉書 (История Цинь) // СББЯ. Т. 019. 1023 с.

ЦЮШЛ — Тай-шан цан юань шан лу 太上倉元上錄 // ЯГ 1329, СТ 1340, ДЦ 1031.

ЦЯЧЖ — Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань 紫陽真人內傳 (Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света) // ЯГ 303, ДЦ 152.

ЧГ — Чжэнь гао 真誥 (Поучения Совершенных): В 20 цз. / Сост. Тао Хун-цзин // ЯГ 1010, СТ 1016, ДЦ 637—640.

ЧГ, II — Чжэнь гао // ЦШЦЧ. № 570—572.

ЧГ, III — Чжэнь гао // Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University. — <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/archives/text/zi/shinko.gz>. — 15.03.2003.

ЧГ, IV — «Чжэнь гао» цзяочжу («Поучения Совершенных»: сверенное и откомментированное издание) / Под ред. Цзичуань Чжунфу [Ёсикава Тадао] и Майгу Банфу [Мугитани Кунио]; Пер. на кит. Чжу Юэ-ли. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2006. 660 с. 真誥校注 / (日)吉川忠夫, 麦谷邦夫编. 译者朱越利. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.

ЧЛВЕТ — Чжэнь лин вэй е ту 真靈位業圖 (Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных) / Сост. Тао Хун-цзин, коммент. Люйцю Фан-юань // ЯГ 167, ДЦ 73.

ЧСЦ — Чи-сун-цзы чжан ли 赤松子章曆 (Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы): В 6 цз. // ЯГ 615, ДЦ 335—336.

ЧЦС — Чу цы сюань 楚辭選 (Избранное из «Чуских строф») / Сост. и коммент. Ма Мао-юань. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1958. 261 с.

ШСЧ — Шэнь сянь чжуань 神仙傳 (Жизнеописания чудесных сяней) / Сост. Гэ Хун // ДЦЦХ. Т. 2.

ЮПЦД — Юй пэй цзинь дан шан цзин 玉佩金璫上經 (Высшая книга-основа о нефритовых подвесках и золотых привесках) // ДЦ 30, ЯГ 56. (Полное название — «Тай-шан юй пэй цзинь дан тай цзи цинь шу шан цзин» 太上玉佩金璫太極金書上經).

ЮЦЦЦ — Юнь цзи ши цян 雲笈七籤 ([Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках): В 122 цз. / Под ред. Чжан Цзюнь-фана // ЯГ 1026, СТ 1032, ДЦ 677—702.

ЮЩЦЦ, II — Юнь цзи цзи цянъ // СБЦК. Т. 126—130.

ЮЩЦЦ, III — Юнь цзи ши цянъ. Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1989. 6+2+852 с.

ЯСЯМЛ — Ян син янь мин лу 養性延命錄 (Записи о том, как взращивать природный характер и продлевать определенный свыше жизни срок): В 2 цз. / Сост. Тао Хун-цзин // ЯГ 837, СТ 838, ДЦ 572.

Словарно-справочные работы, конкордансы и указатели

БКРС — Большой китайско-русский словарь: В 4 т. М.: Наука, ГРВЛ, 1983—1984.

Большой словарь иероглифов, 1993 — Ханьюй да цзыдянь (Большой словарь китайских иероглифов). Соинь бэнь (Уменьшенное издание) / Составлен Комитетом по составлению Большого словаря китайских иероглифов. Чэнду; Ухань: Изд. «Цышу» пров. Сычуань; Изд. «Цышу» пров. Хубэй, 1993. 126 + 2429 + 2 с. 漢語大字典. 縮印本 / 漢語大字典編輯委員會. 成都: 四川辭書出版社; [武汉]: 湖北辭書出版社, 1993.

Большой словарь по даосизму — Даоцзяо да цыдянь (Большой словарь по даосизму) / Фототип. переиздание: [Даоцзяо да цыдянь / Гл. ред. Ли Шу-хуань. Тайвань: Цзюйлю тушу гунсы, 1979]. Справочник для внутреннего пользования. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1990. 1+3+15+700 с. 道教大辭典 / 影印本: [道教大辭典. 李叔還編纂. 台灣: 巨流圖書公司, 1979]. 內部參考. 杭州: 浙江古籍出版社影印, 1990.

ДЦЦЯ — Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин: Шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991. 10+56+1532 с. 道藏提要 / 任繼愈主編. 北京: 中國社會科學出版社, 1991.

Малый словарь по даосизму — Даоцзяо сяо цыдянь (Малый словарь по даосизму) / Гл. ред. Чжун Чжао-пэн. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 2001. [2]+9+1+16+296 с. (Библиотека малых словарей по религиям / Под общ. ред. Жэнь Цзи-юя). 道教小辭典 / 鍾肇鵬主編. 上海: 上海辭書出版社, 2001. (宗教小辭典叢書 / 任繼愈總主編).

Полный свод сяней, 1990 — Чжунго шэньсянь да сюань (Полный свод всех сяней-небожителей Китая) / Гл. ред. Лэн Ли, Фань Ли. Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ, 1990. 4+[1]+24+508 с. 中國神仙大全 / 冷立, 范力主編. 沈陽: 遼寧人民出版社, 1990.

Сводный перечень, 1986 — Чжунго цуншу цзунлу (Сводный перечень китайских книжных серий). Т. 1—3. Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1986. Т. 1: 4+1+1186 с.; Т. 2: 3+8+1752 с.; Т. 3: 2+VI+791 с. 中國叢書總錄. 1-3 冊. 上海: 上海古籍出版社, 1986.

Словарь Кан-си — Кан-си цыдянь (Иероглифический словарь [годов правления] Кан-си) / Составлен комиссией под руководством Чжан Юй-шу, [1716 г.]; Испр. и доп. Ван Инь-чжи, [1831 г.]. Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 2000. 6+2+75+1928+192 с. 康熙字典 / 張玉書編選. 王引之校訂. 上海: 上海古籍出版社, 2000.

Словарь по даологии, 1971 — Даосюэ цыдянь (Словарь по даологии) / Сост. Дай Юань-чан; Ред. Ли Юэ-цзо. Тайбэй: Чжэнь, шань, мэй, Минь го 60 [1971]. 4, 2, 14, 257 с. 道學辭典 / 戴源長編著, 李樂俠參校. 臺北: 真善美出版社, 民國 60 [1971].

Словарь по даосизму, 1994 — Даоцзяо да цыдянь (Большой словарь по даосизму) / Чжунго даоцзяо сехуэй, Сучжоу даоцзяо сехуэй (Всекитайская ассоциация последователей даосизма, Сучжоуская территориальная ассоциация последователей даосизма) / Гл. ред. Минь Чжи-тин, Ли Ян-чжэн. Пекин: Хуася чубаньшэ, 1994. 2+79+1009 с. 道教大辭典 / 中國道教協會, 蘇州道教協會 / 閔智亭, 李養正主編. 北京: 華夏出版社, 1994.

Словарь по китайской философии — Чжэсюэ да цыдянь: Чжунго чжэсюэ ши цзюань. (Большой словарь по философии: История китайской философии) / «Чжэсюэ да цыдянь: Чжунго чжэсюэ ши цзюань» бяньцзи вэйюаньхуэй бянь (Комитет по составлению тома «История китайской философии» «Большого словаря по философии»). Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1985. [4]+35+821 с. 哲學大辭典: 中國哲學史卷 / “哲學大辭典. 中國哲學史卷”編輯委員會編. 上海: 上海辭書出版社, 1985.

Словарь по магии, 1991 — Чжунго фаншу да цыдянь (Большой словарь по китайской магии) / Гл. ред. Чэнь Юн-чжэн. Гуанчжоу: Изд. Ун-та им. Сунь Ят-сена, 1991. 111+734 с. 中國方術大辭典 / 陳永正主編. 廣州: 中山大學出版社, 1991.

Словарь по мистицизму, 1993 — Чжунхуа шэньми вэньхуа цыдянь (Словарь по китайскому мистицизму) / Гл. ред. У Кан. Хайкоу: Хайнань чубаньшэ, 1993. [1]+[1]+42+822 с. 中华神秘文化辞典 / 吴康主编. 海口: 海南出版社, 1993.

Словарь по народным верованиям, 1997 — Чжунго миньцзянь синьян фэнсу цыдянь (Словарь по народным верованиям и обычаям Китая) / Гл. ред. Ван Цзин-линь, Сюй Яо. 2-е изд., стер. Пекин: Чжунго вэньлянь чубань гунсы, 1997. 2+[1]+[1]+36+883 с. 中国民间信仰风俗词典 / 王景琳, 徐匍主编. 2版. 北京: 文联出版公司, 1997. (1-е изд.: 1992).

Словарь по религиям, 1985 — Цзунцзяо цыдянь (Словарь по религиям) / Комитет по составлению словаря по религиям; Гл. ред. Жэнь Ци-юй. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1985. [2]+8+97+1343 с. 宗教词典 / 宗教词典编辑委员会编. 任继愈主编. 上海: 上海辞书出版社, 1985.

Словарь по учению небожителей, 1970 — Сянь сюэ цыдянь (Словарь по учению сяней-небожителей) / Сост. Дай Юань-чан. Тайбэй: Чжэнь, шань, мэи, Минь го 59 [1970]. 240 с. 仙學辭典 / 戴源長編著. 臺北: 真善美出版社, 民國 59 [1970].

Словарь топонимов — Чжунго лиши димин да цыдянь (Большой словарь исторических топонимов Китая) / Гл. ред. Вэй Сун-шань. Гуанчжоу: Гуандун цзяюй чубаньшэ, 1995. 1+1+14+1359 с. 中國歷史地名大辭典 / 魏嵩山主編. 廣州: 廣東教育出版社, 1995.

Словарь фамилий — Чжунго жэньмин да цыдянь (Большой словарь китайских фамилий) / Под ред. Цан Ли-хэ. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1980. 4+1808+25+83+34+15+3 с. 中國人名大辭典 / 臧勵穌等編. 上海: 辭書出版社, 1980.

Ху Фу-чэнь, 1995 — Чжунхуа даоцзяо да цыдянь (Большой словарь по китайскому даосизму) / Гл. ред. Ху Фу-чэнь. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1995. 155+2207 с. 中华道教大辞典 / 胡孚琛主编. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.

Цзяньмин гу ханьюй цыдянь, 1986 — Цзяньмин гу ханьюй цыдянь (Толковый словарь древнекитайского языка) / Сост. Чжан Юн-янь и др. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1986. 159+1014 с. 簡明古漢語字典 / 張永言[等]編. 成都: 四川人民出版社, 1986.

Цы юань — Цы юань (Словарь «Источник слов»): В 4 т. Изд. испр. и доп. Пекин: Шаньу иньшугуань, 1986. 3620+123 с. 辭源. 全 4 冊. 修訂本. 北京: 商務印書館, 1986.

Шо вэнь — Шо вэнь цзе цзы чжу (Словарь «Шо вэнь цзе цзы» с комментариями) / Сост. Сюй Шэнь; Комментар. Дуань Юй-пай. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1999. 3+1+4+867+48 с. 說文解字注 / 許慎選, 段玉裁注. 杭州: 浙江古籍出版社, 1999.

Юань Кэ, 1985 — Юань Кэ. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь (Словарь по мифам и легендам Китая). Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1985. [4]+5+33+540 с. 袁珂編著. 中国神话传说词典. 上海: 上海辞书出版社, 1985.

ЯГ — Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана») / Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин: Изд. Яньцзин-Гарвардского ун-та, 1935. 36+216 с. (Серия Яньцзин-Гарвардских индексов, № 25). 道藏子目引得 / 翁獨健編. [北平]: 哈佛燕京學社, 1935. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).

AS — Академия Синика (Academia Sinica, 中央研究院). Электронные источники на китайском языке. Система полнотекстового поиска (漢籍電子文獻. 瀚典全文檢索系統). Тайбэй — <http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>. — 12.12.2004.

CS — [Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts]. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University. — <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/kanseki.html>. — 20.01.2002.

CT — Schipper K. Concordance du Tao-tsang. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (PEFEO, 102).

Komjathy, 2002 — Komjathy, Louis (康思奇). Title Index to Daoist Collections. Cambridge, MA: Three Pines Press, 2002. 216 p. (Рецензия: Andersen, Poul. [Title Index to Daoist Collections]. Review // Philosophy East and West (University of Hawaii Press). 2004 (July). Vol. 54, no. 3).

Wieger, 1911 — *Wieger L. Le Taoïsme. Vol. 1. Bibliographie generale. 1, 2. 1: Le Canon (Patrologie). 2: Les Index officiels et Privés. Hien-hien [Hejianfu, Zhili]: E. L. Morice, 1911. 338 p.*

Исследования и переводы

На русском языке

Аверинцев, 1997 — *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: СОДА, 1997. 343 с.*

Алексеев, 1911 — *Алексеев В. М. О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинам и амулетам // ЗВО ИРАО. Т. 20, вып. 2—3. СПб., 1911. С. 1—76.*

Алексеев, 1916 — *Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг.: Фот. и тип. А. Ф. Дреслера, 1916. 9+776+4 с.*

Алексеев, 1918 — *Алексеев В. М. Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатств // СМАИЭРАН. Т. 5, вып. 1. Пг., 1918. С. 253—318.*

Алексеев, 1958 — *Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешествия 1907 года. М.: Вост. лит., 1958. 312 с.*

Алексеев, 1966 — *Алексеев В. М. Китайская народная картина: Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Наука, 1966. 260 с.*

Алексеев, 1978 — *Алексеев В. М. Китайская литература: Избранные труды. М.: Наука, 1978. 596 с.*

Алексеев, 1982 — *Алексеев В. М. Наука о Востоке: Статьи и документы. М.: Наука, 1982. 535 с.*

Алексеев, 2002 — *Алексеев В. М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. / Сост. М. В. Баньковская; Отв. ред. Б. Л. Рифтин. Кн. 1. М.: Вост. лит., 2002. 574 с.*

Алимов, 1996 — *Алимов И. А. Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи: Исследования, переводы. Ч. 1. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 272 с.*

Алимов, Серебряков, 2004 — *Алимов И. А., Серебряков Е. А. Вслед за кистью: материалы к истории сунских авторских сборников бицзи: Исследования, переводы. Ч. 2 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. СПбГУ. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 443 с.*

Ахметсафин, 2002 — *Ахметсафин А. Н. Древние представления о строении и функционировании мозга (на материале китайской медицины) // Сайт доктора А. Н. Ахметсафина. — http://hanbalik.narod.ru/chinese_medicine/chinese_brain.htm. — 22.04.2006.*

Ахметсафин, 2003 — *Ахметсафин А. Н. Краниосакральная техника и китайская медицина // Мануальная терапия. № 9. 2003. (Или: Сайт доктора А. Н. Ахметсафина. — http://hanbalik.narod.ru/manual_medicine/cst_and_tcm.htm. — 22.04.2006).*

Ахметсафин, 2007 — *Ахметсафин А. Н. Китайская медицина: Избранные материалы. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 160 с.*

Бамбуковые страницы, 1994 — *Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост., вступ. ст., ст. об авторах и коммент. И. С. Лисевича. М.: Вост. лит., 1994. 415 с.*

Баранов, 1999 — *Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев / Текст подготовил К. М. Тертицкий. М.: Муравей-Гайд, 1999. 304 с.*

Белая, 2005 — *Белая И. В. Путь человека к Истине в даосизме эпохи Чжаньго (в корреляции с Парменидом): философско-антропологический анализ: Автореферат ... дис. канд. филос. наук / Тул. гос. пед. ун-т. Курск, 2005. — 21 с.*

Бодэ, 1977 — *Бодэ Д. Мифы древнего Китая / Пер. Л. Н. Меньшикова // Мифология древнего мира: Пер. с англ. / Предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, ГРВЛ, 1977. С. 366—404.*

Буддийский мир, 1994 — Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 461 с.

Буров, 1990, 1 — Буров В. Г. Философия ханьской эпохи // Древнекитайская философия: Эпоха Хань: Собрание текстов. М.: Наука, 1990. С. 3—32.

Буров, 1990, 2 — Буров В. Г. Нэй цзин [Хуан-ди нэй цзин] // Древнекитайская философия: Эпоха Хань: Собрание текстов. М.: Наука, 1990. С. 33—35.

Буров, 2007 — Буров В. Г. [Рецензия] // ВФ. 2007. № 5. С. 182—187. Рец. на: Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Том «Философия» / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 2006. 728 с.

Быков, 1966 — Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае / Отв. ред. Н. И. Конрад. М.: Наука, 1966. 242 с.

Васильев В. П., 1873 — Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, даосизм, буддизм // ЖМНП. Ч. 166. 1873, апрель. С. 239—310; Ч. 167. 1873, май. С. 29—107; Ч. 167. 1873, июнь. С. 260—293.

Васильев В. П., 1880 — Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы. СПб., 1880. 163 с.

Васильев В. П., 1887 — Васильев В. П. Материалы по истории китайской литературы: Даосизм. СПб.: Литография Иконникова, 1887. С. 89—184.

Васильев К. В., 1988 — Васильев К. В. Ранняя история древнекитайских письменных памятников // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Кн. 2. М.: Наука, 1988. С. 81—102.

Васильев К. В., 1998 — Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации / Отв. ред. Т. В. Степутина. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1998. 319 с.

Васильев Л. С., 1970 — Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.

Вахтин, 1969 — Вахтин Б. Б. Письменные памятники классической древности как литературные произведения // Литература древнего Китая: Сб. ст. / Отв. ред. акад. Н. И. Конрад; Сост. И. С. Лисевич. М.: Наука, 1969. С. 155—165.

Волчкова, 2003 — Волчкова Е. В. Амулетная магия в ритуальных практиках китайских деревенских союзов (первая половина XX века) // Религиозный мир Китая. Альманах, 2003. М.: Муравей, 2003. С. 227—236.

Вонг, 2001 — Вонг Е. Даосизм / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 352 с.

Вэнь Цзянь, 2002 — Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2002. 210 с.

Георгиевский, 1892 — Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1892. 117 с.

Глаева, 1998 — Глаева Диана. Элементы религиозного даосизма и амидаизма в учении Хакуина о «внутреннем взгляде» // Восток. 1998. № 2. С. 93—108.

Го Мо-жо, 1961 — Го Мо-жо. Философы древнего Китая: Десять критических статей: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. чл.-кор. АН СССР Н. Т. Федоренко. М.: Изд-во иностр. лит., 1961. 738 с.

Головачев, 1996 — Головачев В. Ц. Стела с центрального священного пика горы Суншань как исторический источник периода династии Северное Вэй (386—534) // Вестник МГУ. Сер. 13, Востоковедение. 1996. № 1. С. 3—10.

Голосовкер, 1987 — Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Сост. и авт. примеч. Н. В. Брагинской, О. Н. Леонова. М.: Наука, 1987. 217 с.

Голыгина, 1982 — Голыгина К. И. Китайская проза III—VI вв. и даосизм // Дао и даосизм в Китае: Сб. ст. / Под ред. Л. С. Васильева и Е. Б. Поршневой. М.: Наука, 1982. С. 207—216.

Голыгина, 1983 — Голыгина К. И. Китайская проза на пороге Средневековья. М.: Наука, 1983. 240 с.

Голыгина, 1995 — Голыгина К. И. «Великий предел»: Китайская модель мира в литературе и культуре (I—XIII вв.). М.: Вост. лит., 1995. 364 с.

Голыгина, 2006 — Голыгина К. И. «Книга гор и морей» (Шанхай цзин) — книга знамений и календарная топография небосвода Большого года / Вступ. ст., пер. с кит. и коммент. К. И. Голыгиной // Восток. 2006. № 5. С. 137—165.

Гране, 2004 — Гране Марсель. Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского; Общ. ред. И. И. Семененко. М.: Республика, 2004. 526 с.

Гуревич, 1974 — Гуревич И. С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв. по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы. М.: Наука, ГРВЛ, 1974. 252 с.

Дальнее эхо, 2000 — Дальнее эхо: Антология китайской лирики (VII—IX вв.) / В переводах Ю. К. Щуцкого. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 256 с.

Дао, 1982 — Дао и даосизм в Китае: Сб. ст. / Под ред. Л. С. Васильева, Е. Б. Поршневой. М.: Наука, 1982. 287 с.

Доронин, 1989 — Доронин Б. Г. Государственное историописание в Китае // Всемирная история и Восток: Сб. ст. / Под ред. Б. Б. Пиотровского. М.: Наука, 1989. С. 230—242.

Доронин, 2001 — Доронин Б. Г. Столичные города Китая: Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 118 с.

Древнекитайская философия, 1972—1973 — Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т. М.: Мысль. Т. 1. 1972, 363 с.; Т. 2. 1973, 384 с.

Древнекитайская философия, 1990 — Древнекитайская философия: Эпоха Хань: Собрание текстов. М.: Наука, 1990. 523 с.

Духовная культура Китая, 2006 — Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов; ИДВ. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. 727 с.

Духовная культура Китая, 2007 — Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; ИДВ. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. 869 с.

Ермаков, 1987 — Ермаков М. Е. Буддийский деятель в представлении официально-китайского историографа (по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань») // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.: Наука, 1987. С. 109—129.

Ермаков, 1994 — Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 240 с.

Ермаков, 2003 — Ермаков М. Е. Магия Китая. Введение в традиционные науки и практики. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 208 с.

Завадская, 1972, 1 — Завадская Е. В. В. М. Алексеев о философско-эстетическом ареале слова // Литература и культура Китая: Сб. ст. к 90-летию со дня рождения академика В. М. Алексеева. М.: Наука, 1972. С. 73—81.

Завадская, 1972, 2 — Завадская Е. В. Традиции философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в китайской эстетике живописи // Роль традиций Китая: Сб. ст. Отв. ред. Л. С. Васильев. М.: Наука, 1972. С. 61—73.

Зинин, 1988 — Зинин С. В. О структуре коррелятивного мышления в Китае // XIX НКОГК. Ч. 1. М., 1988. С. 13—17.

Зинин, 1989 — Зинин С. В. Современные западные исследования религиозной культуры Китая // Культурные традиции и современность. М.: Наука, 1989. С. 88—123.

Зинин, 1993, 1 — Зинин С. В. Космос и человек в китайской культуре: звезда «тайн» и восемь ветров «ба фэн» // XXIV НКОГК. Ч. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М., 1993. С. 117—121.

Зинин, 1993, 2 — Зинин С. В. Религиозная эротика в китайской культуре // Восток. 1993. № 2. С. 178—194.

Зинин, 1997, 1 — Зинин С. В. Китайская традиционная наука и Джозеф Нидэм // Восток. 1997. № 1. С. 113—123.

Зинин, 1997, 2 — Зинин С. В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // ПДВ. 1997. № 6. С. 108—119.

Зограф, 1972 — Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 2: Грамматический очерк и словарь / Сост. И. Т. Зограф. М.: Наука, 1972. 347 с.

Зограф, 1979 — Зограф И. Т. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития) / Отв. ред. С. Е. Яхонтов. М.: Наука, ГРВЛ, 1979. 337 с.

Зограф, 2005, 1 — Зограф И. Т. Среднекитайский язык (опыт структурно-типологического описания). СПб.: Наука, 2005. 260 с.

Зограф, 2005, 2 — Зограф И. Т. Хрестоматия по китайскому языку (ранний байхуа и поздний вэньян). СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 160 с.

Из книг мудрецов, 1987 — Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая / Вступ. ст. и коммент. И. С. Лисевича. М.: Худ. лит., 1987. 352 с.

Исторические записки, 1972 — Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. М.: Наука, 1972. 439 с.

Исторические записки, 1975 — Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 2 / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. М.: Наука, 1975. 579 с.

Исторические записки, 1986 — Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 4 / Пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. Р. В. Вяткина. М.: Наука, 1986. 453 с.

Исторические записки, 1996 — Сыма Цянь. Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 7 / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1996. 464 с.

История Китая, 1998 — История Китая: Учебник / Под ред. А. В. Меликсетова. М.: Изд-во МГУ, 1998. 736 с.

Карапетьянц, 1994 — Карапетьянц А. М. Теория «пяти элементов» и китайская концептуальная протосхема // Вестник МГУ. Сер. 13, Востоковедение. 1994. № 1. С. 16—27.

Карапетьянц, Крушинский, 1998 — Карапетьянц А. М., Крушинский А. А. Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре. М.: ИФ «Вост. лит.», 1998. С. 340—406.

Карпушин, 1984 — Карпушин В. А. [Рецензия] // Вопросы философии. 1984. № 6. С. 166—169. Рец. на: Дао и даосизм в Китае: Сб. ст. / Под ред. Л. С. Васильева, Е. Б. Поршневой. М.: Наука, 1982. 287 с.

Касевич, 1996 — Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 282 с.

Каталог, 1972 — Вахтин Б. Б., Гуревич И. С., Кроль Ю. Л., Стулова Э. С., Торопов А. А. Каталог фонда ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. 1—3. М.: Наука, 1973. Вып. 1: 402 с.; Вып. 2: 591 с.; Вып. 3: 502 с.

Категория дэ, 1998 — От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре / Сост. и отв. ред. Л. Н. Борох и А. И. Кобзев. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1998. 422 с.

Кий, 2006 — Кий Е. А. Евгений Алексеевич Торчинов (1956—2003) // Религиозный мир Китая. Альманах, 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 309—322.

Китайская геомантия, 1998 — Китайская геомантия / Сост., вступ. ст., пер., примеч. и указ. М. Е. Ермакова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 272 с.

Китайская идеология, 1984 — Из истории традиционной китайской идеологии / Сост. и отв. ред. О. Л. Фишман. М.: Наука, 1984. 296 с.

Китайская утопия, 1987 — Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л. П. Делюсин и Л. Н. Борох. М.: Наука, 1987. 312 с.

Китайская философия, 1994 — Китайская философия: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1994. 573 с.

Китайский эрос, 1993 — Китайский эрос: Научно-художественный сб. / Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. 504 с.

Китайский этнос, 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Наука, 1979. 327 с.

Китайский этнос, 1983 — Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Наука, 1983. 415 с.

Кобзев, 1983 — Кобзев А. И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. 356 с.

Кобзев, 1993 — Тао Хун-цзин. О пользе и вреде обладания женщиной / Вступ. и пер. с фр. А. Кобзева // ААС. 1993. № 11. С. 74—75.

Конрад, 1977 — Конрад Н. И. О понятии «литература» в Китае // Избранные труды: Синология. М.: Наука, 1977. С. 543—586.

Косиков, 1994 — Косиков Г. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z. М.: Ad Marginem, 1994. С. 277—302.

Кравцова, 1983 — Кравцова М. Е. Даосизм и поэзия: Цикл Цао Цао «Ци чу чап» // XIV НКОГК. Ч. 1. М.: Наука, 1983. С. 107—114.

Кравцова, 1984 — Кравцова М. Е. Пейзажная лирика — поиск бессмертия? // XV НКОГК. Ч. 1. М.: Наука, 1984. С. 119—123.

Кравцова, 1992, 1 — Кравцова М. Е. Этнокультурное разнообразие древнего Китая // Восток. 1992. № 3. С. 56—66.

Кравцова, 1992, 2 — Кравцова М. Е. «Жизнеописание Сына неба Му». Вопросы и проблемы // Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992. С. 354—384.

Кравцова, 1994 — Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 544 с.

Кравцова, 2001 — Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления: Китайская лирика второй половины V—начала VI века. СПб.: Наука, 2001. 407 с.

Кравцова, 1999 — Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999. 416 с.

Кривцов, 1993 — Кривцов В. А. Эстетика даосизма / Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Фабула, 1993. 166 с.

Кроль, 1970 — Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М.: Наука, 1970. 447 с.

Кроль, 1977, 1 — Кроль Ю. Л. О понятии «цзя» (школа) в древнем Китае // VIII НКОГК. Ч. 1. М.: Наука, 1977. С. 79—87.

Кроль, 1977, 2 — Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма Цяня о «шести школах» // Китай: история, культура и историография. М.: Наука, 1977. С. 131—157.

Кроль, 2001 — Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь): В 2 т. / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Ю. Л. Кроля. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 2001. Т. 1: 407 с.; Т. 2: 831 с.

Круглый стол, 1983 — К проблеме категорий традиционной китайской культуры: Круглый стол // НАА. 1983. № 3. С. 61—95.

Крушинский, 2006 — Крушинский А. А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. 2006. № 5. С. 5—22.

Крюков, 2000 — Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 464 с.

Куртина, 2005 — Куртина И. В. Некоторые аспекты критического переосмысления веберовского исследования конфуцианства и даосизма в регионе распространения китайской культуры // Религиоведение. 2005. № 3. С. 74—82.

Кычанов, 1987 — Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан-Сун // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.: Наука, 1987. С. 71—90.

Кычанов, 2000 — Запись у алтаря о примирении Конфуция / Изд. текста, пер. с тангут., вступ. ст., коммент. и словарь Е. И. Кычанова. М.: Вост. лит., 2000. 150 с.

Лейкин, 1989 — Лейкин С. Ф. Идеал «Тай пин цзина» («Канонической книги Великого благоденствия»): гармония космического и социального // Литература и культура народов Востока. М.: Наука, 1989. С. 106—121.

Ли Цзинюань, 2007 — Ли Цзинюань. Современное состояние и тенденции развития китайской философии / Пер. с кит. В. Г. Бурова // ВФ. 2007. № 5. С. 21—26.

Лисевич, 1974 — Лисевич И. С. Древние мифы о Хуан-ди и гипотеза о космических пришельцах // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Наука, 1974. С. 40—42.

Лисевич, 1979 — Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979. 266 с.

Лисевич, 1984 — Лисевич И. С. О том, что остается за строкой // Китайская пейзажная лирика III—XIV вв. / Под ред. В. И. Семанова. М.: Изд-во МГУ, 1984. С. 5—20.

Лисевич, 1987 — Лисевич И. С. Слово мудрости // Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. М.: Худ. лит., 1987. С. 5—24.

Лисевич, 2003 — Лао-цзы / Пер. И. С. Лисевич. М.: АиФ-Принт, 2003. 316 с.

Лихачев, 2001 — Лихачев Д. С. Текстология (на материале русской литературы X—XVII вв.) 3-е изд., доп. и перераб. / При участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. СПб.: Алетейя, 2001. 759 с. (1-е изд.: 1962).

Лихачев, 2006 — Лихачев Д. С. Текстология: краткий очерк / Археографическая комиссия РАН. 2-е изд. М.: Наука, 2006. 175 с. (1-е изд.: 1964).

Лукьянов, 1999 — Лукьянов А. Древнекитайские философские космогонии // ПДВ. 1999. № 1. С. 104—117.

Малыгин, 1978 — Малыгин В. В. Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае: Сб. ст. М.: Наука, 1978. С. 40—54.

Малыгин, 1983 — Малыгин В. В. Гибель древней империи. М.: Наука, 1983. 225 с.

Малыгин, 1985 — Малыгин В. В. Чжуанцзы. М.: Наука, 1985. 307 с.

Малыгин, 2002 — Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малыгина. М.: Астрель; АСТ, 2002. 542 с.

Малыгин, 2003 — Дао-Дэ цзин / Пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малыгина. М.: Астрель; Аст, 2003. 559 с.

Малыгин, 2004, 1 — Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малыгина. М.: Астрель; АСТ, 2004. 542 с.

Малыгин, 2004, 2 — Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малыгина. М.: Астрель; Аст, 2004. 432 с.

Мартынов, 1972 — Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // НАА. 1972. № 5. С. 72—82.

Мартынов, 1974 — Мартынов А. С. Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971. М.: Наука, 1974. С. 341—387.

Мартынов, 1978 — Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной системе политических представлений. М.: Наука, 1978. 282 с.

Мартынов, 1979 — Несколько замечаний о комплексе «Небо-Земля» в китайских художественных, политических и философских текстах // Литература стран Дальнего Востока. М.: Наука, 1979. С. 28—36.

Мартынов, 1984 — Мартынов А. С. «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М.: Наука, 1984. С. 11—52.

Мартынов, 1987, 1 — Мартынов А. С. Буддизм и двор в начале династии Тан (VII—VIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.: Наука, 1987. С. 91—108.

Мартынов, 1987, 2 — Мартынов А. С. Государство и религия на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.: Наука, 1987. С. 3—46.

Мартынов, 1988 — Мартынов А. С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае: Сб. ст. М.: Наука, 1988. С. 274—298.

Мартынов, 1989 — Мартынов А. С. Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток: Сб. ст. Отв. ред. Б. Б. Пиотровский. М.: Наука, 1989. С. 86—104.

Мартынов, 1991 — Мартынов А. С. Идеологическая полемика в начале эпохи Тан и ее место в истории религий Китая // XXII НКОГК. Ч. 3. М.: Наука, 1991. С. 3—21.

Мартынов, 1992 — Мартынов А. С. Проблема личности в императорском Китае // Личность в традиционном Китае: Сб. ст. М.: Наука, 1992. С. 63—116.

Мартынов, 1995 — Мартынов А. С. «Хаос», «число» и «движение» в историографии Китая императорского периода // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки / Отв. ред. проф. Б. Н. Мельниченко, доц. А. В. Попов. Вып. 16. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 102—120.

Мартынов, 1996 — Мартынов А. С. Буддизм в Китае (Диалог культур) // Мир Будды и китайская цивилизация: Восточный альманах / Под ред. Т. П. Григорьевой. М.: Толк, 1996. С. 93—136.

Мартынов, 1998 — Мартынов А. С. Категория дэ — синтез «порядка» и «жизни» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1998. С. 36—75.

Мартынов, Поршнса, 1986 — Мартынов А. С., Поршнса Е. Б. «Учения» и религии в Восточной Азии в период Средневековья // НАА. 1986. № 1. С. 79—94.

Масперо, 2004 — Масперо А. Религии Китая / Пер. с фр. Быстрова В. Ю., Скокова С. Н. / Под ред. Пахомова С. В. СПб: Наука, 2004. 375 с.

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

Меньшиков, 1988 — Меньшиков Л. Н. Рукописная книга в Китае в 1-м тыс. н. э. // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Кн. 2. М.: Наука, 1988. С. 103—222.

Меньшиков, 1963 — Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института народов Азии) / Изд. текста, предисл., пер. и коммент. Л. Н. Меньшикова. М.: Изд-во вост. лит., 1963. 195+35 с.

Меньшиков, 1969 — Меньшиков Л. Н. Проблемы изучения окружения бяньвэнь // Теоретические проблемы восточных литератур: Сб. ст. М.: Наука, 1969. С. 275—281.

Меньшиков, 1972 — Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 1: Факсимиле рукописи, исследование / Пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова. М.: Наука, 1972. 420 с.

Меньшиков, 1984, 1 — Бяньвэнь по Лотосовой сутре: Факсимиле рукописи / Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прилож. и словарь Л. Н. Меньшикова. М.: Наука, 1984. 622 с.

Меньшиков, 1984, 2 — Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции из Хара-хото (фонд П. К. Козлова) / Прилож. Л. И. Чугуевского / АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1984. 527 с.

Меньшиков, 2000 — Гань Бао. Записки о поисках духов / Пер. с кит. Л. Н. Меньшикова. СПб.: Азбука, 2000. 378 с.

Меньшиков, 2001 — Чистый поток: Поэзия эпохи Тан (VII—X вв.) / В персводах Л. Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 320 с.

Меньшиков, 2005 — Меньшиков Л. Н. Из истории китайской книги. СПб.: Ин-т истории РАН, «Нестор-История», 2005. 324 с.

Меньшиков, Павловская, 1970 — Меньшиков Л. Н., Павловская Л. К. Справочные пособия как показатель этапов развития китайской литературы // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Наука, 1970. С. 34—36.

Меньшиков, Чугуевский, 1972 — Меньшиков Л. Н., Чугуевский Л. И. Китаеведение // Азиатский музей — Ленинградское отд-ние Ин-та востоковедения АН СССР. М.: Наука, 1972. С. 81—141.

Милянчук, 1993 — Милянчук А. О. Традиция «взрачивания жизни» и ее место в китайской культуре // XXIV НКОГК. Ч. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М., 1993. С. 114—117.

Милянцук, 1998 — *Милянцук А. О.* Ратные традиции Китая в контексте учения о «вскармливание жизни» (яньшэнсюэ) // Вестник МГУ. Сер. 13, Востоковедение. 1998. № 3. С. 36—50.

Мифы народов мира — Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 1: 671 с.; Т. 2: 719 с.

Мышинский, 1996 — *Мышинский А. Л.* Проблемы раннего даосизма в отечественной историко-философской литературе: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. 22 с.

Налимов, 1989 — *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. М.: Прометей, 1989. 287 с.

Налимов, 2000 — *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 344 с.

Нидэм, 1998 — *Нидэм Дж.* Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия / Сост., вступ. ст., пер., примеч. и указ. М. Е. Ермакова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 195—163.

Никитина, 1982 — *Никитина Т. Н.* Грамматика древнекитайских текстов. Синтаксические конструкции. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. 132 с.

Никитина, 2001 — *Никитина Т. Н.* Грамматика древнекитайских текстов. 2-е изд. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2001. 260 с.

Палладий, 1866 — *Палладий (Кафаров П. И.)*. Описание путешествия даосского монаха Чан-чуна на запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866. С. 259—434.

Панфилов, 1997 — *Панфилов В. С.* О парадоксах «Дао дэ цзина» // Петербургское востоковедение. 1997. Вып. 9. С. 436—446.

Панфилова, 1994 — *Панфилова Т. В.* [Рецензия] // Восток. 1994. № 3. С. 157—158. Рец. на: Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 308 с.

Петров А. А., 1936 — *Петров А. А.* Ван Би (226—249). Из истории китайской философии / Под ред. акад. В. М. Алексеева. М.; Л.: АН СССР, Ин-т востоковедения, 1936. 136+18+2 с.

Петров В. В., 1983 — *Петров В. В.* В. М. Алексеев о предмете, путях развития и проблемах синологии // Традиционная культура Китая: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения академика В. М. Алексеева. М.: Наука, ГРВЛ, 1983. С. 17—31.

Позднеева, 1967 — Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI—IV вв. до н. э.) / Пер., введ. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: Наука, 1967. 404 с.

Позднеева, 1971 — *Позднеева Л. Д.* Трактаты о китайской поэтике III—VI вв. и их философская основа // Вестник МГУ. Сер. 14, Востоковедение. 1971. № 2. С. 40—45.

Померанц, 1968 — *Померанц Г. С.* Европоцентрическая модель религии и «парадоксальные» религии Индии // Труды по востоковедению. № 1. Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 201. Тарту, 1968. С. 250—266.

Померанцева, 1979 — *Померанцева Л. Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы»). М.: Изд-во МГУ, 1979. 243 с.

Попов, 1907 — *Попов П. С.* Китайский пантеон // Сб. Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1907.

Поршнева, 1998 — *Поршнева Е. Б.* Категория дэ в буддизме и даосизме // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1998. С. 200—217.

Проблема человека, 1983 — Проблема человека в традиционных китайских учениях / Отв. ред. Т. П. Григорьева. М.: Наука, 1983. 262 с.

Пурпурная яшма, 1980 — Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. / Сост. и коммент. Б. Рифтина. М.: Худ. лит., 1980. 366 с.

Резной дракон, 2004 — Резной дракон: Поэзия эпохи Шести династий (III—VI вв.) / В переводах М. Кравцовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. 320 с.

Религии Китая, 2001 — Религии Китая. Хрестоматия / Ред.-сост. и авт. предисл. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. 512 с.

Рифтин, 1979 — *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. М.: Наука, 1979. 360 с.

Рифтин, 1990 — Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энцикл., 1990. 672 с. (Статьи о персонажах китайской легендарной истории и мифологии).

Рубин, 1970 — *Рубин В. А.* Идеология и культура Древнего Китая: Четыре силуэта. М.: Наука, 1970. 163 с.

Рукописная книга, 1988 — Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Кн. 2. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. 548 с.

Серебряков, 1969 — *Серебряков Е. А.* О Цюй Юане и чуских строфах // Литература древнего Китая: Сб. ст. / Отв. ред. акад. Н. И. Конрад; Сост. И. С. Лисевич. М.: Наука, 1969. С. 172—204.

Серебряков, 1985 — *Серебряков Е. А.* Лирические песни «Шицзина» в интерпретации конфуцианских комментаторов // Учен. зап. ЛГУ. 1985. № 417. Востоковедение. Вып. 11. С. 127—137.

Серебряков, 1994 — *Серебряков Е. А.* Лу Ю и сборник «Лаосюэань бици» («Записи из скита 'Скита, где в старости учусь'»). Вступ. ст. Пер. первой и пятой цз., коммент. // Петербургское востоковедение. Вып. 5. 1994. С. 9—102.

Скачков, 1960 — *Скачков П. Е.* Библиография Китая / Отв. ред. А. Г. Яковлев. М.: Вост. лит., 1960. 692 с.

Скачков, 1977 — *Скачков П. Е.* Очерки истории русского китаеведения. М.: Наука, 1977. 505 с.

Скиппер, 1993 — *Скиппер К.* Заметки о даосизме и сексуальности // Китайский эрос: Науч.-худож. сб. / Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. С. 102—123.

Сокровищница Дао, 1986 — *Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А.* Московская «Сокровищница Дао» // НАА. 1986. № 6. С. 162—170.

Солонин — *Солонин К. Ю.* Об одном подходе к изучению китайской религиозности // СПбГУ. Факультет философии и политологии. Кафедра философии и культурологии Востока: [Официальный сайт]. — http://east.philosophy.spb.ru/publications/solonin/sol_kit_rel.htm (23.04.2007).

Солонин, 2004 — *Солонин К. Ю.* Локальные традиции китайского буддизма: возможный подход к изучению // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы науч. конф. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 61—64.

Сорокин, 1969 — *Сорокин В. Ф.* Пьесы даосского цикла — жанровая разновидность цзачзюй // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М.: Наука, 1969. С. 118—124.

Спирин, 1976 — *Спирин В. С.* Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, 1976. 231 с.

Спирин, 2006 — *Спирин В. С.* Построение древнекитайских текстов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. 276 с.

Сторожук, 2004 — *Сторожук А. Г.* Образы даосов в литературе Тан // Проблемы литератур Дальнего Востока: Сб. материалов междунар. науч. конф. Посвящается столетию Ба Цзиня. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 137—155.

Стулова, 1979 — Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле / Изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э. С. Стуловой; Отв. ред. О. Л. Фишман. М.: Наука, ГРВЛ, 1979. 402+236 с.

Стулова, 1984 — *Стулова Э. С.* Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии: Сб. ст. / Сост. и отв. ред. О. Л. Фишман. М.: Наука, 1984. С. 230—270.

Терентьев-Катанский, 1990 — *Терентьев-Катанский А. П.* С Востока на Запад: Из истории книги и книгопечатания в странах Центральной Азии VIII—XIII веков. М.: Наука, 1990. 232 с.

Тертицкий, 1991 — *Тертицкий К. М.* Изучение китайской традиционной культуры в КНР // Восток. 1991. № 6. С. 166—174.

- Тертицкий, 1993 — *Тертицкий К. М.* Религиозная ситуация в КНР // Восток. 1993. № 6. С. 50—56.
- Тертицкий, 1994 — *Тертицкий К. М.* Китайцы: традиционные ценности в современном мире: В 2 ч. М.: Изд-во МГУ, 1994. 347 с.
- Тертицкий, 2000 — *Тертицкий К. М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М.: ИФ «Вост. лит.», 2000. 415 с.
- Ткаченко, 1990 — *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуныдо». М.: Наука, 1990. 283 с.
- Ткаченко, 2001 — Люйши чуныдо (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко; Сост. И. В. Ушакова. М.: Мысль, 2001. 525 с.
- Торчинов, 1980 — *Торчинов Е. А.* Некоторые аспекты учения Гэ Хуна о Дао // XI НКОГК. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 101—105.
- Торчинов, 1985 — *Торчинов Е. А.* Проблемы происхождения даосизма и периодизации его истории // НАА. 1985. № 3. С. 153—159.
- Торчинов, 1986 — *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: СО «Наука», 1986. С. 47—69.
- Торчинов, 1989 — «Тай пин цзин» («Каноническая книга Великого благоденствия») / Пер. с кит., вступ. и коммент. Е. А. Торчинова // НАА. 1989. № 5. С. 93—102.
- Торчинов, 1992 — *Торчинов Е. А.* Даосизм и алхимия: К проблеме взаимодействия религии и традиционных форм науки в средневековом Китае // Вестник СПбГУ. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. Вып. 3 (№ 20). 1992. С. 45—53.
- Торчинов, 1993, 1 — *Торчинов Е. А.* Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., Андреев и сыновья, 1993. С. 356—370.
- Торчинов, 1993, 2 — *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 308 с.
- Торчинов, 1993, 3 — *Торчинов Е. А.* Даосизм и традиционные китайские системы психофизической тренировки // Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие / Пер. с англ. Е. А. Торчинова. СПб: Орис, 1993. С. 5—29.
- Торчинов, 1993, 4 — *Торчинов Е. А.* Понятие «бессмертный» в даосской традиции // ПДВ. 1993. № 5. С. 160—170.
- Торчинов, 1994, 1 — *Торчинов Е. А.* Религиозная доктрина даосизма // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. С. 7—53.
- Торчинов, 1994, 2 — *Торчинов Е. А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 188—267.
- Торчинов, 1994, 3 — Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины / Предисл., пер. с кит. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 334 с.
- Торчинов, 1996 — Гэ Хун. Баопу-цзы (Мудрец, объемлющий первоизданную простоту). Эзотерическая часть. Глава 5: Высший принцип / Вступ., пер. с кит. и коммент. Е. А. Торчинова // Восток. 1996. № 3. С. 150—159.
- Торчинов, 1998 — *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.
- Торчинов, 1999, 1 — Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент. и предисл. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 384 с.
- Торчинов, 1999, 2 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Пер. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 288 с.
- Торчинов, 2001 — *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 320 с.
- Торчинов, 2005 — *Торчинов Е. А.* Что такое даосизм? Опыт построения новой модели // Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. С. 158—171.

Филонов, 1994, 1 — Филонов С. В. Некоторые вопросы истории даосизма // Культурные традиции Индии и Китая / БГПИ. Благовещенск, 1994. С. 29—43.

Филонов, 1994, 2 — Филонов С. В. П. Васильев и некоторые проблемы даологии // Тез. докл. итоговой науч.-практич. конф. Ч. 1: Проблемы гуманитарных наук / Благовещенский гос. пед. ин-т. Благовещенск: Изд-во БГПИ, 1994. С. 11—13.

Филонов, 1995 — Филонов С. В. К вопросу о месте литературы даосизма в обще-китайском литературном процессе // Тез. докл. итоговой науч.-практич. конф. Ч. 1: Проблемы гуманитарных наук / Благовещенский гос. пед. ин-т. Благовещенск: Изд-во БГПИ, 1995. С. 6—8.

Филонов, 1998, 1 — Филонов С. В. Основные этапы в истории даосизма // Молодежь и научно-технический прогресс: Материалы региональной науч. конф. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 1998. С. 80—81.

Филонов, 1998, 2 — Филонов С. В. О концепции Даосского канона // Образование, язык, культура на рубеже XX—XXI веков: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 2. Уфа: Восточный ун-т, 1998. С. 145—146.

Филонов, 1999, 1 — Филонов С. В. Отражение эволюции даосизма в библиографических источниках // Вестник АМГУ. 1999. № 5. С. 19—24.

Филонов, 1999, 2 — Филонов С. В. Даосский взгляд на письменное слово: К постановке проблемы // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы I Междунар. науч. конф. / Дальневосточный гос. тех. ун-т. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 1999. С. 163—168.

Филонов, 2002, 1 — Филонов С. В. Первое библиографическое описание даосских текстов // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы III Междунар. науч. конф. / Дальневосточный гос. тех. ун-т, Восточный ин-т. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2002. С. 181—190.

Филонов, 2002, 2 — Филонов С. В. Социально-политическая проблематика «Даодэцзина» // Актуальные проблемы языков, истории, культуры, образования стран АТР: Материалы II Междунар. конф. / Дальневосточный гос. тех. ун-т, Восточный ин-т. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2002. С. 175—187.

Филонов, 2003, 1 — Филонов С. В. Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоутуань // Религиоведение. 2003. № 2. С. 50—60.

Филонов, 2003, 2 — Филонов С. В. Структура Даосского канона: Текст, контекст, подтекст // Классическое востоковедение и классический ориентализм / Под ред. С. И. Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 24—49.

Филонов, 2003, 3 — Филонов С. В. История формирования Даосского канона (От «Даодэцзина» к «Дао цзану») // История. Культура. Общество: Междисциплинарные подходы. Ч. 1: Философия и востоковедение / Под ред. А. М. Руткевича и С. И. Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 319—339.

Филонов, 2003, 4 — Филонов С. В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // Религиозный мир Китая. Альманах, 2003. М.: Муравей, 2003. С. 64—92.

Филонов, 2004, 1 — Филонов С. В. Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий // Религиоведение. 2004. № 1. С. 38—60.

Филонов, 2004, 2 — Филонов С. В. Даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» об истории книг с небес Высшей чистоты: вступ. ст., пер., коммент. // Религиоведение. 2004. № 1. С. 174—193.

Филонов, 2006, 1 — Филонов С. В. О влиянии взаимных контактов буддизма и даосизма на формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ) // Религиозный мир Китая. Альманах, 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 31—40.

Филонов, 2006, 2 — Филонов С. В. Шандинский даосизм: у истоков традиции: по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» // Религиозный мир Китая. Альманах, 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 85—113.

Филонов, 2006, 3 — Тао Хун-цзин. «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты / Введ., пер., коммент. С. В. Филонова // Религиозный мир Китая. Альманах, 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 115—161.

Фицджеральд, 1998 — *Фицджеральд С. П.* Китай. Краткая история культуры / Пер. с англ. Р. В. Котенко; Науч. ред. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 456 с.

Флут, 1930 — *Флут К. К.* Очерк истории Даосского канона (Дао цзана) // Известия АН СССР. Отд-ние обществ. наук. Сер. 8. № 4. М.; Л., 1930. С. 239—249.

Флут, 1959 — *Флут К. К.* История китайской печатной книги сунской эпохи (X—XIII вв.). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 399 с.

Фэн Ю-лань, 1998 — *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / Пер. Котенко Р. В.; Науч. ред. д-р филос. наук проф. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

Хуайнань-цзы, 2004 — *Философы из Хуайнани (Хуайнань-цзы)* / Пер. Л. Е. Померанцевой; Сост. И. В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. 430 с.

Хуэй Цзяо, 1991 — *Хуэй Цзяо.* Жизнеописание достойных монахов (*Гао сэн чжун-ань*) / Пер. с кит., исслед. и коммент. М. Е. Ермакова. Т. 1, раздел 1: Переводчики. М.: Наука, 1991. 250 с.

Цветков, 1857 — *Цветков П.* О секте даосов // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 3. СПб., 1853. С. 451—460.

Щуцкий, 1927 — *Щуцкий Ю. К.* Даос в буддизме // Записки коллегии востоковедов. Т. 1, 1. Л., 1927. С. 235—250. (Или: Религиозный мир Китая. Альманах, 2005. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 165—180).

Щуцкий, 1997 — *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга Перемен». 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. И. Кобзева; Сост., статьи, био- и библиография А. И. Кобзева; Предисл. к 1-му изд. Н. И. Конрада; Статьи В. М. Алексеева; Примеч. А. И. Кобзева и Н. И. Кобзева. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1997. 606 с.

Щуцкий, 1998 — *Щуцкий Ю. К.* Дао и дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы // От магической силы дэ к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1998. С. 329—339.

Щуцкий, 2006 — *Щуцкий Ю. К.* Основные проблемы в истории текста «Ле-цзы» // Религиозный мир Китая. Альманах, 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 181—191. (1-е изд.: 1928).

Юркевич, 1993 — *Юркевич А.* Философские категории — окно в мир духовной культуры Китая // ПДВ. 1993. № 3. С. 153—157.

Ян Хин-шун, 1950 — *Ян Хин-шун.* Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 160 с.

Яхонтов, 1965 — *Яхонтов С. Е.* Древнекитайский язык. М.: Наука, 1965. 114 с.

На китайском и японском языках:

Бо И, 1999 — *Бо И [Bokenkamp, Stephen].* Тяньшидао хуньинь иши «хэ ци» цзай Шандин, Линбао сюэпай дэ яньбянь (Эволюция брачного ритуала Небесных наставников, называемого «единение ци», в школах Шандин и Линбао) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхэ, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1999. С. 241—248. 柏夷著. 天師道婚姻儀式“合氣”在上清、靈寶學派的演變 // 道教文化研究. 第16輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ва Дэчжун, 1996 — *Ва Дэчжун [Кубо Норитада].* Даоцзяо жумэнь (Введение в изучение даосизма). [Яп. название:]: Докё нюмон / Пер. на кит. Сю Кунь-хуа. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1996. 4+2+2+7+235 с. (Библиотека-серия «Даосская культура открывает свои тайны»). 窪徳忠著. 道教入門 / 蕭坤華譯. 成都: 四川人民出版社, 1996. (道教文化探秘丛书).

Ван Бао-сюань, 1999 — *Ван Бао-сюань*. Наньбэй даоцзя гуинь гуян шо чжи цзи и (Различия между даосскими сообществами Юга и Севера: почитание *инь* и почитание *ян*) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 15 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1999. С. 56—63. 王葆琮著. 南北道家貴陰貴陽說之歧異 // 道家文化研究. 第 15 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ван Ка, 1989 — *Ван Ка*. Вэй, Цзинь, Наньбэйчао даоцзяоши лунь (Очерк истории даосизма в период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий): Дис. ... д-ра наук по специальности «религиоведение». Научн. руководитель Ван Мин / Чжунго шэхуэй кэсюэюань (Академия общественных наук Китая). Пекин, 1989. 2+33+51+41+75+58 с. (Раздельная пагинация по главам). 王卡. 魏晉南北朝道教史論. 博士研究生學位論文. 專業為宗教學道教史. 指導教師為王明. 中國社會科學院研究生院, 1989.

Ван Ка, 1998 — *Ван Ка*. Дуньхуан даоцзин цзяою даоцзю (Три принципа чтения даосских письменных памятников из Дуньхуана) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 13 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1998. С. 110—129. 王卡著. 敦煌道經校讀三則 // 道教文化研究. 第 13 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1998.

Ван Ка, 1999 — Чжунго даоцзяо цзичу чжиши (Базовые сведения о даосизме в Китае) / Гл. ред. Ван Ка / Чжунго шэхуэй кэсюэюань, Шэнцзе цзунцзю яньцзюсю, Даоцзю яньцзюши (Академия общественных наук КНР, НИИ религий мира, Сектор изучения даосизма). Пекин: Цзунцзю вэньхуа чубаньшэ, 1999. 3+5+5+332 с. (Серия «Сведения о религиях»). 中國道教基礎知識 / 王卡主編 / 中國社會科學院世界宗教研究所道教研究室編. 北京: 宗教文化出版社, 1999. (宗教知識叢書).

Ван Ли, 1986 — *Ван Ли*. Гудай ханьюй (Древнекитайский язык): В 4 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. 18+1794 с. (сплошная пагинация). 王力著. 古代漢語. 全四冊. 北京: 中華書局, 1986.

Ван Ло-линь, 1999 — *Ван Ло-линь* [Greatrex, Roger]. Маошань даоцзяо хэ Тан-Сун вэньжэнь (О влиянии даосского учения Маошань на образованную элиту в период Тан-Сун) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1999. С. 367—387. 王羅儔著. 茅山道教和唐宋文人 // 道教文化研究. 第 16 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ван Мин, 1984 — *Ван Мин*. Даоцзя хэ даоцзяо сысян яньцзю (Исследование идей «школы Дао» и даосской религии). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1984. 380 с. 王明著. 道家與道教思想研究. 北京: 中國社會科學出版社, 1984.

Ван Мин-хао, 2005 — *Ван Мин-хао*. «Хуан тин цзин» чжуншэнь сысян яньцзю (Исследование представлений о духах-божествах в «Книге Желтого дворика»). — Дис. ... магистра по специальности «История китайской медицины». Науч. руководитель Чжан Ци-чэн / Бэйцзин чжунъяо дасюэ (Пекинский ун-т традиц. кит. медицины и фармакологии). Пекин, 2005. 1+57 с. 王明皓. «黃庭經」眾神思想研究. 碩士研究生學位論文. 專業為中醫歷史文獻. 指導教師為張其成 / 北京中醫藥大學. 北京, 2005.

Ван Тянь-линь, 1997 — *Ван Тянь-линь*. Цзесцин иши: Шандин цзинпай цуньсы-фачжун югуань цзуйхуэй дэ тайцзе дэ цзинхуа (Ритуалы чистоты: очищение узлов «Еще-не-рожденного-младенца» от накопленных преступлений и скверны в созерцательных методах школы Шандин) // Даоцзяосюэ таньсю (Даологические исследования). [Тайнань, 1997]. № 10. С. 503—525. 王天麟著. 潔淨儀式: 上清經派存思法中有關罪穢的胎結的淨化 // 道教學探索. 台南市, 民國 86. V. 10.

Ван Цзун-юй, 1993 — *Ван Цзун-юй*. «Тай пин цзин» чжундэ жэньшэньчжун чжи шэнь (Духи-божества в теле человека: по материалам «Тай пин цзина») // Чжунго вэньхуа юэкань (Культура Китая). [Тайчжун, 1993]. Т. 159. С. 70—85. 王宗昱著. «太平經」中的人身中之神 // 中國文化月刊. [臺中], 民國 82. 第 159 期 (1993).

Ван Цзун-юй, 1999 — *Ван Цзун-юй*. Даоцзяо дэ «лю тянь» шо (Даосская концепция Шести небес) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма).

Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1999. С. 22—49. 王宗昱著. 道教的「六天」說 // 道教文化研究. 第 16 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ван Цзун-юй, 2001 — Ван Цзун-юй. «Дао цзяо и шу» яньцзю. (Исследование письменного памятника «Рукоять смысла даосского учения»). Шанхай: Вэньхуа чубаньшэ, 2001. 4+3+2+359 с. (Библиотека-серия «Исследования по культуре даосизма»). 王宗昱著. «道教義樞」研究. 上海: 上海文化出版社, 2001. (道教文化研究叢書).

Ван Цин-сян, 1994 — Ван Цин-сян. Лао-цзы Хэшан-гун чжу чжи яньцзю: даоцзя сысян цзибэнь таньтао (Исследование «Комментария Хэшан-гуна на книгу Лао-цзы»: фундаментальные размышления в области идеологии «школы Дао»). Тайбэй: Синьвэнь-фэн чубаньшэ, Минь го 83 [1994]. 6+242 р. 王清祥著. 老子河上公注之研究: 道家思想基本探討. 臺北: 新文豐出版社, 民國 83 [1994].

Вань И, 1998 — Вань И. Дуньхуан даоцзяо вэньсянь «Бэнь цзи цзин» лувэнь цзи цзешо (Список письменного памятника из Дуньхуана «Бэнь цзи цзин» и его критический анализ) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 13 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1998. С. 367—484. 萬毅著. 敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說 // 道教文化研究. 第 13 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1998.

Вэй Ся, 2000 — Вэй Ся. Чжан Лин «жэ шу» чуандао синьцзе (Чжан Дао-лин, пребывая в области Шу, создает даосское учение: новая оценка проблемы) // ZJX. 2000. № 3. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2000/3/art10.htm>). 魏峽. 張陵「客蜀」創道新解 // 宗教學研究. 2000 年. 第 03 期.

Вэнь Ин-лин, 1998 — Вэнь Ин-лин. Тао Хун-цзин юй даоцзяо вэньсюэ (Тао Хун-цзин и литература даосизма). Гонконг: Цзюйсяньгуань вэньхуа гунсы, 1998. 4+438 с. 文英玲著. 陶弘景與道教文學. 香港: 聚賢館文化有限公司, 1998.

Го У, 1994 — Го У. Югуань даоцзяо шэньсянь сысян дэ каогу синь фачжань (Новые археологические изыскания, проливающие свет на даосское учение о бессмертии) // ЧГДЦ. 1994. № 4. С. 41. 郭武. 有关道教神仙思想的考古新发展 // 中国道教. 1994 年. 第 4 期.

Гоу Бо, 2003 — Гоу Бо. Даоцзяо юй «нюйсянь цзянлинь» гуши (Даосизм и сюжет «фея нисходит в мир людей») // ZJX. 2003. № 3. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2003/3/art7.htm>). 苟波. 道教与「女仙降临」故事 // 宗教學研究. 2003 年. 第 03 期.

Гоу Бо, 2008 — Гоу Бо. Сянь цзин, сянь жэнь, сянь мэнь: Чжунго гудай сяошо чжундэ даоцзяо лисян чжуи (Заповедные сяньские места, сянь-небожители и сыны о небожителях: даосские идеалы в сюжетной прозе Древнего Китая). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2008. 5+4+4+356 с. 苟波著. 仙境仙人仙夢: 中國古代小說中的道教理想主義. 成都: 巴蜀書社, 2008.

Гун Пэн-чэн, 1997 — Гун Пэн-чэн. «Хуан тин цзин» луньяо (О «Книге Желтого дворика») // Чжунго шуму цзикань (Китайская библиография). [Тайбэй, 1997]. Т. 31. № 1 (июнь). С. 66—81; № 2 (сентябрь). С. 14—28; № 3 (декабрь). С. 54—66. (Или: Даоцзяо сюэшу цзысюнь чжань 道教學術資訊站. Научные материалы и информационные сообщения по даологии): [Официальный сайт]. — <http://www.ctcwrj.idv.tw/INDEXA3/A302/A3005/A3-05001.htm>). 龔鵬程著. «黃庭經」論要 // 中國書目季刊. [臺北, 1997]. 第 31 卷. 第 1 期 (6 月). 頁 66—81; 第 31 卷. 第 2 期 (9 月). 頁 14—28; 第 31 卷. 第 3 期 (12 月). 頁 54—66.

Гэ Цзянь-мин, 1999 — Гэ Цзянь-минь. Даоцзяо исюэ даолунь (Очерк даосской медицины) / 1-е изд. Тайбэй: Дадао вэньхуа, Минь го 88 [1999]. 717 с. (Библиотека-серия «Классические традиции Китая»). 蓋建民著. 道教醫學導論 / 初版. 台北市: 大道文化, 民國 88 [1999]. (中華道統叢書).

Гэ Цзянь-минь, 2001 — Гэ Цзянь-минь. Даоцзяо исюэ (Даосская медицина). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2001. 3+8+11+412 с. (Библиотека докторских диссертаций по религиоведению). 蓋建民著. 道教醫學. 北京: 宗教文化出版社, 2001. (宗教学博士文库).

Гэ Чжао-гуан, 1987 — *Гэ Чжао-гуан*. Даоцзяо юй чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура). Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1987. 422 с. (Библиотека по истории культуры Китая). 葛兆光著. 道教與中國文化. 上海: 上海人民出版社, 1987. (中國文化史叢書).

Даосизм и философия, 2004 — Даоцзя юй чжунго чжэсюэ («Школа Дао» и китайская философия) / Гл. ред. Сунь И-кай. В 6 т. — [Том 3]: Лу Цзянь-хуа и др. Вэй, Цзинь, Наньбэйчао цзюань (Эпоха Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2004. 3+406 с. 道家與中國哲學 / 孙以楷主編. 全六冊. — [第三冊]: 陸建華, 沈順福, 程寧宏, 夏當英著. 魏晉南北朝卷. 北京: 人民出版社, 2004.

Даосизм, 1990 — Даоцзяо (Даосизм): Сб. работ / Под ред. Фуцзин Каншунь [Фу-кун Кодзюн] и др. / Пер. на кит Чжу Юэ-ли. Т. 1: Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1990. 4+6+309 с. 道教. 第一卷 / (日) 福井康順等監修. 朱越利譯. 上海: 古籍出版社, 1990. (Оригинальное издание: Докё. Т. 1: Докё-то ва нани ка? Токио: Хиракава сьюпанся, 1983. 道教. 1 卷: 道教とは何か. 平河出版社, 1983).

Даоцзяо цзиндянь, 1999 — Даоцзяо цзиндянь цзинхуа (Лучшие сочинения даосизма) / Ред. Ли Дэ-фань, Линь Ши-чжун: В 2 т. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1999. 2+4+410+6+(411—786) с. 道教經典精華 / 李德范, 林世忠編. 上下冊. 北京: 宗教文化出版社, 1999.

Даюань Жэньэр, 1998 — *Даюань Жэньэр* [Офути Ниндзи]. Лунь гу Линбаоцзин (О древнем каноне Линбао) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 13 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1998. С. 485—506. 大淵忍爾著. 論古靈寶經 // 道教文化研究. 第 13 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1998.

Десять даосов, 1991 — Тан Дай-цзянь, Цай Дун-чжоу, Лю Вэй-хан. Чжунго шида миндао (Десять знаменитых даосов Китая): Сб. ст. Яньцзи: Изд. Ун-та Яньбянь, 1991. 220 с. 唐代劍, 蔡東洲, 劉偉航著. 中國十大名道. 延吉: 延邊大學出版社, 1991.

Дин Пэй-жэнь, 1996 — *Дин Пэй-жэнь*. Даоцзяо дянцзи байзэнь (Сто вопросов о даосских книгах). Пекин: Цзиньжи Чжунго чубаньшэ, 1996. 11+2+5+227 с. (Серия «Культура религий») 丁培仁著. 道教典籍百問. 北京: 今日中國出版社, 1996. (宗教文化叢書).

Дин Пэй-жэнь, 1999 — *Дин Пэй-жэнь*. Даошу фэнэньлэйфа чжи во цзянь (Некоторые субъективные размышления о системе классификации даосских книг) // ZJX. 1999. № 3. (Или: Religious Studies Homepage. <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/1999/3/art4.htm>). 丁培仁. 道書分類法之我見 // 宗教學研究. 1999 年. 第 03 期.

Дин Пэй-жэнь, 2000 — *Дин Пэй-жэнь*. Гуаньюй «Шан цин цзин» (О каноне Шан-цин) // ZJX. 2000. № 2. (Или: Religious Studies Homepage. <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2000/2/art2.htm>). 丁培仁. 關於上清經 // 宗教學研究. 2000 年. 第 02 期.

Дин Пэй-жэнь, 2006, 1 — *Дин Пэй-жэнь*. Даоцзяо цзелюйшу каояо (Важнейшие результаты изучения даосских уставных книг) // ZJX. 2006. № 2 (июнь). С. 4—23. 丁培仁. 道教戒律書考要 // 宗教學研究. 2006 年. 第 02 期.

Дин Пэй-жэнь, 2006, 2 — *Дин Пэй-жэнь*. Цюши цзи: Дин Пэй-жэнь даоцзяо сюэшу яньцзю луньвэньцзи (В поисках истины: собрание работ Дин Пэй-жэня по даологии). Чэндю: Ба Шу шумэ, 2006. 14+4+8+627 с. (Серия «Сборники статей, посвященных исследованию даосизма и религиозной культуры»). 丁培仁著. 求实集: 丁培仁道教学术研究成果论文集. 成都: 四川出版集团巴蜀书社, 2006. (道教与宗教文化研究论丛).

Дун Энь-линь, 2002 — *Дун Энь-линь*. Тандай лаосюэ: чунсюань сыбянь чжундэ лишэнь лиго чжи дао (Классическая даосская философия в эпоху Тан: путь совершенствования человека и государства в учении о «двойном Сокровенном»). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2002. 4+2+2+307 с. (Серия «Докторские диссертации по общественным наукам»). 董恩林著. 唐代老學: 重玄思辨中的理身理國之道. 北京: 中國社會科學出版社, 2002. (中國社會科學博士論文文庫).

Е Цзинь-чжу, Дай Юн-шэн, 2006 — *Е Цзинь-чжу, Дай Юн-шэн*. «Нэй цзин», «Нань цзин» фэйцзан бинцзин дэ усин чжуаньбянь таньси (Анализ изменения патогенных ло-

кализаций в области легких по теории Пяти первоэлементов, представленных в «Книге [Желтого императора] о внутреннем» и в «Книге, разъясняющей [восемьдесят один] трудный [вопрос]» // Чжунъяо сюэкань (Вестник кит. традиц. медицины и фармакологии). 2006. Вып. 24. № 8 (август). С. 1547—1549. 叶金竹, 戴永生. 《内经》《难经》脏腑病机的五行传变探析 // 中醫藥學刊. 24 卷. 8 期.

Ёсиока Ёситоё, 1966 — Ёсиока Ёситоё. Докё кётэн сирон (Очерк истории письменных памятников даосизма). Токио: Докё канкокай, 41 год эры Сёва [1966]. 5+8+484+ 56 с. Серия «Докё но кэнкю» («Исследования даосизма»), № 2. (1-е изд.: Токио, 1955. 3-е изд.: Ёсиока Ёситоё тэсакусю [Собрание сочинений Ёсиока Ёситоё]: В 5 т. Т. 3. Токио: Гогаку сэбо, 1988). 吉岡義豊著. 道教經典史論. [第2版]. 東京: 道教刊行會, 昭和 41 [1966]. (道教の研究, 第2).

Ёсиока Ёситоё, 1970 — Ёсиока Ёситоё. Эйсай 3-но изгай: Докё (Стремление к вечной жизни: Даосизм). Киото, 1970. 吉岡義豊著. 永生への願い: 道教. 京都, 淡文社.

Жао Цзун-и, 1991 — Жао Цзун-и. «Лао-цзы Сян Эр чжу» цзяо чжэн (Критическое издание «Комментария Сян Эра [к Книге] Лао-цзы»). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1991. 2+3+167 с. 饒宗頤. 老子想爾注校證. 上海: 上海古籍出版社, 1991. (1-е изд.: Жао Цзун-и. Лао-цзы Сян Эр чжу цзяо цзянь. Гонконг: Дун нань шуцзюй, 1956. 饒宗頤著. 老子想爾注校箋. 香港: 東南書局, 1956).

Жун Чжи-и, 2006 — Жун Чжи-и. Дао цзан лянъдань яоцзи яньцзю: Наньбэйчао цзюань (Исследования важнейших сочинений из «Дао цзана» по даосской алхимии периода Северных и Южных династий). Цзинань: Ци Лу шушэ, 2006. 6+414 с. 容志毅著. 道藏炼丹要辑研究. 南北朝卷. 济南: 齐鲁書社, 2006. (Revision of the author's Ph.D. thesis: 南北朝道教炼丹与化学研究. 山东大学, 2005).

Жэнь Цзи-юй, 1990 — Чжунго даоцзюа ши (История даосизма в Китае) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1990. 8+6+811 с. (Дополненное переиздание в 2 т.: Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2001). 中國道教史 / 任繼愈主編. 上海: 人民出版社, 1990.

Инь Ли, 2002 — Инь Ли. «Хуан тин цзин» дэ фэнъси синьлисюэ цзеду (Опыт прочтения «Книги Желтого дворика» с помощью аналитической психологии) // ЧГДЦ. 2002. № 5. (Или: China Taoism Homepage. — http://www.chinataoism.org/showtopic.php?id=355&cate_id=526). 尹立著. 《黄庭经》的分析心理学解读 // 中国道教. 2002 年. 第 5 期.

Исии Масако, 1966—1968 — Исии Масако. Кохон синко (Рукописная версия «Чжэнь гао»). Токио: Докё канкокай. Т. 1. 1966. 184 с.; Т. 2. 1966. 10+(185—390) с.; Т. 3. 1968. 12+185 с.; Т. 4. 1968. 25+168 с. 石井昌子. 稿本真詰. 東京: 道教刊行會, 1966 — 1968.

История религий, 1991 — Чжунго цзунцзюа ши (История религий Китая): В 2 т. / Под ред. Ван Ю-сяня. Цзинань: Цилу, 1991. 1212 с. 中国宗教史. 上下册 / 王友三主编. 济南: 齐鲁書社, 1991.

Китайские учения и медицина, 2002 — Жу, дао, фо юй чжунъи яосюэ (Конфуцианство, даосизм и буддизм в их отношении к традиционной китайской медицине и фармакологии) / Гл. ред. Сюэ Гун-чэнь. Пекин: Чжунго шудянь, 2002. 4+18+733 с. 儒道佛与中医药学 / 主编薛公忱. 北京: 中国书店, 2002.

Кобаяси Масаёси, 1985 — Кобаяси Масаёси. Кадзё синдзин сёку но сисо то сэйрицу (Формирование идей («Комментария» Совершенного с берегов Реки, с разбивкой по главам)) // Тохо сюкё (Религии Востока). 1985. Т. 65. С. 20—43. 小林正美著. 河上真人章句の思想と成立 // 東方宗教, 1985, № 65.

Кобаяси Масаёси, 1990 — Кобаяси Масаёси. Рикутё докёси кэнкю (Исследование истории даосизма в период Лючао). [English title: A study on the history of the Taoist religion during the Six Dynasties]. Токио: Собунся, 1990. XV+556+57 с. (Серия «Тоёраку сосё», «Исследования Восточной Азии», № 37). 小林正美著. 六朝道教史研究. 東京: 創文社, 1990. (東洋學叢書).

Кубо Норитада, 1977 — Кубо Норитада. Докё си (История даосизма) / Сэкай сюкёси сосё (Библиотека-серия «История религий мира»). Т. 9. Токио: Ямакава сюпанся, 1977. 8+414+26 с. 窪徳忠著. 道教史 / 世界宗教史叢書, 9. 東京: 山川出版社, 1977.

Кусуяма Харуки, 1979 — *Кусуяма Харуки*. Росси дэнсэцу но кэнкю (Исследования легенд о Лао-цзы). Токио: Собунся, 1979. 3+5+478 р. 楠山春樹著. 老子傳説の研究. 東京: 創文社, 昭和 54 [1979].

Ли Ган, 1994 — *Ли Ган*. Е лунь «Тай пин цзин чао» цзябу цзи ци юй даоцзяо Шан-цинпай чжи гуаньси (Еще раз о первой части сочинения «Извлечения из “Тай пин цзин”» и о его отношении к даосской школе Шанцин) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 4 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1994. С. 284—299. 李剛著. 也論《太平經鈔》甲部及其與道教上清派之關係 // 道教文化研究. 第 4 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主編. 上海: 古籍出版社, 1994.

Ли Ган, 1999 — *Ли Ган*. Сыма Чэн-чжэнь дэ «Фу ши лунь» ([Работа] Сыма Чэн-чжэнь «Рассуждение о [методах] питания дыханием-ци») // ZJX. 1999. № 4. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/1999/4/art14.htm>). 李剛著. 司馬承禎的服氣論 // 宗教學研究. 1999 年. 第 04 期.

Ли Ган, 2002 — *Ли Ган*. Даоцзяо чунсюаньсюэ чжи цзедин цзи ши сотаолунь дэ чжюао лилунь готи (Определение парадигмы даосского учения о «двойном Сокровенном» и важнейших теоретических проблем, обсуждаемых его последователями) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 19 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхэ, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 2002. С. 91—114. 李剛著. 道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題 // 道教文化研究. 第 19 輯: 玄學與重玄學專號 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 2002.

Ли Ли-лян, 1997 — *Ли Ли-лян*. «У-шан би яо» дэ тили цзи лэйму цзегоу (Композиция и структура рубрикации даосской энциклопедии «Тайное и najważнейшее из Беспредельно высокого») // Цзунцзяо юй синьлинь гайтэ яньгаохуэй луньвэньцзи (Религия и интеллектуальное обновление: материалы конференции). Гаосюн: Гаосюн даодэюань, 1997. С. 361—398. 李麗涼著. «無上秘要」的體例及類目結構 // 宗教與心靈改革研討會論文集. 高雄: 高雄道德院, 1997.

Ли Сяо-гуан, 2002, 1 — *Ли Сяо-гуан*. Шэнсы чаоюэ юй жэньцзянь гуаньхуай. Шэнсянь синьянь цзай даоцзяо юй миньцзянь дэ худун (Трансцендентное и мирское. Взаимовлияние представлений о сянх-небожителях в даосизме и народной традиции): Дис. ... д-ра наук по специальности «религиоведение». Науч. руководитель Ли Ган / Сычуаньский ун-т. Чэнду, 2002. 2+206 с. 李小光著. 生死超越與人間關懷——神仙信仰在道教與民間的互動. 指導教師為李剛. 博士研究生學位論文. 專業為宗教學 / 四川大學, 2002.

Ли Сяо-гуан, 2002, 2 — *Ли Сяо-гуан*. Шэнсы чаоюэ юй жэньцзянь гуаньхуай. Шэнсянь синьянь цзай даоцзяо юй миньцзянь дэ худун (Трансцендентное и мирское. Взаимовлияние представлений о сянх-небожителях в даосизме и народной традиции). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2002. 3+2+4+284 с. (Библиотека-серия «Докторские диссертации по конфуцианству, даосизму и буддизму») 李小光著. 生死超越與人間關懷: 神仙信仰在道教與民間的互動. 成都: 巴蜀書社, 2002. (儒道釋博士論文叢書).

Ли Фэн-мао, 1978 — *Ли Фэн-мао*. Вэй, Цзинь, Наньбэйчао вэньши юй даоцзяо чжи гуаньси (Образованное служилое сословие и даосизм в эпоху Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий) / НИИ китайской литературы Государственного ун-та политики. Диссертация на степень доктора. [Тайбэй]: Голи чжэньчжи дасюэ, Минь го 67 [1978]. 6+693 с. 李豐楙著. 魏晉南北朝文士與道教之關係 / 國立政治大學中國文學研究所. 論文 (博士). [臺北]: 國立政治大學, 民國 67 [1978].

Ли Фэн-мао, 1986 — *Ли Фэн-мао*. Лючао, Суй, Тан сяньдаолэй сяошо яньцзю (Исследование сюжетов о даосах и сянх-небожителях в литературе периода Шести династий, Суй и Тан). Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзюй, Минь го 75 [1986]. 12+382 с. (Библиотека-серия «Исследования даосизма») 李豐楙著. 六朝隋唐仙道類小說研究. 臺北: 臺灣學生書局, 民國 75 [1986]. (道教研究叢書).

Ли Фэн-мао, 1992 — *Ли Фэн-мао*. Бусы дэ таньцзю: Баопу-цзы (В поисках бессмертия: по материалам трактата «Баопу-цзы»). Хайкоу: Чжунго саньхуань чубаньшэ, 1992.

21+5+510 с. (Серия «Классические письменные памятники Китая»). 李豐楙著. 不死的探求: 抱朴子. 海口: 中國三環出版社, 1992. (中國歷代經典寶庫).

Ли Фэн-мао, 1993 — Ли Фэн-мао. «Дао цзан» сошоу цзаоци даошу дэ вэньгуань: и «Нюй цин гуй лой» цзи «Дун юань шэнь чжоу цзин» си вэй чжу (Оценка эпидемий в ранних даосских книгах из «Дао цзана»: по материалам «Устава для душ умерших от Девы в зеленом» и «Книги-основы чудесных заклинаний из Бездны в пещере») // Чжунго вэньчжэ яньцзю цзикань (Исследования по китайской литературе и философии). [Тайбэй, 1993]. № 3. С. 417—454. 李豐楙著. «道藏»所收早期道書的瘟疫觀: 以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主 // 中國文哲研究集刊. [臺北, 民國 82]. 第 3 卷 (1993).

Ли Фэн-мао, 1996, 1 — Ли Фэн-мао. Лючао даоцзю дэ чжунмолюнь (Эсхатология в даосизме периода Шести династий) // Даоцзю вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 9 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзю сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1996. С. 82—99. 李豐楙著. 六朝道教的終末論 // 道教文化研究. 第 9 輯: 道家與道教學術研討會論文專號 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1996.

Ли Фэн-мао, 1996, 2 — Ли Фэн-мао. Ю юй ю: Лючао, Суй, Тан юсяньши луьцзи (Печаль и странствие: Собрание работ о стихах на мотив «путешествие к сяням-небожителям» периода Шести династий, Суй и Тан). Тайбэй: Тайвань сюэшэнь шуцзюй, Миль го 85 [1996]. 4+426 с. (Библиотека-серия «Исследования даосизма») 李豐楙著. 憂與遊: 六朝隋唐遊仙詩論集. 臺北市: 臺灣學生書局, 民國 85 [1996]. (道教研究叢書).

Ли Фэн-мао, 1998 — Ли Фэн-мао. Сянь ши, сянь гэ юй сун цзан линчжан: «Дао цзан» чжундэ Лючао шигэ шилло цзи ши яньцзю. Сюй луьх (Стихи и песни о сяням-небожителях, а также даосские произведения в жанре славословий небесным божествам: исторические источники по поэзии периода Шести династий в составе «Дао цзана» и их изучение. Введение // Дисаньцзе Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ гоцзи сюэшу яньгаохуэй луьвэньцзи (Собрание работ, представленных на Третью международную научную конференцию по проблемам литературы периода Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий). Тайбэй: Вэнь ши чжэ чубаньшэ, 1998. С. 645—692. 李豐楙著. 仙詩、仙歌與頌讚靈章: “道藏”中的六朝詩歌史料及其研究. 緒論 // 第三屆魏晉南北朝文學國際學術研討會論文集. 臺北: 文史哲出版社, 1998.

Ли Фэн-мао, 1999 — Ли Фэн-мао. Сун цзин: хуацзе дуцзе дэ дафань иньюнь (О даосском методе рецитации книг-основ: потаенные звуки [с небес] Великого Брахмы, освобождающие от бедствий и переводящие на Берег спасения) // Даоцзю вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шуянь, 1999. С. 57—64. 李豐楙著. 誦經: 化劫度劫的大梵隱韻 // 道教文化研究. 第 16 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ли Фэн-мао, 2004 — Ли Фэн-мао. «Баопу-цзы» куай ду: бысы дэ таньцзю (Листая трактат «Баопу-цзы»: О поисках бессмертия). Хайкоу: Хайнань чубаньшэ; Саньхуань чубаньшэ, 2004. 15+368 с. (Серия «Классические письменные памятники Китая», т. 60) 李豐楙著. 抱朴子快讀: 不死的探求. 海口市: 海南出版社, 三環出版社, 2004. (中國歷代經典寶庫, 60).

Ли Цзян-фэн, 2004 — Ли Цзян-фэн. Дун-фан-шо цзяньлуь (Эссе о Дун-фан-шо): Дис. ... магистра по специальности «древнекитайская литература». Науч. руководитель Фу Цзюнь-лянь / Сев.-вост. пед. ун-т, 2004. 2+1+2+54 с. 李江峰. 東方朔簡論. 碩士研究生學位論文. 專業為中國古代文學. 指導教師為伏俊璉 / 西北師範大學, 2004.

Ли Ян-чжэн, 1989 — Ли Ян-чжэн. Даоцзю гайшо (Очерк даосизма). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989. 418 с. 李養正著. 道教概說. 北京: 中華書局, 1989.

Ли Ян-чжэн, 1993, 1 — Ли Ян-чжэн. Гуаньюй даоцзю дэ диньби цзи югуань вэнь-тидэ бяньчжэн (Определение понятия «даосизм» и исследование соответствующих проблем) // ЧГДЦ. 1993. № 3. С. 35—40. 李養正. 關於道教的定義及有關問題的辯證 // 中國道教. 1993 年. 第 3 期.

Ли Ян-чжэн, 1993, 2 — Дандай чжунго даоцзяо (Даосизм в современном Китае): 1949—1992. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1993. 324 с. 李养正著. 当代中国道教: 1949—1992. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.

Ли Ян-чжэн, 1994 — *Ли Ян-чжэн*. Даоцзяо сыяньши яньцзю дэ синь цзиньчжан. Пин «Чжунго 'чун сюань' сюэ» (Новые подвиги в изучении истории даосской идеологии. О книге «Китайское учение о 'двойном Сокровенном'») // ЧГДЦ. 1994. № 4. С. 55—58. 李养正. 道教思想史研究的新进展. 评“中国重玄学” // 中国道教. 1994 年. 第 4 期.

Ли Ян-чжэн, 1995 — *Ли Ян-чжэн*. Даоцзяо цзинши лунгао (Очерк истории даосских книг) / Под ред. Чжан Цзи-юя. Пекин: Хуася чубаньшэ, 1995. 2+537 с. 道教经史论稿 / 李养正著. 张继禹编订. 北京: 华夏出版社, 1995.

Ли Ян-чжэн, 1996 — *Ли Ян-чжэн*. Даоцзяо дэ чуанли юй фоцзяо дунчуань угуань (Об отсутствии связи между распространением буддизма в Китае и формированием даосской религии) // Даоцзяо взньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма) Вып. 9 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). — Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1996. С. 66—81. 李养正著. 道教的創立與佛教東傳無關 // 道教文化研究. 第 9 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1996.

Ли Ян-чжэн, Цин Си-тай, Ли Ган, 2000 — *Ли Ян-чжэн, Цин Си-тай, Ли Ган*. Даоцзяо ши люэ (Краткая история даосизма). Гонконг: Цинсунгуань Сянган даоцзяо сюэюань, 2000. 491 с. (Библиотека Института даосизма Гонконга, V). 李养正, 卿希泰, 李刚合著. 道教史略. 香港: 青松觀香港道教學院, 2000. (香港道教學院叢書, 5).

Линь Фу-ши, 2000 — *Линь Фу-ши*. Шилунь Чжунго цзаоци даоцзяо дуйюй ияо дэ тайду (Об отношении раннего даосизма к медицине) // Тайвань цзунцзяо яньцзю (Тайваньское религиоведение). [English title: Taiwan journal of religious studies]. T. 1. № 1. 2000 (октябрь). С. 107—142. 林富士著. 試論中國早期道教對於醫藥的態度 // 臺灣宗教研究. 第 1 卷. 第 1 期 (2000 年 10 月).

Линь Фу-ши, 2001, 1 — *Линь Фу-ши*. Цибин чжунши чже: Чжунго цзаоци дэ даоцзяо исюэ (Искоренение болезней: медицина в раннем даосизме). Тайбэй: Саньминь шуцзюй, Минь го 90 [2001]. 211 с. (Библиотека-серия «Культура», V). 林富士著. 疾病終結者: 中國早期的道教醫學. 臺北: 三民書局, 民國 90 [2001]. (文明叢書, 5).

Линь Фу-ши, 2001, 2 — *Линь Фу-ши*. Цибин юй «сю дао»: Чжунго цзаоци даоши «сю дао» иньюань каопи чжи и (Болезни и традиция «возвращения Дао»: Исследование и комментарий [к фрагментам из источников] о причинах обращения ранних даосов Китая к методам «возвращения Дао»). Ч. 1 // Ханьсюэ яньцзю (Синологические исследования). Тайбэй, 2001 (июнь). Вып. 19. № 1. С. 137—165. 林富士. 疾病與「修道」: 中國早期道士「修道」因緣考釋之一 // 漢學研究. 民國 90 年 [2001], 6 月. 第 19 卷. 第 1 期.

Линь Шуай-юэ, 1998 — *Линь Шуай-юэ*. Гу Шандин цзинпай юй Линбао цзинпай шигэ чжи бидзяо (Сравнение поэтических произведений из ранних сочинений даосских школ Шандин и Линбао) // Цзунцзяо юй синьлинь гайгэ яньтаохуэй луньвэньцзи (Религия и интеллектуальное обновление: материалы конференции). Гаосюн: Гаосюн даодэюань, 1998. С. 135—150. 林帥月著. 古上清經派與靈寶經派詩歌之比較 // 宗教與心靈改革研討會論文集. 高雄: 高雄道德院, 1998.

Линь Юн-шэн, 2008 — *Линь Юн-шэн*. Лючао даоцзяо сань и лунь дэ синши юй чжуаньчжэ: и цуньсы цзифа вэй сяньсо (Развитие и изменения даосского учения о Трех Единственных в период Шести династий: на основе анализа созерцательных даосских упражнений) // Ханьсюэ яньцзю (Синологические исследования). Тайбэй, 2008 (март). T. 26, № 1. С. 67—102. 林永勝. 六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法為線索 // 漢學研究. 民國 97 年 [2008], 3 月. 第 26 卷. 第 1 期.

Ло Чжэньмин, 2005 — *Ло Чжэньмин*. Ду Гуан-тин даоцзяо сяошо яньцзю (Исследование даосских новелл Ду Гуан-тина). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2005. 3+7+3+394 с. (Серия «Библиотека докторских диссертаций по конфуцианству, даосизму и буддизму»).

му)). 羅爭鳴著. 杜光庭道教小說研究. 成都: 巴蜀書社, 2005. (儒道釋博士論文叢書). (Note: Revision of the author's Ph.D. thesis, 復旦大學, 2003).

Лу Го-лун, 1997 — *Лу Го-лун*. Даоцзяо чжэсюэ (Философия даосизма). Пекин: Хуася чубаньшэ, 1997. 3+620 с. 卢国龙著. 道教哲学. 北京: 华夏出版社, 1997.

Лю И — *Лю И*. Цзиньняньлай даоцзяо яньцзю дуй чжунгуши яньцзю дэ гунсянь (Вклад даологических исследований последних лет в историографию Древнего Китая) // Ресурс удаленного доступа: Луньвень Тянься 论文天下 (Мир диссертаций). — <http://www.lunwentianxia.com/product.free.8384993.1/> (25.11.2007). 刘屹著. 近年来道教研究对中古史研究的贡献.

Лю И, 2003 — *Лю И*. Лунь «Лао-цзы ми» чжундэ Лао-цзы юй Тай-и (О Лао-цзы и Тай-и по тексту «Стелы в честь Лао-цзы») // Ханьсюэ яньцзю (Синологические исследования). Тайбэй, 2003 (июнь). Т. 21, № 1. С. 77—103. 劉屹. 論〈老子銘〉中的老子與太一 // 漢學研究. 民國 92 年 [2003], 6 月. 第 21 卷. 第 1 期.

Лю Минь, 2003 — *Лю Минь*. Шилунь даоцзяо дуй Тан чуаньши синши дэ инсян (Предварительная оценка влияния даосизма на расцвет новеллы чуаньши в эпоху Тан) // ZJX. 2003. № 4. (Или: Religious Studies Homepage. <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2003/4/art18.htm>). 刘敏. 试论道教对唐传奇兴起的影响 // 宗教学研究. 2003 年. 第 04 期.

Лю Цзун-ди, 2004 — *Лю Цзун-ди*. Сиванму шэньхуа дэ бэньту юаньюань (Автохтонные истоки мифа о Сиванму) // Хубэй миньцзю сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйского ин-та национальностей). Чжэсюэ лэухуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). 2004. Т. 22. № 1 (февраль). С. 32—39. 劉宗迪. 西王母神話的本土淵源 // 湖北民族學院學報. 哲學社會科學版. 2004. 22 卷. 01 期.

Лю Чжун-юй, 1994 — *Лю Чжун-юй*. Даоцзяо юй сюаньсюэ ции цзяньлунь (О различиях между даосской религией и «учением о Сокровенном») // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 5 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1994. С. 327—341. 劉仲宇著. 道教與玄學歧異簡論 // 道教文化研究. 第 5 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1994.

Лю Чжун-юй, 1995 — *Лю Чжун-юй*. Шилунь даоцзяо чжоужуй дэ циюань хэ тэдянь (Опыт анализа истоков и особенностей даосских заклинательных текстов) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 7 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1995. С. 116—131. 劉仲宇著. 試論道教咒語的起源和特點 // 道教文化研究. 第 7 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1995.

Лю Юн-хай, 2005 — *Лю Юн-хай*. Цяньтань вого гудай гуаньсы шуму чжундэ даоцзяо дьянцзи (Предварительные заметки о даосских письменных памятниках, упоминаемых в описях частных библиотек Китая древнего периода) // Тушугуань цзачжи (Библиотека). Пекин, 2005. Т. 24. № 9 (сентябрь). С. 64—68. 刘永海. 浅谈我国古代官私书目中的道教典籍 // 圖書館雜誌. 2005 年. 24 卷. 09 期.

Люй Си-чэнь, 2002 — *Люй Си-чэнь*. Лунь «Тай пин цзин» дэ луньли сысян (Об этических идеях в «Тай пин цзине») // Чжэсюэ юй вэньхуа (Философия и культура). [Тайбэй], 2002. Т. 29. № 6 (июнь). С. 562—570. 呂錫琛. 論《太平經》的倫理想. // 哲學與文化. 2002. 29 卷. 06 期.

Медицинские комментарии, 1991 — Хуан тин цзин и шу (Медицинские комментарии к главам «Книги Желтого дворика») / Комментар. Чжоу Мэй-шэн. Хафэй: Аньхой кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1991. 186 с. 黃庭經醫疏 / 周楣聲疏注. 合肥: 安徽科學技術出版社, 1991.

Медицинские методы в даосизме, 2000 — Даоцзяо ифан (Медицинские методы в даосизме) / Гл. ред. Лю Чжэн-цай, Яо Син-хун. Шанхай: Кэсюэ цзишу вэньсянь чубаньшэ, 2000. 2+12+190 с. 道家醫方 / 劉正才, 姚星虹主編. 上海: 上海科學技術文獻出版社, 2000.

Миякава Хисаюки, 1964 — *Миякава Хисаюки*. Рикутё си кэнкю: сюкё хэн (Исследования по истории Шести династий: религия). Киото: Хэйракудзи сётэн, 1964. 413+14 с. 宮川尚志著. 六朝史研究, 宗教篇. 京都: 平乐寺書店, [1964].

Моу Чжун-цзянь, 1996 — *Моу Чжун-цзянь*. Чжунго даоцзяо (Даосизм в Китае). Гуанчжоу: Гуандун жэньминь чубаньшэ, 1996. 1+3+178 с. 牟鍾鑒著. 中國道教. 廣州: 廣東人民出版社, 1996.

Моу Чжун-цзянь, 2008 — Дандай Чжунго цзунцзяо яньцзю цзинсюань цуншу: даоцзяо цзюань (Современные исследования по религиям Китая: даосизм) / Гл. ред. Моу Чжун-цзянь. Пекин: Миньцзю чубаньшэ, 2008. [18]+562 с. (Серия «Читаем о Китае»). 当代中国宗教研究精选丛书: 道教卷 / 牟鍾鑒主编. 北京市: 民族出版社, 2008. (阅读中国).

Нань Хуай-цзинь, 1991 — *Нань Хуай-цзинь*. Чаньцзун юй даоцзя (Чань-буддизм и «школа Дао»). Шанхай: Изд. Фуданьского ун-та, 1991. 309 с. 南懷瑾著. 禪宗與道家. 上海: 復旦大學出版社, 1991.

Наука и даосизм, 2002 — Чжунго даоцзяо кэсюэ цзишу ши: Хань, Вэй, лян Цзинь цзюань (История развития науки и техники в даосизме: период Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь) / Гл. ред. Цзян Шэн, Тан Вэйся. Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 2002. XVI+862 с. 中國道教科學技術史: 漢魏兩晉卷 / 姜生, 湯偉俠主編. 北京: 科學出版社, 2002.

Наука и даосизм, 2003 — «Чжунго даоцзяо кэсюэ цзишу ши. Хань, Вэй, лян Цзинь цзюань» чу бань (О выходе в свет книги «История развития науки и техники в даосизме: период Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь») // ЧГДЦ. 2002. № 5. (Или: China Taoism Homepage. — <http://www.chinataoism.org/05-02/shuxin/art1.htm>). «中國道教科學技術史: 漢魏兩晉卷»出版 // 中國道教. 2002 年. 第 5 期.

Неофициальные жизнеописания, 1992 — *Сунь И-кай и др.* Лао-цзы вай чжуань. Лао-цзы байвэнь (Неофициальные жизнеописания Лао-цзы. Сто вопросов о Лао-цзы). Хэфэй: Народное изд-во пров. Аньхой, 1992. 321 с. 孫一楷等著. 老子外傳. 老子百問. 合肥: 安徽人民出版社, 1992.

Офуту Ниндзи, 1964 — *Офуту Ниндзи*. Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма). Окаяма: Окаяма дайгаку кёсайкай сёсёкибу, Сё-ва 39 [1964]. 4+7+547+7 с. 大淵忍爾著. 道教史の研究. 岡山: 岡山大學共濟會書籍部, 昭和 39 [1964].

Офуту Ниндзи, 1967 — *Офуту Ниндзи*. Роси Содзитю-но сэйрицц (Формирование «Комментария Сян Эр'а [к Книге] Лао-цзы») // Окаями сигаку. 1967. № 19. С. 9—31. 大淵忍爾. 老子想爾注の成立 // 岡山史学. 1967. № 19.

Офуту Ниндзи, 1978 — *Офуту Ниндзи*. Тонко докё: мокуроку хэн (Даосские книги из Дуньхуана. Ч. 1: Каталог). Токио: Фукутакэ сётэн, 1978. 411 с. 大淵忍爾著. 敦煌道經: 目錄篇. 東京: 福武書店, 1978.

Офуту Ниндзи, 1979 — *Офуту Ниндзи*. Тонко докё: тороку хэн (Даосские книги из Дуньхуана. Ч. 2: Факсимиле). Токио: Фукутакэ сётэн, 1979. 904 с. 大淵忍爾著. 敦煌道經: 圖錄篇. 東京: 福武書店, 1979.

Офуту Ниндзи, 1991 — *Офуту Ниндзи*. Сёки-но докё (Ранний даосизм): Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма). [Часть 1]. Токио: Собунся, 1991. 11+630+17 с. (Библиотека «Тоё гаку сосё», «Исследования Восточной Азии»). 大淵忍爾著. 初期の道教: 道教史の研究. 東京: 創文社, 1991. (東洋學叢書).

Офуту Ниндзи, 1997 — *Офуту Ниндзи*. Докё-то сою кётэн (Даосизм и его классические письменные памятники): Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма). Часть 2. Токио: Собунся, 1997. XI+646+17 с. (Библиотека «Тоё гаку сосё»). 大淵忍爾著. 道教とその經典: 道教史の研究. 其の二. 東京: 創文社, 1997. (東洋學叢書).

Сунь И-пин, 2000 — *Сунь И-пин*. Лунь даоцзяо шюйсянь чунбай дэ тэдянь: цун Ду Гуан-тин дэ «Юнчэн цзисяньлу» таньшин (Об особенностях культа бессмертных фей в даосизме: по материалам собрания «Записи о небожителях из Юнчэна») // ЧГДЦ. 2000. № 1. (Или: China Taoism Homepage. — <http://www.chinataoism.org/01-00/daojiiaoluntan/art6.htm>). 孙亦平. 论道教女仙崇拜的特点——从杜光庭的《墉城集仙录》谈起 // 中國道教. 2000 年. 第 1 期.

Сунь И-пин, 2004 — *Сунь И-пин*. Ду Гуан-тин сысян юй Тан-Сун даоцзяо дэ чжуаньсин (Идеи Ду Гуан-тина и изменения парадигмы развития даосизма в период Тан-Сун). Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2004. 3+2+331+15 с. 孙亦平著. 杜光庭思想与唐宋道教的转型. 南京: 南京大学出版社, 2004.

Сунь Чан-у, 2001 — *Сунь Чан-у*. Даоцзяо юй Тандай възньсюэ (Даосизм и литература в эпоху Тан). Пекин: Жэньминь възньсюэ чубаньшэ, 2001. 2+551 с. (Серия «Исследования классической литературы Китая»). 孙昌武著. 道教与唐代文学. 北京: 人民文学出版社, 2001. (中国古典文学研究丛书).

Сюй Ди-шань, 1989 — *Сюй Ди-шань*. Даоцзяо ши (История даосизма). Шанхай: Шанхай шудянь, 1989. 4+182 с. (Стереотипное переиздание: Шанхай: Шаньгу иньшугань, Минь го 23 [1934]; 上海商務印書館, 民國 23 [1934]). 许地山著. 道教史. 上海: 上海书店, 1989.

Сюй Кан-шэн, 1990 — *Сюй Кан-шэн*. «Хуан тин цзин» цянсьи (Общий анализ «Книги Желтого дворника») // ЧГДЦ. 1990. № 3. С. 21—26. 许抗生著. «黄庭经»浅析 // 中國道教. 1990 年. 第 3 期.

Сюй Цзянь-сюнь, 2000 — *Сюй Цзянь-сюнь*. «Мао шань чжи» цзочжэ каочжэн цзи ци нэйжун (Письменный памятник «Сведения о горах Маошань»: проблемы авторства и содержания) // Даоцзяо дэ лиши юй възньсюэ (История и литература даосизма) / Гл. ред. Чжэн Чжи-минь. Цзяи: Наньхуа дасюэ цзунцзяо възньхуа яньцзю чжунсинь, 2000. С. 427—459. 徐健助著. «茅山志»作者考證及其內容 // 道教的歷史與文學 / 鄭志明主編. 嘉義: 南華大學宗教文化研究中心, 2000.

Сяо Дэнь-фу, 1988 — *Сяо Дэнь-фу*. Вэй Цзинь даоцзяо Ян-Сюй «Шан цин да дун чжэнь цзин 39 чжан» таньюань (Об истоках «Совершенной книги-основы из Большой пещеры в 39 главах, по традиции Высшей чистоты», бытовавшей в период Вэй-Цзинь в списках Ян Си и обоих Сюев) // Чжунхуа възньхуа фусин юэкань (Возрождение китайской культуры). [Тайбэй]. Т. 21. № 6 (1988). С. 42—54. 蕭登福著. 魏晉道教楊許《上清大洞真經》39章經探原 // 中華文化復興月刊. [臺北]. 第 21 卷. 第 6 期 (1988).

Сяолинь Чжэньмэй, 1999 — *Сяолинь Чжэньмэй* [Кобаяси Масаёси]. Сань дун сы фу юй «даоцзяо» дэ чэнли (Классификационные системы «Три пещеры» и «Четыре приложения» и оформление даосской религии) // Даоцзяо възньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхэ, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1999. С. 10—21. 小林正美著. 三洞四輔與《道教》的成立 // 道教文化研究. 第 16 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Сяолинь Чжэньмэй, 2001 — *Сяолинь Чжэньмэй* [Кобаяси Масаёси]. Лючао даоцзяо ши яньцзю (Исследование истории даосизма в период Шести династий) / Пер. на кит. Ли Цин. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2001. 11+537 с. 小林正美(日)著. 六朝道教史研究. 李庆译. 成都: 四川人民出版社, 2001.

Сяолю Сычитай, 1926 — *Сяолю Сычитай*. (Оянаги [Коянаги] Сигэта). Даоцзяо гайшо (Очерк даосизма) / Пер. на кит. Чэнь Бин-хэ. Шанхай: Шаньгу иньшугань, Минь го 15 [1926]. 1+2+118 с. 小柳司氣太著. 道教概説 / 陳炳酥譯述. 上海: 商務印書館, 民國 15 [1926].

Тан И-цзе, 1998 — Даоцзяо чжи (Историческое описание даосизма) / Гл. ред. Тан И-цзе. Авт.-сост. Ху Фу-чэнь, Чэнь Яо-тин, Ван Ка, Лю Чжун-юй. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1998. 1+4+6+414 с. (Библиотека «Полное историческое описание китайской культуры», 82. Серия IX. «Религии и народные обычаи»). 道教志 / 汤一介主编. 胡孚琛, 陈耀庭, 王卡, 刘仲宇撰. 上海: 上海人民出版社, 1998. (中华文化通志, 82. 第 9 典. 宗教与民俗典).

Тан И-цзе, 2002 — *Тан И-цзе*. Лунь Вэй Цзинь сюаньсюэ дао чу Тан чунсюаньсюэ (От «учения о Сокровенном» периода Вэй-Цзинь до учения о «двойном Сокровенном» начала эпохи Тан) // Даоцзяо възньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 19 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхэ, душу, синьчжи саньянь шудянь, 2002. С. 1—22. 湯一介著. 論魏晉玄學到初唐重玄學 // 道教文化研究. 第 19 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 2002.

Тан И-цзе, 2006 — *Тан И-цзе*. Цзаоци даоцзяо ши (История раннего даосизма). Пекин: Куньлунь чубаньшэ, 2006. 34+6+418 с. (Серия «Труды по культурам Востока». Выпуск «Культура Китая») 汤一介著. 早期道教史. 北京: 昆仑出版社, 2006. (东方文化集成. 中华文化编).

Тань Чань-сюэ, 1998 — *Тань Чань-сюэ*. Дуньхуан даоцзин типци цзуншу (Комплексный анализ даосских сочинений из Дуньхуана с сохранившимися названиями) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 13 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1998. С. 8—24. 譚蟬雪著. 敦煌道經題記綜述 // 道教文化研究. 第13輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1998.

Туу Чанмин, 2006 — *Туу Чанмин [Масааки Цутия]*. Ли Бо чжи чуанцзо юй даоши цзи Шаншунцзин (Творчество Ли Бо, даосы и книги-основы школы Шанцинь) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). Чэнду, 2006. № 5 (сентябрь). С. 105—111. 土屋昌明. 李白之创作与道士及上清经 // 四川大學學報 (哲學社會科學版). 2006. № 5.

Тянь Сяо-ин, 2004 — *Тянь Сяо-ин*. Тандай нойсин шигэ чжундэ даоцзяо цинхуай чутань (Предварительные разыскания о даосских настроениях в женской поэзии эпохи Тан) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). 2004. № 2 (март). С. 64—68. 田曉鷹. 唐代女性詩歌中的道教情懷初探 // 四川大學學報 (哲學社會科學版). 2004. № 2.

У Сян-у, 1999 — *У Сян-у*. Гуаньйюй «Хэшан-гун чжу» чэншу няньдай (О датировке «Комментария Хэшан-гуна») // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 15 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1999. С. 209—246. 吳相武著. 關於《河上公注》成書年代 // 道家文化研究. 第15輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Фань Шоу-кан, 1983 — *Фань Шоу-кан*. Чжунго чжэсюэ ши тунлунь (Сводное исследование истории китайской философии). Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1983. 3+1+3+442 с. 范壽康著. 中國哲學史通論. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1983.

Фу Цинь-цзя, 1984 — *Фу Цинь-цзя*. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай: Шанхай шудянь, 1984. 242 с. (Библиотека-серия «История культуры Китая») (Стереотипное переиздание: Шанхай: Шаньгу иньшугань, Минь го 26 [1937]; 上海商務印書館, 民國26 [1937]). 傅勤家著. 中國道教史. 上海: 上海書店. (中國文化史叢書).

Фукуи Кодзюн, 1960 — *Фукуи Кодзюн*. Дэсэйкё-ни цунгэ (О «Каноне Шанцинь») // Микё бунка (Культура тайных учений). 1960. № 48—50. 福井康順. 上清經について // 密教文化. 1960. 48,49,50 合號.

Ху Вэй-го, Сун Тянь-бинь, 1997 — *Ху Вэй-го, Сун Тянь-бинь*. Даоцзяо юй чжуньи (Даосизм и традиционная китайская медицина). Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ, 1997. 10+218 с. (Библиотека-серия «Культура даосизма»). 胡衛國, 宋天彬合著. 道教與中醫. 台北: 文津出版社, 1997. (道教文化叢刊).

Ху Фу-чэнь, 1988 — *Ху Фу-чэнь*. «Баопу-цзы нэй пянь» яньцзю (Исследование «внутренних глав» «Баопу-цзы»): Дис. ... д-ра наук по специальностям «древняя литература» и «религиоведение». Науч. руководитель — Ван Мин / Чжунго шэхуэй кэсюэ-ань (Академия общественных наук Китая). Пекин, 1988. 12+380 с. 胡孚琛著. 抱朴子內篇研究. 博士研究生学位论文. 专业为古代文学宗教学. 指导教师为王明 / 中国社会科学院研究生院. 北京, 1988.

Ху Фу-чэнь, 1989 — *Ху Фу-чэнь*. Вэй Цзинь шэньсянь даоцзяо: «Баопу-цзы» нэй пянь яньцзю (Даосизм и учение о божествах и небожителях в период Вэй и Цзинь: исследование «внутренних глав» трактата «Баопу-цзы»). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1989. 4+8+340 с. 胡孚琛著. 魏晉神仙道教: 抱朴子內篇研究. 北京: 人民出版社, 1989.

Ху Фу-чэнь, 1991 — *Ху Фу-чэнь*. Даоцзяо юй сяньсюэ (Даосизм и учение о сяньху-небожителях) / Под ред. Тан И-цзе. Пекин: Синьхуа чубаньшэ, 1991. 6+2+182 с. 胡孚琛著. 道教與仙學 / 湯一介審定. 北京: 新華出版社, 1991.

Ху Фу-чэнь, 1995 — *Ху Фу-чэнь*. Чжунго вайдань хуанбайшу сяньсюэ шуяо (Китайская «внешняя алхимия», или «магические искусства желтого и белого», как направление «учения о бессмертии») // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 7 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1995. С. 40—58. 胡孚琛著. 中國外丹黃白術仙學述要 // 道教文化研究. 第7輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1995.

Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь, 1999 — *Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь*. Даосюэ тунлунь: даоцзя, даоцзяо, сяньсюэ (Общий очерк даологии: даосская классическая философия, даосская религия и учение о сяньх-небожителях). Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 1999. 2+6+691 с. («Библиотека по религиоведению»). 胡孚琛, 呂錫琛著. 道學通論: 道家, 道教, 仙學. 北京: 社會科學文獻出版社, 1999. (宗教學文庫).

Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь, 2004 — *Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь*. Даосюэ тунлунь: даоцзя, даоцзяо, даньдао (Общий очерк даологии: даосская классическая философия, даосская религия, даосская алхимия) / Изд. испр. и доп. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2004. 2+6+12+752 с. 胡孚琛, 呂錫琛著. 道學通論: 道家, 道教, 丹道 / 增訂版. 北京: 社會科學文獻出版社, 2004.

Хун Би-чжэнь, 1992 — *Хун Би-чжэнь*. «Мао Ин чжуань» [као] люэ (О сочинении «Жизнеописание Мао Ина») // Даоцзяосюэ таньсо (Даологические исследования). [Тайнань, 1992]. № 6. С. 199—207. 洪碧真著. 茅盈傳[考]略 // 道教學探索. 台南市, 民國 81. V. 6.

Цзэн Вэй-цзя, 2006 — *Цзэн Вэй-цзя*. Цун Лоугуаньдао кань даоцзяо цзай цзучжи синтайшан дэ чжуаньсин (Изменения в организационных формах даосской религии, наблюдаемые на примере даосской школы Лоугуань) // Юньнань шэхуэй кэсюэ (Общественные науки Юньнани). 2006. № 5 (сентябрь). С. 92—96. 曾维加. 从楼观道看道教在组织形态上的转型 // 雲南社會科學. 2006 卷. 5 期. (第 05 月).

Цзянь Цзянь-юань, 1994 — *Цзянь Цзянь-юань*. Ли Бай юй даоцзяо (Ли Бо и даосизм) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 4 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1994. С. 318—325. 蔣見元著. 李白與道教 // 道教文化研究. 第4輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1994.

Цзянь Чжэнь-хуа, 2006 — *Цзянь Чжэнь-хуа*. Хань, Вэй, Лючао даоцзяо вэньсюэ сысян яньцзю (Исследование идейных оснований литературы даосизма периодов Хань, Вэй и Шести династий). Чанша: Чжуннань дасюэ чубаньшэ, 2006. 3+3+292 с. (Библиотека-серия «Исследования идейных оснований литературы даосизма»). 蒋振华著. 汉魏六朝道教文学思想研究 / 长沙市: 中南大学出版社, 2006. (道教文学思想研究丛书).

Цзянь Шоу-чэн, 2005 — *Цзянь Шоу-чэн*. «Тай пин цзин» чжундэ «тянь и шэнь яо» гуаньянь (Представления о «небесных врачевателях и чудесных снадобьях» в «Тай пин цзине») // Цзиньчжоу исюэюань сюэбао (Вестник Медицинской академии Цзиньчжоу). Шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Общественные науки»). 2005. Т. 3. № 3. (Или: Ин-т философии Академии общественных наук Китая: [Официальный сайт]. — <http://philosophy.cass.cn/facu/jiangshoucheng/lunwen01.htm> (22.11.2005). 姜守诚著. 《太平经》中的“天医神药”观念 // 锦州医学院学报. 社会科学版. 2005 年. 3 卷 (3 期).

Цзянь Шэн, 1995 — *Цзянь Шэн*. Хань, Вэй, лян Цзинь, Наньбэйчао даоцзяо луныли луньгао (Очерк этики даосизма: период Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Северных и Южных династий) / [Англ. название:] The study of Taoist ethics: from the origins to the end of the Six dynasties period. Чэнду: Сычуань дасюэ чубаньшэ, 1995. 2+2+218 с. 姜生著. 汉魏两晋南北朝道教伦理论稿. 成都: 四川大学出版社, 1995.

Цин Си-тай, 1980 — *Цин Си-тай*. Чжунго даоцзяо сысян шиган (Общая история даосизма в Китае) / Т. 1: Период Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Северных и Южных династий. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1980. 346 с. 卿希泰著. 中國道教思想史綱 / 第1卷: 漢魏兩晉南北朝時期. 成都: 四川人民出版社, 1980.

Цин Си-тай, 1996 — Чжунго даоцзяо шу (История даосизма в Китае): В 4 т. Изд. испр. и доп. / Гл. ред. Цин Си-тай. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1996. Т. 1: 6+10+3+616 с.; Т. 2: 3+912 с.; Т. 3: 4+603 с.; Т. 4: 3+735 с. 中國道教史 / 全四卷. 修訂本. 卿希泰主編. 成都: 四川人民出版社, 1996.

Цин Си-тай, 2003 — Цин Си-тай. Сыма Чэн-чжэнь дэ шэньпин цзи цзи сюдао сысян (Жизнь и деятельность Сыма Чэнчжэня и его представления о взращивании Дао) // ZJX. 2003. № 1. (Или: Religious Studies Homepage. <http://www.daoism.cn/up/zjxy/2003/1/art1.htm>). 卿希泰. 司马承祯的生平及其修道思想 // 宗教学研究. 2003 年. 第 01 期.

Цин Си-тай, 2006 — Цин Си-тай. Даоцзяо яньцзю байнянь дэ хуэйгу юй чжаньван (Ретроспективный взгляд на сто лет истории изучения даосизма и перспективы дальнейших исследований) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). Чжэ-сюэ шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). 2006. № 4 (июль). С. 45—54. 卿希泰. 道教研究百年的回顾与展望 // 四川大学学报. 哲学社会科学版. 2006 卷. 4 期 (2006. 07).

Цин Си-тай, 2008 — Цин Си-тай лунь даоцзяо (Беседы профессора Цин Си-тая о даосизме) / Цин Си-тай. Шанхай: Кэсюэ цзишу зыньсянь чубаньшэ, 2008. 4+2+3+225 с. (Серия «Дацзя луньсюэ»). 卿希泰论道教 / 卿希泰著. 上海市: 上海科学技术文献出版社, 2008. (大家论学).

Чжан Гуан-бао, 1999 — Чжан Гуан-бао. «Тай пин цзин» — нэйданьдао дэ чэнли («Тай пин цзин»: оформление даосской «внутренней алхимии») // Даоцзя зыньхуа янь-цзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи сянъянь шудянь, 1999. С. 123—150. 張廣保著. «太平經»: 內丹道的成立 // 道教文化研究. 第 16 輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Чжан Кэ, 2006 — Чжан Кэ. Лунь фэй вэй сяньгуань (О взаимных связях между легкими и желудком) // Ляонин чжуньи цзачжи (Традиционная китайская медицина в провинции Ляонин). 2006. Т. 33. № 7 (июль). С. 808. 章格. 论肺胃相关 // 遼寧中醫雜誌. 33 卷. 7 期. (2006. 07).

Чжан Сун-хуэй, 1996 — Чжан Сун-хуэй. Хань, Вэй, Лючао даоцзяо юй зыньсюэ (Даосизм и литература периода Хань, Вэй и Шести династий). Чанша: Хунань шифань дасюэ чубаньшэ, 1996. 2+261 с. (Библиотека научных работ молодых исследователей Хунаньского пед. ун-та). 张松辉著. 汉魏六朝道教与文学. 长沙: 湖南师范大学出版社, 1996. (湖南师范大学青年学者研究丛书).

Чжан Сун-хуэй, 1998 — Чжан Сун-хуэй. Тан, Сун даоцзяо, даоцзяо юй зыньсюэ (Даосская классическая философия, даосская религия и литература периода Тан-Сун). Чанша: Хунань шифань дасюэ чубаньшэ, 1998. 4+260 с. 张松辉著. 唐宋道家道教与文学. 长沙: 湖南师范大学出版社, 1998.

Чжан Сун-хуэй, 2004 — Чжан Сун-хуэй. Сянь Цинь лян Хань даоцзяо юй зыньсюэ (Даосская классическая философия и литература в период до империи Цинь и в годы правления Западной и Восточной Хань). Пекин: Дунфан чубаньшэ, 2004. 7+407 с. 张松辉著. 先秦两汉道家与文学. 北京: 东方出版社, 2004.

Чжан Сы-ци, 2000 — Чжан Сы-ци. Пун Лю Юй-си ши кань чжун Тан даоцзяо дэ шэньцзян бяньцянь (Историческая судьба даосизма середины эпохи Тан в стихотворениях Лю Юй-си) // ZJX. 2000. № 1. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxy/2000/1/art01.htm>). 张思齐. 从刘禹锡诗中看中唐道教的升降变迁 // 宗教学研究. 2000 年. 第 01 期.

Чжан Сю-фэн, 2000 — Чжан Сю-фэн. Сыма Чэн-чжэнь дэ «Цзо ван лунь» («Трактат о методе созерцания цзо ван» Сыма Чэн-чжэня) // ЧГДЦ. 2000. № 1. (Или: China Taoism Homepage. — <http://www.chinataoism.org/01-00/daoiaoluntan/art8.htm> — 15.12. 2001.). 张岫峰. 司马承祯的《坐忘论》 // 中国道教. 2000 年. 第 1 期.

Чжан Цзин, 2002 — Чжан Цзин. Вэй, Цинь, Наньбэйчао шици фуной дивэй янь-цзю (Исследование положения женщины в период Вэй, Цинь, Южных и Северных династий): Дис. ... магистра по специальности «история древнего Китая». Науч. руково-

датель Ван Фу-бао / Аньхойский пед. ун-т. 2002. 5+41 с. 张静. 魏晋南北朝时期妇女地位研究. 硕士研究生学位论文. 专业为中国古代史. 导师为汪福宝 / 安徽师范大学. 2002.

Чжан Цзи-юй, 1990 — *Чжан Цзи-юй*. Тяньшидао шилуэ (Краткая история учения Небесных наставников). Пекин: Хуавэнь чубаньшэ, 1990. II+II+[4]+248 с. 张继禹著. 天师道史略. 北京: 华文出版社, 1990.

Чжан Цзэ-хун, 1999 — *Чжан Цзэ-хун*. Даоцзяо чжайцзяо кэи юй миньсу синьян (Нормы и правила даосских очистительных ритуалов и общинных богослужений и народные религиозные представления) // ZJX. 1999. № 2. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/1999/2/art6.htm>). 张泽洪著. 道教斋醮科仪与民俗信仰 // 宗教学研究. 1999 年. 第 02 期.

Чжан Цзэ-хун, 2000 — *Чжан Цзэ-хун*. Цаоци чжэньдао дэ шанчжан циду сысян (Представления о спасении в ритуалах «подачи петиций» ранней школы Чжэньи) // ZJX. 2000. № 2. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2000/2/art4.htm>). 张泽洪. 早期正一道的上章济度思想 // 宗教学研究. 2000 年. 第 02 期.

Чжан Цзэ-хун, 2003 — *Чжан Цзэ-хун*. Лунь даоцзяо цзисы иши дэ цинцы (О посланиях, записанных [красной тушью] на зеленой [бумаге], используемых в даосских ритуальных церемониях) // Ханьсюэ яньцзю (Синологические исследования). [Тайбэй], 2003 (декабрь). Т. 21, № 2. С. 173-199. 张泽洪. 论道教祭祀仪式的青词 // 汉学研究. 21 卷. 2 期. 民国 92 年 [2003], 12 月.

Чжан Цинь, 1999 — *Чжан Цинь*. «Даоцзяо исюэ даолунь»: ибу даоцзяо исюэ яньцзю дэ тохуан чжи цзо («Очерк даосской медицины» [профессора Гэ Цзянь-мина] — пионерская работа в области изучения медицины даосизма) // ZJX. 1999. № 3. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/1999/3/art23.htm>). 张钦著. 《道教医学导论》: 一部道教医学研究的拓荒之作 // 宗教学研究. 1999 年. 第 03 期.

Чжан Чао-чжун, 2002 — *Чжан Чао-чжун*. «Хуан-ди нэй цзин» де дао юй шэнь ([Категории] дао и ишэнь в «Книге Желтого императора о внутреннем»): Дис. ... д-ра наук по специальности «китайская философия». Науч. руководитель Ху Фу-чэнь / Чжунго шэхуэй кэсюэюань (Академия общественных наук Китая). Пекин, 2002. 5+91 с. 张超中. 《黄帝内经》的道与神. 博士研究生学位论文. 专业为中国哲学. 指导教师为胡孚琛 / 中国社会科学院研究生院. 北京, 2002.

Чжан Чжэнь-цянь, Не Цяо-пин, 2006 — *Чжан Чжэнь-цянь, Не Цяо-пин*. Е лунь даоцзяо вэньхуа дуй Ду Фу дэ инсян (Еще раз о влиянии даосизма на Ду Фу) // Хубэй да-сюэ сюэбао (Вестник Хубэйского ун-та). Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). 2006. Т. 33, № 3 (май). С. 357—360. 张振谦, 聂巧平. 也论道教文化对杜甫的影响 // 湖北大学学报. 哲学社会科学版. 33 卷. 3 期. (2006. 05).

Чжан Чун-фу, 2003, 1 — *Чжан Чун-фу*. Шаншинпай сюлянь сысян яньцзю (Исследование представлений о совершенствовании в школе Шанцин): Дис. ... д-ра наук по специальности «религиоведение». Науч. руководитель Пань Сянь-и / Сычуаньский ун-т. Чэнду, 2003. 3+2+2+151 с. 张崇富. 上清派修炼思想研究. 博士研究生学位论文. 专业为宗教学. 指导教师为潘显一 / 四川大学. 成都, 2003.

Чжан Чун-фу, 2003, 2 — *Чжан Чун-фу*. Шиси Тао Хун-цзин дуй цзю Тяньшидао «хуан чи чжи дао» дэ гайцзю (Опыт анализа нововведений, который Тао Хун-цзин привнес в раннее учение Небесных наставников о «Дао-Пути желтого и красного») // ZJX. 2003. № 1. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2003/1/art13.htm>). 张崇富. 试析陶弘景对旧天师道“黄赤之道”的改造 // 宗教学研究. 2003 年. 第 01 期.

Чжан Чун-фу, 2004 — *Чжан Чун-фу*. Шанцинпай сюдао сысян яньцзю (Исследование представлений о совершенствовании на Дао-Пути в школе Шанцин). Чэнду: Ба Шу шупэ, 2004. 221 с. (Библиотека-серия «Докторские диссертации по конфуцианству, даосизму и буддизму»). 张崇富著. 上清派修道思想研究. 成都, 巴蜀书社, 2004. (儒道释博士论文丛书).

Чжань Ши-чуан, 1992 — *Чжань Ши-чуан*. Даоцзяо вэньсюэши (История литературы даосизма). Шанхай: Вэнь чубаньшэ, 1992. 3+6+581 с. (Библиотека исследований

по народной культуре Китая). 詹石窗著. 道教文學史. 上海: 上海文藝出版社, 1992. (中國民俗文化研究叢書).

Чжань Ши-чуан, 1996 — *Чжань Ши-чуан*. Лунь даоцзяо дуй сунши дэ инсян (О влиянии даосизма на сунскую поэзию) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 9 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1996. С. 374—386. 詹石窗著. 論道教對宋詩的影響 // 道教文化研究. 第9輯: 道家與道教學術研討會論文專號 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1996.

Чжань Ши-чуан, 1998 — *Чжань Ши-чуан*. Даоцзяо шушу юй вэньи (Даосская нумерология и ее связь с литературой и искусством). Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ, 1998. 8+2+305 с. (Библиотека-серия «Культура даосизма»). 詹石窗著. 道教術數與文藝. 臺北: 文津出版社, 1998. (道教文化叢刊).

Чжань Ши-чуан, 2001 — *Чжань Ши-чуан*. Исюэ юй даоцзяо фухао цземи (Открываем тайны символов, используемых в даосизме и ицзинистике). Пекин: Чжунго шу-дзянь, 2001. 401 с. 詹石窗著. 易學與道教符號揭祕. 北京: 中國書店, 2001.

Чжань Ши-чуан, 2003 — *Чжань Ши-чуан*. Даоцзяо вэньхуа шиу цзян (Пятнадцать лекций о культуре даосизма). Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2003. 5+4+383 с. 詹石窗著. 道教文化十五讲. 北京: 北京大学出版社, 2003.

Чжао Ли, 2002 — *Чжао Ли*. Тандай нюйгуань шижэнь цзи ши шигэ яньцзю (Исследование [жизненного пути] поэтесс, исповедовавших даосизм в эпоху Тан, и их поэзии): Дис. ... магистра по специальности «древнекитайская литература — литература эпохи Тан и Сун». Науч. руководитель Чжан Сюэ-чжун / Шэньсийский пед. ун-т. 2002. 4+38 с. 赵莉. 唐代女冠诗人及其诗歌研究. 硕士研究生学位论文. 专业为中国古代文学 — 唐宋文学. 导师为张学忠 / 陕西师范大学. 2002.

Чжао Ли, 2006 — *Чжао Ли*. Лунь Тандай нюйгуань шижэнь дэ нюйсин иши (О женском менталитете поэтесс, исповедовавших даосизм в эпоху Тан) // Наньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньянского пед. ин-та). 2006. Вып. 5. № 8 (август). С. 66—69. 赵莉. 论唐代女冠诗人的女性意识 // 南陽師範學院學報. 第5卷. 第8期 (2006. 08).

Чжао Цзянь-юн, 2005 — *Чжао Цзянь-юн*. Тан Юн-тун дуй «Дао цзан» дэ чжэньли юй яньцзю (О вкладе профессора Тан Юн-туна в изучение и упорядочивание сочинений Даосского канона) // ЧГДЦ. 2005. № 2. (Или: China Taoism Homepage. — http://www.chinataoism.org/showtopic.php?id=9258&cate_id=1165). 赵建永著. 汤用彤对《道藏》的整理与研究 // 中国道教. 2005 年. 第2期.

Чжоу Цзо-мин, 2004 — *Чжоу Цзо-мин*. Дун Цзинь, Наньчао даоцзяо Шанцинлай цзиндянь цыхуэй синьцзы синьи яньцзю (Исследование новых слов и новой интерпретации [старых слов] в сочинениях даосской школы Шанцин, появившихся в IV—VI вв.): Дис. ... магистра по специальности «китайский язык (лексикология)». Науч. руководитель Юй Ли-мин / Сычуаньский ун-т. Чэнду, 2004. 2+2+139 с. 周作明. 东晋南北朝道教上清派经典词汇新词新义研究. 硕士研究生学位论文. 专业为汉语言文字学. 指导教师为俞理明 / 四川大学. 成都, 2004.

Чжу Гуань-хуа, 1999 — *Чжу Гуань-хуа*. Ли Бай ши даоцзяо сысян эр ти (Даосские идеи в стихах Ли Бо: на примере анализа двух тем) // ZJX. 1999. № 1 (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/1999/1/art4.htm>). 朱冠华. 李白诗道教思想二题 // 宗教学研究. 1999 年. 第01期.

Чжу Юэ-ли — *Чжу Юэ-ли*. Лючао хуанчидо цзин дэ нэйжун: цзаоци фанчжун яньцзюшу дяньцзи каоси (Содержание книг периода Шести династий, посвященных «Дао-Пути желтого и красного»: анализ ранних письменных памятников по методам «вскармливания жизни» и «искусству внутренних покоев») // Даоцзяо сюэшу цзысюнь чжань 道教學術資訊站 (Научные материалы и информационные сообщения по даологии): [Официальный сайт]. — <http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm> (16.02.2007). 朱越利著. 六朝黃赤道經的內容——早期房中養生術典籍考析.

Чжу Юэ-ли, 1995 — *Чжу Юэ-ли*. Дао цзин цзун лунь (Общий очерк истории даосской книги). Шэньян: Ляонин цзяоюй чубаньшэ, 1995. 4+5+479 с. (Библиотека-серия

«Государственная школа»). 朱越利著. 道经总论 / 6 重印. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995. (国学丛书, № 10). (1-е изд.: 1991).

Чжу Юэ-ли, 1996, 1 — Чжу Юэ-ли. Дао цзан фэнь лэй цзе ти (Классифицированное и аннотированное описание [сочинений] Даосского канона). Пекин: Хуася чубаньшэ, 1996. 18+539 с. 朱越利著. 道藏分類解題. 北京: 華夏出版社, 1996.

Чжу Юэ-ли, 1996, 2 — Чжу Юэ-ли. Шиси «ши жу цун дао» (Опыт анализа причин обращения конфуцианцев к даосской религии) // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма) Вып. 10 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1996. С. 96—104. 朱越利著. 試析「棄儒從道」// 道教文化研究. 第 10 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1996.

Чжу Юэ-ли, 1998 — Чжу Юэ-ли. «Хуан шу» као (Исследование «книг о [Дао-Пути] желтого») // Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). 1998 (сентябрь). Вып. 19. (Или: Даоцзяо сюэсю цзысюнь чжань 道教學術資訊站 (Научные материалы и информационные сообщения по даологии): [Официальный сайт]. — <http://www.cicwri.idv.tw/godking.htm>). 朱越利著. 《黃書》考 // 中國哲學. 第 19 輯. 1998 年. 第 9 月.

Чжу Юэ-ли, 2001 — Чжу Юэ-ли. Лючао Шандинцин дэ иньшу чжи дао (Дао-путь потаенных книг, входивших в канон Шандин периода Шести династий) // ZJX. 2001. № 2. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2001/2/art1.htm>). 朱越利. 六朝上清經的隱書之道 // 宗教学研究. 2001 年. 第 02 期.

Чжу Юэ-ли, 2003 — Чжу Юэ-ли. Мавандуй бошу фанчжуншу дэ лилунь ицзюй (Теоретические основания «искусства внутренних покоев»: по текстам на шелке из Мавандуя). Ч. 1—2 // ZJX. 2003. № 2, 3. (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2003/3/art1.htm>). 朱越利. 馬王堆帛書中術的理論依據 (上, 下) // 宗教学研究. 2003 年. 第 02 期 (上). 第 03 期 (下).

Чжун Го-фа, 2005 — Чжун Го-фа. Тао Хун-цзин пинчжуань (Биография Тао Хун-цзина с критическими суждениями). Фу Коу Цянь-чжи, Лу Сю-цзин пинчжуань (С приложением критических биографий Коу Цянь-чжи и Лу Сю-цзина). Нанкин, Нанкон дасюэ чубаньшэ, 2005. 8+5+683 с. (Библиотека-серия «Критические биографии китайских мыслителей»). 鍾國發著. 陶弘景評傳. 附寇謙之, 陸修靜評傳. 南京: 南京大學出版社, 2005. (中國思想家平傳叢書).

Чжун Лай-инь, 1992 — Чжун Лай-инь. Чаншэн бу сы дэ тандыо: даоцзин «Чжэнь гао» чжи ми (В поисках долгой жизни и избавления от смерти: Загадки даосского трактата «Чжэнь гао»). Шанхай: Вэньхуэй чубаньшэ, 1992. 2+2+301 с. 鍾來因著. 長生不死的探求: 道經《真誥》之謎. 上海: 文匯出版社, 1992.

Чжун Чжао-пэн, 1987 — Чжун Чжао-пэн. Даоцзяо юй ияо цзи яншэн дэ гуаньси (Об отношениях между даосизмом, медициной и учением о «вскармливании жизни») // Шицзе цзунцзю яньцзю (Религия мира). 1987. № 1 (март). С. 39—50. 鍾肇鵬著. 道教與醫藥及養生的關係 // 世界宗教研究. 第 1 期. 1987 年 3 月.

Чжэн Цань-шань, 2000 — «Хэшан-гун чжу» чэншу шидай цзи ци сысянши, даоцзяоши чжи ли (Время создания «Комментария Хэшан-гуна» и его место в истории [китайской] идеологии и в истории даосизма // Хапсюэ яньцзю (Синологические исследования). [Тайбэй], 2000. Т. 18. № 2 (декабрь). С. 85—112. 鄭燦山. 《河上公注》成書時代及其思想史, 道教史之意義 // 漢學研究. 18 卷. 2 期. 民國 89 年 [2000], 12 月.

Чэнь Го-фу, 1985 — Чэнь Го-фу. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения Даосского канона): В 2 т. [2-е изд., доп]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 3+2+4+504 с. (1-е изд.: Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, Минь го 38 [1949]). 陳國符著. 道藏源流攷. 全二冊. 北京: 中華書局, 1985.

Чэнь Го-фу, 1997 — Чэнь Го-фу. Чжунго вайдань хуанбайфа као (Разыскания в области методов китайской операционной алхимии). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1997. 8+5+21+417 с. 陳國符著. 中國外丹黃白法考. 上海: 上海古籍出版社, 1997.

Чэнь Го-фу, 2004 — Чэнь Го-фу. Дао цзан яньцзю луньвэньцзи (Сб. работ Чэнь Го-фу, посвященных исследованию Даосского канона). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 2004. 6+4+404 с. 陳國符道藏研究論文集 / 陳國符著 / — 上海: 上海古籍出版社, 2004.

Чэнь Ин-нин, 1991 — Чэнь Ин-нин. «Хуан тин цзин» цзян и (Истолкование смысла «Книги Желтого дворика») // Сяньсюэ цзе ми. Даоцзяо ян шэн ми ку. (Открываем тайны «учения о сяньху»). Тайная библиотека даосских методов «вскармливания жизни». Сост. Хун Цзянь-линь. Далянь: Далянь чубаньшэ, 1991. С. 619—635. 陈樱宁著. “黄庭经”讲义 // 仙学解密. 道教养生秘库. 洪建林编. 大连: 大连出版社, 1991.

Чэнь Фу-бинь, 2006 — Чэнь Фу-бинь. «Тай пин цзин» цихуалунь сысян чжи тань-цзю (Исследование представлений о метаморфозах *ци* в трактате «Тай пин цзин») // Чжэсюэ юй вэньхуа (Философия и культура). [Тайбэй], 2006. Т. 33. № 8 (август). С. 49—65. 陳福濱. 《太平經》氣化論思想之探究 // 哲學與文化. 第 33 卷. 第 8 期. (2006. 08).

Чэнь Хуа-чан, 2002 — Чэнь Хуа-чан. Цао Цао юй даоцзяо цзи ци «сянь ю ши» янь-цзю (Цао Цао и даосизм, а также его «стихи о путешествии к сяням-небожителям»). Сиань: Шэньси жэньминь чубаньшэ, 2002. 396 с. 陈华昌著. 曹操与道教及其仙游诗研究. 西安: 陕西人民出版社, 2002.

Чэнь Цзин, 2003 — Чэнь Цзин. Даоцзяо дэ нюйсянь цзяньлунь жэньсянь хэ шэнь-сянь дэ бу тун (Даосские феи и размышления об отличиях между *сянями*-людьми и *сянями*-божествами) // ZJX. 2003. № 3 (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daotism.cn/up/zjxy/2003/3/art6.htm>). 陈静. 道教的女仙——兼论人仙和神仙的不同 // 宗教學研究. 2003 年. 第 03 期.

Чэнь Ци-мин, 2006 — Чэнь Ци-мин, Чжан Чжэнь-цзя. Чэнь Го-фу — «Дао цзан» яньцзю линьйюу дэ кайчуанчжэ (Чэнь Го-фу — пионер в исследовании Даосского канона) // Гуан мин жибао ган (Газета «Гуанмин жибао»: электронная версия). 2.12.2006. Стр. 1. — http://www.gmw.cn/content/2006-12/02/content_511240.htm — 陈启明, 张振家著. 陈国符——《道藏》研究领域的开创者 // 光明网首页. 制作日期: 2006 年. 12 月. 2 日.

Чэнь Цю-цзя, 2002 — Чэнь Цю-цзя. Тандай нюйгуань юй Тандай шигэ яньцзю (Исследование о женщинах, исповедовавших даосизм в Тан, и танской поэзии): Дис. ... магистра по специальности «древняя литература». Науч. руководитель Чжан Чжи-ле / Сычуаньский ун-т. Чэнду, 2002. 3+47 с. 陈秋旻. 唐代女冠与唐代诗歌研究. 硕士研究生学位论文. 专业为古代文学. 导师为张志烈 / 四川大学. 成都, 2002.

Чэнь Юнь-цин и др., 2002 — Чэнь Юнь-цин, Чэнь Гао-ян, Го Чжэнь-дянь. Даоцзяо дуй воцзы дэ чжучжан (Точка зрения даосизма на [исполнение ритуалов] в позиции лежа) // Фосюэ юй кэсюэ (Буддизм и наука). Тайбэй, 2002. Вып. 3, № 1 (январь). С. 18—25. 陳雲卿; 陳高揚, 郭正典. 道教對臥姿的主張 // 佛學與科學. 3 卷. 1 期 (2002. 01).

Чэнь Яо-тин, 1994 — Чэнь Яо-тин. Чжаочэ ю-ань, поюэ дужэнь: лунь дэньи дэ синчэнь цзи ци шэхуэй сысян нэйжун (Пронзить светом мрак, открыть двери узилища и перевести людей на Берег [спасения]: о формировании даосского ритуала «возжигания свечей» и социальных идеях в его содержании) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 5 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Сянгэн даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). Шанхай: Гу цзи чубаньшэ, 1994. С. 303—316. 陳耀庭著. 照徹幽暗, 破獄度人: 論燈儀的形成及其社會思想內容 // 道教文化研究. 第 5 輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. 上海: 古籍出版社, 1994.

Шань Янь-на, 2002 — Шань Янь-на. Лунь Вэй, Цзинь шижэнь дэ жэньгэ (Об индивидуальности образованной личности периода Вэй-Цзинь): Дис. ... магистра по специальности «древнекитайская литература». Научн. руководитель Янь Ци / Сибэй дасюэ (Сев.-вост. ун-т). 2002. 5+41 с. 陕艳娜. 论魏晋士人的人格. 硕士研究生学位论文. 专业为中国古代文学. 导师为阎琦 / 西北大学. 2002.

Шао Цзю-синь, 1998 — Шао Цзю-синь. Шилунь даоцзяо дуй Чжунго исюэ дэ гун-сянь (О вкладе даосизма в развитие китайской традиционной медицины) // ЧГДЦ. 1998. № 3 (Или: China Taoism Homepage. — <http://www.chinataoism.org/03-98/daojiao-luntan/art1.htm>). 邵祖新. 试论道教对中国医学的贡献 // 中国道教. 1998 年. 第 3 期.

Школа Дао, 1991 — Даоцзя сысян шиган (Общая история идеологии «школы Дао») / Гл. ред. Хуан Чжао. Чанша: Изд-во Хуаньского пед. ун-та, 1991. 15+12+9+628 с. 道家思想史纲 / 黄钊主编. 长沙: 湖南师范大学出版社, 1991.

Юй Вань-ли, 2001 — Юй Вань-ли. «Хуан тин цзин» юньюнь шидай синькао (Новое исследование системы рифм «Книги Желтого дворика») // Шэньюнь луньцун (Сборник работ по фонетике). Вып. 10. Тайбэй, 2001. С. 209—241. (Или: <http://www.historyshanghai.com/admin/WebEdit/UploadFile/EpochWL.pdf>. — С. 1-16). 虞萬里著.《黃庭經》用韻時代新考 // 聲韻論叢. 第10輯. 臺北, 2001.

Юй Чун-шэн, 1990 — Юй Чун-шэн. Тао Хун-цзин дэ сяньдао сысян (Представления о сяньх-небожителях в работах Тао Хун-цзина) // Чжунго шуму цзикань (Китайская библиография). [Тайбэй, 1990]. Т. 24. № 1. С. 25—32. 余崇生著. 陶弘景的仙道思想 // 中國書目季刊. [臺北, 1997]. 第24卷. 第1期.

Юй Чун-шэн, 1992 — Юй Чун-шэн. Тао Хун-цзин юй «Чжэнь лин вэй е ту» (Тао Хун-цзин и его работа «Схсма чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных») // Эху (Лебединое озеро). [English title:] Legein monthly. Т. 17. № 9 (1992). С. 31—36. 余崇生著. 陶弘景與《真靈位業圖》 // 鵝湖月刊. [臺北, 民國 81]. 第17卷. 第9期. (1992).

Ян Гуан-вэнь, 2003 — Ян Гуан-вэнь. Шиси Гэ Хун «Ся лань» дэ даоцзяо шуму тэчжэн (Об особенностях даосского книжного перечня, зафиксированного Гэ Хуном в главе «Обозрение отдаленного» [внутренней части] трактата «Баопу-цзы») // ZJX. 2003. № 3 (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2003/3/art3.htm>) 杨光文. 试析葛洪《抱朴子》的道教书目特征 // 宗教學研究. 2003年. 第03期.

Ян Гуан-вэнь, 2006 — Ян Гуан-вэнь. Шилунь Лу Сю-цзин дуй даоцзяо мулусюэ дэ гунсянь цзи ци лиши дивэй (О вкладе Лу Сю-цзина в развитие даосской библиографии и размышления о его месте в истории китайской культуры) // ZJX. 2006. № 2. С. 26—31. 杨光文著. 试论陆修静对道教目录学的贡献及其历史地位 // 宗教學研究. 2006年. 第02期.

Ян Ли, 2000 — Ян Ли. Юнчэнчжун дэ Си-ван-му: и «Юнчэн цзисяньлу» вэй цзичу дэ каоча (Матушка-правительница Запада из Юнчэна: по материалам собрания «Записи о сяньх-небожителях из Юнчэна». Ч. 2 // ZJX. 2000. № 4 (Или: Religious Studies Homepage. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2000/4/art3.htm>). 杨莉. 壻城中的西王母: 以《壻城集仙录》为基础的考察·续 // 宗教學研究. 2000年. 第04期.

Ян Ли-хуа, 1999 — Ян Ли-хуа. «Хуан тин нэй цзин цзин» чункао (Новое исследование «Книги-основы внутренних Лучезарностей и Желтого дворика») // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 16 / Гл. ред. Чэнь Гу-ин. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1999. С. 261—293. 楊立華著.《黃庭內景經》重考 // 道教文化研究. 第16輯 / 陳鼓應主編. 北京: 生活, 讀書, 新知三聯書店, 1999.

Ян Лянь-шэн, 1992 — Ян Лянь-шэн. «Лао-цзюнь инь-сун цзе цзин» цзяо ши (Сверенное и откомментированное издание «Книги-основы заповедей-предписаний, пропетых Старым владыкой») // Ян Лянь-шэн лунь цзи (Собрание работ Ян Лянь-шэна). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 1992. 2+247 с. (1-е изд.: 1956). 楊聯陞.《老君音誦誡經》校釋 // 楊聯陞論文集. 北京: 中國社會科學出版社, 1992.

Ян Фу-чэн, 1995 — Ян Фу-чэн. Хуантин нэйвай эр-цзин као (Исследование «внутреннего» и «внешнего» вариантов «Книги Желтого дворика») // Шишэ цзунцзяо янь-цзю (Исследование религий мира). 1995. № 3. С. 68—76. 楊福程. 黃庭內外二景考 // 世界宗教研究. 1995年. 第03期.

Ян Цзянь-бо, 2001 — Ян Цзянь-бо. Даоцзяо вэньсюэши луньгао (Очерк истории литературы даосизма). Ухань: Ухань чубаньшэ, 2001. 2+4+538 с. 杨建波著. 道教文学史论稿. 武汉: 武汉出版社, 2001.

Яо Мин-да, 1957 — Яо Мин-да. Чжунго мулусюэ ши (История китайской библиографии). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1957. 12+425 с. (1-е изд.: 1936). 姚名達著. 中國目錄學史. 上海: 商務印書館, 1957.

На европейских языках:

Andersen, 1980 — *Andersen, Poul*. The Method of Holding the Three Ones. London and Malmo, 1980. 68+8 p.

Andersen, 1990 — *Andersen, Poul*. The Practice of Bugang // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 5. 1989—1990. P. 15—53.

Andersen, 1991 — *Andersen, Poul*. The Study of the Tao-tsang // *Studies in Central and East Asian Religions*. Vol. 3. 1991. P. 81—94.

Andersen, 1994 — *Andersen, Poul*. Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition) // *Taoist Resources*. Vol. 5, num. 1 (August 1994). P. 1—24.

Balazs, 1978 — A Sung Bibliography. Initiated by Etienne Balazs. Ed. by Yves Hervouet. Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1978. 36+598 p.

Baldrian-Hussein, 1994 — *Baldrian-Hussein, Farzeen*. Categories and Realities in Shang-ch'ing Taoism // *Monumenta Serica*. Vol. 42 (1994). P. 531—536.

Bokenkamp, 1983 — *Bokenkamp, Stephen R.* Sources of the Ling-pao Scriptures // *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* / Ed. by M. Strickmann. Vol. 2. Brussels: Inst. Belge des Hautes Études Chinoises, 1983. P. 434—486.

Bokenkamp, 1986 — *Bokenkamp, Stephen R.* Taoist Literature. Part I: Through the Tang Dynasty // *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* / Ed. by William H. Nienhauser, Jr. Bloomington: Indiana University Press, 1986. P. 138—152.

Bokenkamp, 1989 — *Bokenkamp, Stephen R.* Death and Ascent in «Ling-pao» Taoism // *Taoist Resources*. Vol. 1, num. 2 (1989). P. 1—21.

Bokenkamp, 1996, 1 — *Bokenkamp, Stephen R.* Declarations of the Perfected // *Religions of China in Practice* / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton Jr.: Princeton University Press, 1996. P. 166—179.

Bokenkamp, 1996, 2 — *Bokenkamp, Stephen R.* Answering a Summons // *Religions of China in Practice* / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton Jr.: Princeton University Press, 1996. P. 188—202.

Bokenkamp, 1997 — *Bokenkamp, Stephen R.* Early Daoist Scriptures. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press, 1997. 502 p. (Рецензия И. Робинс: ТР. 1999. Vol. 85, num. 4—5. P. 455—462).

Bokenkamp, 2007 — *Bokenkamp, Stephen R.* Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China. University of California Press, 2007. 232 p.

Boltz, 1987 — *Boltz, Judith*. A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries. Berkeley: Inst. of East Asian Studies, Univ. of California, Center for Chinese Studies, 1987. 417 p.

Boltz, 1994 — *Boltz, Judith*. Notes on the Daozang tiyao // *China Review International*. Vol. 1, num. 2. 1994. P. 1—33.

Bumbacher, 1994 — *Bumbacher, Stephan Peter*. Cosmic scripts and heavenly scriptures: the holy nature of Taoist texts / Paper presented at the Conference «Scripts and Cosmograms», held under the auspices of The Traditional Cosmology Society, Edinburgh, 2—4 August 1994. — <http://www.uni-tuebingen.de/uni/ans/sino/personal/bumbacher/texte/cosmocr.htm>. — 08.06.2003.

Bumbacher, 2000 — *Bumbacher, Stephan Peter*. The Fragments of the Daoxue zhuan. Frankfurt: Peter Lang, 2000. XV+609 p. (European University Studies Series XXVII; Asian and African Studies, vol. 78).

Cahill, 1992, 1 — *Cahill, Suzanne E.* Marriages made in Heaven // *Tang Studies*. Vol. 10/11 (1992). P. 111—122.

Cahill, 1992, 2 — *Cahill, Suzanne E.* Sublimation in Medieval China: the Case of the Mysterious Women of the Nine Heavens // *Journal of Chinese Religions*. Vol. 20. 1992. P. 91—102.

Carré, 1999 — *Carré, Patrik*. 1999. Le Livre de la Cour Jaune: Classique taoïste des IVe-Ve siècles. Paris: Seuil, 1999. 252 p.

Carter, 1925 — *Carter Th. F. The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*. New York: Columbia Univ. Press, 1925. 282 p.

Cedzich, 1987 — *Cedzich, Ursula-Angelika. Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen: Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im dritten chüan des Teng-chen yin-chüeh*. Ph. D. Diss. Würzburg, Julius-Maximilians-Universität, 1987.

Cedzich, 1993 — *Cedzich, Ursula-Angelika. Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy // Taoist Resources*. Vol. 4, num. 2 (1993). P. 23—36.

Chan, 1991 — *Chan, Alan Kam-leung. Two visions of the way: a study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung commentaries on the Lao-Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1991. XII+314 p.

Daoism Handbook — *Daoism Handbook / Ed. by Livia Kohn*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. XXXVIII+914 p.

Daoism in history — *Daoism in History: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan [Liu Cunren 柳存仁]*. Ed. by Benjamin Penny. London, New York: Routledge, 2006. XIII+290 p.

Despeux, 1996 — *Despeux C. Le corps, champs spatio-temporel, souche d'identité // L'Homme*. Num. 137, 1996. P. 87—118.

Facets of Taoism — *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Ed. by Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 302 p. (Креотипное переиздание — 1981 г.; Рецензия: Michael Saso in *Journal of Asian Studies*. 1980, Vol. 39, num. 3. P. 582—584).

Fukui Fumimasa, 1995 — *Fukui, Fumimasa. The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues // AA*. 1995. Vol. 68. P. 1—18.

Fukui Kojun, 1974 — *Fukui, Kojun. A Study of Chou-i ts'an-t'ung-ch'i // AA*. 1974. Vol. 27. P. 19—32.

Girardot, 1983 — *Girardot N. G. «Let's Get Physical»: The Way of Liturgical Taoism // HR*. 1983. Vol. 23, num. 2. P. 169—180.

Groot, 1892—1910 — *Groot J. J. M. de. The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect*. Vol. 1—6. Leiden, 1892—1910. Vol. 1: 1892. 360 p.; Vol. 2: 1894. 8+(361—828) p.; Vol. 3: 1897. 6+(829—1468) p.; Vol. 4: 1901. 10+464 p.; Vol. 5: 1907. 465—928 p.; Vol. 6: 1910. 6+(929—1341) p.

Hendrichske, 2007 — *Hendrichske, Barbara. The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism / [Transl. by] Barbara Hendrichske*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2007. 420 p.

Homann, 1971 — *Homann, Rolf. Die wichtigsten Körpergottheiten im Huang-t'ing ching*. Göppingen: Alfred Kümmerle, 1971. 168 s. (Göppinger akademische Beiträge, Nr. 27).

Ho-shang Kung's Commentary — *Ho-shang Kung's Commentary on Lao-tse / [Transl. and annotated by] Eduard Erkes*. Ascona; Switzerland: Artibus Asiae, 1958. 135 p.

Huang, 1990 — *Huang, Jane. The Primordial Breath: An Ancient Chinese Way of Prolonging Life through Breath Control*. Vol. 2. Torrance; Calif.: Original Books, 1990. 288 p.

Ikeda Daisaku, 1986 — *Ikeda, Daisaku. The Flower of Chinese Buddhism*. New-York, Tokyo: John Weatherhill, 1986. 205 p.

Jan Yun-hua, 1977 — *Jan Yun-hua. The Silk Manuscripts on Taoism // TP*. 1977. Vol. 63, num. 1. P. 65—84.

Kaltenmark, 1960 — *Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de Taoisme religieux // Melanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*. Vol. 2. Paris, 1960. P. 559—588.

Kaltenmark, 1979 — *Kaltenmark M. The Ideology of the T'ai-p'ing ching // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London, 1979. P. 19—52.

Kaltenmark, 1987 — *Kaltenmark, Max. Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1987. III+225 p. (первое издание: Université de Paris, Publications du Centre d'Études Sinologiques de Pékin, 1953).

Kimura Eiichi, 1974 — *Kimura Eiichi. Taoism and Chinese Thought // AA*. 1974. Vol. 27. P. 1—18.

Kirkland, 2004 — *Kirkland, Russell*. Taoism: The Enduring Tradition. London and New York: Routledge, 2004. XXII+282 p.

Kleeman, 2007 — *Kleeman, Terry*. Tianshi dao // The Encyclopedia of Taoism. Ed. by Fabrizio Pregadio. Vol. 2. London: Routledge, 2007. P. 981—986.

Kobayasi Masayoshi, 1992 — *Kobayashi, Masayoshi*. The Celestial Masters Under the Eastern Jin and Liu-Song Dynasties // Taoist Resources. Vol. 3, num. 2 (1992). P. 17—45.

Kobayasi Masayoshi, 1995 — *Kobayasi, Masayoshi*. The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure // AA. 1995. Vol. 68. P. 19—36.

Komjathy, 2003 — *Komjathy, Louis*. Daoist Texts in Translation // www.daoistcenter.org/articles. 2003. P. 1—70. — 20.05.2004.

Konh, 1989 — *Kohn, Livia*. Guarding the One: Concentration Meditation in Taoism // Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ann Arbor: University of Michigan, 1989. P. 125—156.

Konh, 1991 — *Kohn, Livia*. Taoist Visions of the Body // Journal of Chinese Philosophy. 1991. Vol. 18. P. 227—252.

Konh, 1992 — *Kohn, Livia*. Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1992. 218 p.

Konh, 1993 — *Kohn, Livia*. The Gods Within // The Taoist Experience: An Anthology. Ed. by Livia Kohn. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 181—188.

Konh, 1995 — *Kohn, Livia*. Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China. Princeton: Princeton University Press, 1995. 281 p. (Рецензия И. Робине: TP. 1999. Vol. 85, num. 1—3. P. 172—174).

Konh, 2004 — *Kohn, Livia*. Daoism and Chinese Culture. 2nd rev. ed. Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2004. X+228 p. (1-е изд.: 2001).

Kroll, 1985 — *Kroll, Paul W.* In the Halls of the Azure Lad // Journal of Asiatic and Oriental Studies. 1985. Vol. 105, num. 1. P. 75—94.

Kroll, 1986 — *Kroll, Paul W.* The Barrier of Heaven // Études asiatiques. 1986. Vol. 40, num. 1. P. 22—39.

Kroll, 1996 — *Kroll W. Paul*. Body Gods and Inner Vision: The Scripture of the Yellow Court // Religions of China in Practice / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton, Jr.: Princeton University Press, 1996. P. 149—155.

Kroll, 1996, 2 — *Kroll W. Paul*. Seduction Songs of One of the Perfected // Religions of China in Practice / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton, Jr.: Princeton University Press, 1996. P. 180—187.

Kroll, 1997 — *Kroll W. Paul*. Li Po's Purple Haze // Taoist Resources. Vol. 7, num. 2 (November 1997). P. 21—37.

Kroll, 1998 — *Kroll W. Paul*. Lexical Landscapes and Textual Mountainis in the High T'ang // TP. 1998. Vol. 84, num. 1—3. P. 62—101.

Kum-Hoon, 2002 — *Kum-Hoon Ng*. From Time to Space: Materializational Cosmogony and Daoist Inner Cultivation // Asian Review. Vol. 13 (Spring 2002). P. 111—127.

Lagerwey, 1981 — *Lagerwey, John*. Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du VI^e siècle. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1981. 291 p. (PEFEO, 124).

Lagerwey, 1982 — *Lagerwey, John*. Le Yun-ji qi-qian: structure et sources // Schipper K. Index du Yunji qiqian: Projet Tao-Tsang. 2 vols. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1982. Vol. 1. P. XIX—LXXI. (PEFEO, 131).

Lagerwey, 1987 — *Lagerwey, John*. Taoist ritual in Chinese society and history. New York: Macmillan, 1987. XVIII+364 p.

Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching — Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching / Ed. by Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany; N. Y.: State University of New York Press, 1998. XII+330 p.

Liu Ts'un-yan, 1973 — *Liu Ts'un-yan*. The Compilation and Historical Value of the Tao-tsang // Essays on the Sources for Chinese History / Ed. by Donald D. Leslie et al. Canberra: Australian National University Press, 1973. P. 104—119.

Maeda Shigeki, 1995 — *Maeda, Shigeki*. The Evolution of the Way of the Celestial Master: Its Early View of Divinities // AA. 1995. Vol. 68. P. 54—68.

- Maruyama Hiroshi, 1995 — *Maruyama Hiroshi*. The Historical Traditions of Contemporary Taoist Ritual // AA. 1995. Vol. 68. P. 84—104.
- Maspero, 1950 — *Maspero, Henri*. Le taoïsme. Paris: Civilisations du Sud, 1950. 268 p.
- Maspero, 1971 — *Maspero, Henri*. Le taoïsme et les religions chinoises. Preface de Max Kaltenmark. Paris: Gallimard, 1971. 658 p.
- Maspero, 1981 — *Maspero, Henri*. Taoism and Chinese Religion. Trans. by Frank Kierman. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981. XXXIII+578 p.
- Mather, 1970 — *Mather R.* The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties // HR. 1969—1970. Vol. 9, num. 2—3. P. 160—180.
- Mather, 1979 — *Mather R.* K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wey Court (425—451) // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London: Yale University Press, 1979. P. 103—122.
- Miller, 2007 — [Miller, James]. Daoist Studies: Resources and Information on Daoism (Taoism), by James Miller // Daoist Studies Bibliography Database. — <http://www.daoiststudies.org/bibliography.php> (24.07.2007).
- Miller, 2008 — *Miller, James*. The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China, Magdalena, NM: Three Pines Press, 2008. 244 p.
- Miyakawa Hisayuki, 1979 — *Miyakawa, Hisayuki*. Lokal Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 83—101.
- Needham, 1956 — *Needham J.* The Tao Chia (Taoists) and Taoism // Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. P. 33—164.
- Nickerson, 1996 — *Nickerson, Peter*. Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community // Religions of China in Practice / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton, Jr.: Princeton University Press. 1996. P. 347—359.
- Nickerson, 1997 — *Nickerson, Peter*. The Great Petition for Sepulchral Pillaints // Bokenkamp, Stephen R. Early Daoist Scriptures. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press. 1997. P. 230—274.
- Nickerson, 2000 — *Nickerson, Peter*. The Southern Celestial Masters // Daoism Handbook / Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 256—282.
- Nickerson, 2006 — *Nickerson, Peter*. "Let Living and Dead Take Separate Paths": Bureaucratization and Textualization in Early Chinese Mortuary Ritual // Daoism in History: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan [Liu Cun-ren 柳存仁] / Ed. by Benjamin Penny. London, New York: Routledge, 2006. P. 10—40.
- Ofuchi Ninji, 1974 — *Ofuchi, Ninji*. On Ku Ling-bao ching // AA. 1974. Vol. 27. P. 33—56.
- Ofuchi Ninji, 1979 — *Ofuchi, Ninji*. The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 253—267.
- Overmyer, 1986 — *Overmyer D. L.* Religions of China: The World as a Living System. San Francisco: Harper and Row, 1986. 125 p.
- Ozaki Masaharu, 1995 — *Ozaki, Masaharu*. The History of the Evolution of Taoist Scriptures // AA. 1995. Vol. 68. P. 37—53.
- Pas, 1988 — *Pas, Julian F.* A Select Bibliography on Taoism. New York: State Univ. of New York, 1988. 12+52 p. (Second enlarged edition — Saskatoon: Inst. for Advanced Studies, 1997).
- Pas, 1998 — *Pas, Julian F.* Historical dictionary of Taoism / Julian F. Pas, in cooperation with Man Kam Leung. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998. XLIII+414 p.
- Pelliot, 1912 — *Pelliot, Paul*. [Рецензия] // Journal Asiatique. 1912, juillet — août. P. 141—156. Рец. на: *Wieger L.* Le Taoïsme. Vol. 1. Bibliographie generale. 1, 2. 1: Le Canon (Patrologie). 2: Les Index officiels et Privés. Hien-hien [Hejianfu, Zhili]: E. L. Morice, 1911.
- Porkert, 1974 — *Porkert, Manfred*. The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974. 16+368 p. (Asian Science Series, 3).

Porkert, 1979 — *Porkert, Manfred*. Biographie d'un taoïste légendaire: Tcheou Tseu-yang. Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1979. 118+45 p. (IHEC, X).

Pregadio, 1996 — *Pregadio, Fabrizio*. Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages // *Monumenta Serica*. Vol. 44. 1996. P. 439—473.

Pregadio, 2001 — *Pregadio, Fabrizio*. The Taoist Canon: A Guide to Studies and Reference Works // Ресурс удаленного доступа. — <http://helios.univ.it/~pregadio/dao-zang.html>. — 21.01.2001. (Первая публикация: Pregadio, Fabrizio. Il Canone Taoista (Tao-tsang). Guida agli studi e alle opere di consultazione // *Cina*. Vol. 24. 1993. P. 7—39).

Pregadio, 2006 — *Pregadio, Fabrizio*. Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China. Stanford: Stanford University Press, 2006. XVIII+368 p.

Religions of China — Religions of China in Practice / Ed. by Donald S. Lopez. Princeton, Jr.: Princeton University Press. 1996. 499 p.

Religious and Philosophical Aspects... — Religious and Philosophical Aspects of the Laozi / Ed. by Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 1999. XI+276 p.

Robinet, 1977 — *Robinet, Isabelle*. Les commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1977. 317 p.

Robinet, 1979 — *Robinet I*. Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism // *HR*. 1979. Vol. 19. P. 37—70.

Robinet, 1981 — *Robinet, Isabelle*. Review: [Porkert M. Biographie d'un taoïste légendaire: Tcheou Tseu-yang. Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1979] // *TP*. 1981. Vol. 67, num. 1—2. P. 123—136.

Robinet, 1983, 1 — *Robinet, Isabelle*. Chuang-tzu et le taoïsme «religieux» // *Journal of Chinese Religions*. 1983. Vol. 11. P. 59—105.

Robinet, 1983, 2 — *Robinet, Isabelle*. Le Ta-tung chen-ching, son authenticité et sa place dans les textes du Shang-ch'ing jing // *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein* / Ed. by Michael Strickmann. Vol. 2. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983. P. 394—433.

Robinet, 1984 — *Robinet, Isabelle*. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vol. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1984. (PEFEO, 137).

Robinet, 1986, 1 — *Robinet, Isabelle*. The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth // *Journal of Chinese Religions*. 1986. Vol. 13—14. P. 87—107.

Robinet, 1986, 2 — *Robinet, Isabelle*. L'alchimie interne dans le taoïsme // *Cahiers d'Extrême-Asie*. 1986. Vol. 2. P. 241—252.

Robinet, 1989 — *Robinet, Isabelle*. Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism // Taoist meditation and longevity techniques. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989. P. 157—190.

Robinet, 1991, 1 — *Robinet, Isabelle*. Histoire du Taoïsme des origines au XIVe siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. 269 p.

Robinet, 1991, 2 — *Robinet, Isabelle*. Sur le sens des termes waidan et neidan // *Taoist Resources*. Vol. 3, num. 1 (1991). P. 3—40.

Robinet, 1993. — *Robinet, Isabelle*. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. XXIX+285 p. (Sunny Series in Chinese Philosophy and Culture) (Первое издание: Méditation taoïste. Paris: Dervy Livres, 1979).

Robinet, 1995 — *Robinet, Isabelle*. Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. 276 p.

Robinet, 1997 — *Robinet, Isabelle*. Taoism: Growth of a Religion. Stanford: Stanford University Press, 1997. XX+296 p.

Robinet, 1998 — *Robinet, Isabelle*. Histoire du taoïsme // <http://www.tradere.org/biblio/tao/tao.htm> — 12.05.1998. (Электронная версия издания: [Robinet, 1991, 1]).

Robinet, 1999 — *Robinet, Isabelle*. The diverse interpretations of the Laozi // *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany: State University of New York Press, 1999. P. 127—161.

Robson, 2002 — *Robson, James George*. Imagining Nanyue: A Religious History of the Southern Marchmount through the Tang Dynasty [618—907]. Thesis (Ph. D.). Stanford University, 2002. 608 p.

Robson, 2003 — *Robson, James George*. Virtual Images/Real Shadows: The Transposition of the Myths and Cults of Lady Wei. Draft prepared for AAS, 2003 // Transforming the Divine: Evolving Traditions in Six Dynasties Daoism. Association for Asian Studies. Annual Meeting, 2003. Session 212, chaired by Peter Nickerson. — http://scbs.stanford.edu/resources/daoism_panel/Robson.pdf. — P. 1—44. — 12.12.2005.

Saso, 1974 — *Saso M. R.* On the Meditative Use of the Yellow Court Canon // Journal of the China Society. 1974. Vol. 9. P. 1—20.

Saso, 1995 — *Saso, Michael R.* The Gold pavilion: Taoist ways to peace, healing, and long life. Boston: Charles E. Tuttle Co., 1995. XIII+204 p.

Saso, 2002 — *Saso, Michael R.* Daoism: The Oral Tradition. Part One // World Hong-ming Philosophical Quarterly. Vol. 2002, num. March. ISSN 1562-059X. [Ресурс удаленно-го доступа]. — <http://www.whpq.org> — 02.03.2003.

Schafer, 1977 — *Schafer, Edward H.* The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century // Journal of Oriental Studies. Vol. 15 (1977). P. 124—137.

Schafer, 1978 — *Schafer, Edward H.* The Jade Woman of Greatest Mystery // HR. 1978. Vol. 17, num. 3—4. P. 387—398.

Schafer, 1983 — *Schafer, Edward H.* The Cranes of Mao Shan // Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein. Melanges Chinois et Bouddhiques. Vol. 2. Brussels, 1983. P. 372—393.

Schafer, 1986 — *Schafer, Edward H.* The Snow of Mao Shan: A Cluster of Taoist Images // Journal of Chinese Religions. Vol. 13—14. Dartmouth, 1985—1986. P. 107—126.

Schipper, 1974 — *Schipper K.* The Written Memorial in Taoist Ceremonies // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by Arthur Wolf. Stanford: Stanford Univ. Press, 1974. P. 309—324.

Schipper, 1975, 1 — *Schipper K. M.* Concordance du Houang-t'ing king, nei-king et wai-king. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 11+334 p. (PEFEO, 104).

Schipper, 1975, 2 — *Schipper K. M.* Le Fen-teng. Rituel taoïste. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 43+35+8+44 p. (PEFEO, 103).

Schipper, 1978 — *Schipper K.* The Taoist Body // HR. 1978. Vol. 17, num. 3—4. P. 355—386.

Schipper, 1981—1982 — *Schipper, Kristofer M.* Index du Yunji qiqian: Projet Tao-tsang. 2 vols. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1981—1982. CVIII+1398+154 p. (PEFEO, 131).

Schipper, 1982 — *Schipper, Kristofer Marinus.* Le corps taoïste: Corps physique, corps sociale. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982. 339 p.

Schipper, 1985 — *Schipper, Kristofer.* Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts // Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag. Gert Naundorf et al., eds. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. P. 127—148.

Schipper, 1993 — *Schipper, Kristofer.* The Taoist Body. Translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993. XX+273 p. (Reprint: Taipei, 1994).

Schipper, 1995 — *Schipper, Kristofer.* The Inner World of the «Lao-tzu chung ching» // Time and Space in Chinese Culture / Ed. by Huang Chun-chieh and Erik Zürcher. Leiden: Brill, 1995. P. 114—131.

Science and Civilisation in China, 2000 — Science and Civilisation in China. Vol 3: Biology and Biological Technology. Pt. VI: Medicine / With the collaboration of Lu Gwei-djen. Ed. and with an introduction by Natan Sivin. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. XVIII+261 p.

Seidel, 1969 — *Seidel, Anna K.* La divinisation de Lao-tseu dans Taoïsme des Han. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1969. 171 p. (PEFEO, 71).

Seidel, 1970 — *Seidel, Anna K.* The Image of Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung // HR. 1969—1970. Vol. 9, num. 2—3. P. 216—247.

Seidel, 1983 — *Seidel, Anna K.* Imperial Treasures and Taoist Sacraments // Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein / Ed. by M. Strickmann. Vol. 2. Brussels: Inst. Belge des Hautes Études Chinoises, 1983. P. 291—371.

Seidel, 1988 — *Seidel, Anna K.* Early Taoist Ritual // *Cahiers d'Extrême-Asie*. No. 4, 1988. P. 199—204.

Seidel, 1997 — *Seidel, Anna K.* Taoism: The Unofficial High Religion of China // *Taoist Resources*. Vol. 7, num. 2 (November 1997). P. 39—72.

Stein, 1979 — *Stein, Rolf A.* Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London, 1979. P. 53—81.

Strickmann, 1977 — *Strickmann M. A.* The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // TP. 1977. Vol. 63, num. 1. P. 1—64.

Strickmann, 1978 — *Strickmann M. A.* The Longest Taoist Scripture // HR. 1978. Vol. 17, num. 3—4. P. 331—353.

Strickmann, 1979 — *Strickmann M. A.* On the Alchemy of T'ao Hung-ching // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London, 1979. P. 123—192.

Strickmann, 1981 — *Strickmann M. A.* Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation. Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1981. 279 p. (IHEC, 17).

Strickmann, 2002 — *Strickmann, Michel.* Chinese Magical Medicine / Ed. by Bernard Faure. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. XII+418 p.

Taoist Canon — The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004. XIX+1637 p. (Рецензия: [The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang...] Reviewed by Louis Komjathy (Institute of Religion, Science and Social Studies Shandong University, PRC) // Daoist Studies Website. — <http://www.daoiststudies.org/review.schipper.php>. — 31.08.2005).

Taoist Experience — The Taoist Experience: An Anthology / Ed. by Livia Kohn. Albany: State University of New York Press. 1993. 391 p. (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).

Taoist Meditation... — Taoist Meditation and Longevity Techniques / Ed. by Livia Kohn in cooperation with Yoshinobu Sakade. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989. XII+384 p. (Michigan monographs in Chinese studies, num. 61).

Tu Wei-ming, 1979 — *Tu Wei-ming.* The Thought of Huang Lao: A Reflection in the Lao Tzu and Huang Ti's Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-dui // *Journal of Asian Studies*. Vol. 39, num. 1. 1979. P. 95—110.

Verellen, 1989 — *Verellen, Franciscus.* Du Guangting (850—933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale. Paris: Collège de France, Institut des hautes écoles chinoises, 1989. 13+263 p. (IHEC, 30).

Verellen, 1995 — *Verellen, Franciscus.* Grotto-Heavens (*dongtian*) in Taoist Ritual and Cosmology // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 8. 1995. P. 265—290.

Verellen, 2004 — *Verellen, Franciscus.* The Heavenly Master liturgical agenda: The Petition Almanac of Chisong zi // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 14. 2004. P. 291—343.

Verellen, 2005 — *Verellen, Franciscus.* The Twenty-four Dioceses and the spatio-liturgical organization of early Heavenly Master Taoism // *Electronic Cultural Atlas Initiative (ECAI)*. University of California, Berkeley, 2005. — <http://ecai.org/24dioceses/Index.htm>. — 20.07.2007.

Walf, 2003 — *Walf, Knut.* Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) / Western bibliography of Taoism. 5 verb. u. erw. Auflage. Essen (Germany): Verlag Die Blaue Eule, 2003. 209 s.

Ware, 1933 — *Ware J. R.* The Wey shu and The Sui shu on Taoism // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 53, num. 3. 1933. P. 215—250.

Welch, 1970 — *Welch H. H.* The Bellagio Conference on Taoist Studies // *HR*. 1969/1970. Vol. 9, num. 2—3. P. 107—136.

Wu Chi-yu, 1960 — *Pen-tsi king* (Livre du terme originel). Ouvrage taoïste inédit du VII^e siècle. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé / *Introd.* par Wu Chi-yu. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1960. 50+208 p.

Yamada Toshiaki, 1995 — *Yamada Toshiaki*. The Evolution of Taoist Ritual: K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching // *AA*. 1995. Vol. 68. P. 69—83.

Yamada Toshiaki, 2000 — *Yamada, Toshiaki*. The Lingbao School // *Daoism Handbook* / Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 225—255.

Yoshioka Yoshitoyo, 1979 — *Yoshioka, Yoshitoyo*. Taoist Monastic Life // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London, 1979. P. 229—252.

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

- | | |
|-----------|--|
| ААС | — Азия и Африка сегодня. М. |
| АмГУ | — Амурский государственный университет. Благовещенск |
| АПИРиА | — Актуальные проблемы истории религии и атеизма. Ежегодная научная сессия ГМИРиА. Л. |
| БГПИ | — Благовещенский государственный педагогический институт |
| ВАПД | — Всекитайская ассоциация последователей даосизма |
| ГМИРиА | — Государственный музей истории религии и атеизма. Ленинград |
| ДВГУ | — Дальневосточный государственный университет. Владивосток |
| ДВГТУ | — Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток |
| ЖМНП | — Журнал Министерства народного просвещения. СПб. |
| ЗВО ИРАО | — Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб. |
| ИД | — Издательский дом |
| ИФ | — Издательская фирма |
| ИРГО | — Императорское Русское географическое общество |
| ЛО ИВ АН | — Ленинградское отделение Института Востоковедения АН СССР, ныне — Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН) |
| НАА | — Народы Азии и Африки. М. |
| НКОГК | — Научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М. |
| ПШПИКНВ | — Памятники письменности и памятники истории культуры народов Востока. Материалы ежегодной научной сессии ЛО ИВ АН СССР — СПбФ ИВ РАН. Л. (СПб.) |
| ПДВ | — Проблемы Дальнего Востока. М. |
| СМАиЭ РАН | — Сборник Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук. Пг. |
| цз. | — цзюань |
| ЧГДЦ | — Чжунго даосзяо 中國道教 (Даосизм в Китае). Пекин. |
| ZJX | — Цзунцзяосюэ яньцзю 宗教學研究 (Религиоведение). Чэнду. |
| АА | — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo. |
| ИЕС | — Mémoires de L'Institut des Hautes Études Chinoises. Paris. |
| НР | — History of Religions. Chicago: Chicago University Press. |
| РЕФЕО | — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris. |
| TP | — T'oung Pao, ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et les arts de l'Asie Orientale. Paris—Leiden. |

ПОДРИСУНОЧНЫЕ ПОДПИСИ

Предисловие и Введение

С. 7. Нефритовая дева с красной формулой-амулетом. Ил. из соч.: «Шан цин шюн гун лин фэй лю цзя лу» («Реестр Шести цзя из управы Лин-фэй нефритовых дворцов Высшей чистоты») 上清瓊宮靈飛六甲錄 [ЯГ 1380, СТ 1391, ДЦ 1046, с. 16b].

С. 8. Великий Единственный (*Тай-и*), спустившись с Небес, наставляет даоса. Ил. из соч.: «Потаенная книга Великой киновари от Великого Единственного владыки-повелителя из [дворца] Высшей чистоты, с иллюстрациями и наставлениями по развязыванию 12 узлов и наростов “Еще-не-рожденного-младенца”» (*Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ*) 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 14a-b].

С. 9. Даос выполняет упражнение по визуализации Северного Ковша. Он представляет себе, как со звезд Северного Ковша спускается небесный владыка Цзю-хуан 九皇 (Августейший Девятирцы) и входит в его тело. Цзю-хуан «по виду — словно младенец, только что в жизнь вошедший». Ил. и цит. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉皇大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 11].

С. 12. Евгений Алексеевич Торчинов (1956—2003). Фотография из домашнего архива.

С. 16. Лев Николаевич Меньшиков (1926—2005). На берегу Амура в приграничном районе у Благовещенска. 2002 г. Фотография автора.

С. 19. Профессор Жэнь Цзи-юй (1916—2009).

С. 21. Кристофер Скиптер. Фотография из архива Е. Кия.

Глава 1

С. 35. Профессор Чэнь Го-фу (1914—2000).

С. 37. Профессор Ли Фэн-мао.

С. 38. Анри Масперо (Париж, 1883—Бухенвальд, 1945).

С. 43. Нефритовая дева с жезлом небесной посланницы. Ил. из соч.: «Шан цин дань тянь сань ци юй хуан лю чэнь фэй ган сы мин да лу» 上清丹天三氣玉皇六辰飛綱司命大錄 [ЯГ 675, ДЦ 353, с. 8b].

С. 45. Схема истинного вида горы Хошань. Восходит к традиции Трех августейших. Ил. из соч.: «Древние варианты схем истинного вида Пяти пиков» (*У-юэ гу бэнь чжэнь син ту* 五嶽古本真形圖) [ЯГ 441, ДЦ 197].

С. 47. Формула-амулет (*фу*) для странствий по Северному пику — горам Хэншань. Восходит к традиции Трех августейших. Ил. из соч.: «Утерянные тайны из “Внутренних писем” Трех августейших» (*Сань хуан нэй вэнь и би* 三皇內文遺秘) [ЯГ 855, СТ 856, ДЦ 575].

С. 48. Знаменитая формула-амулет традиции Линбао, известная как «Схема истинного вида горы Жэнь-няо» (*Жэнь-няо-шань чжэнь син ту* 人鳥山真形圖) [ЮЦЦШ, цз. 80].

С. 49. Верховное шанцинское божество Ди-и 帝一, или Владыка Единственный, главный хранитель «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь*

цзин), и его свита — нефритовые девы и золотые отроки. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЦ, цз. 1: 2а-б].

С. 52. Даосская космографическая схема. На рисунке видно, что даосское средневековое мироздание включало не только вышние райские выси, но и многоуровневую систему подземных судилищ мира мертвых. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 20].

С. 54. Схема даосского созерцательного упражнения «Я восхожу на [Северный Ковш]» (Шэнь доу 升斗). Даос визуализирует звезды Бэй-доу как лестницу, по которой он восходит во дворцы Северного Ковша. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 26].

С. 56. Даос представляет, как он возносится во дворец небесного правителя. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 29б].

С. 61. Обустройство даосского алтаря традиции Линбао. Ил. из соч.: «Великие методы Шанпин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 49].

Глава 2

С. 65. Нефритовая дева Гэ-ин 革英, служивая из высшего дворца небесного правителя (нью гуань 女官). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 20].

С. 66. Даос в комнате для ритуалов выполняет созерцательное упражнение. Перед ним специальный столик для книг и благоволий. Ил. из соч.: «Тай-шан Лао-цзюнь да цунь сы ту чжу цзюэ» 太上老君大存思圖注訣 [ЯГ 874, СТ 875, ДЦ 580].

С. 68. Соглашение о союзе с высшими силами, которое «подписывал» неофит во время ритуала получения потаенной даосской книги. Этот документ категории *ци* 契 ('соглашение', 'купчая') включает не только собственно текст соглашения, но также и графическую часть, указывающую на вторую сторону соглашения — астральных божеств (сверху) и магическую формулу-амулет (слева). Справа даны указания, на каком материале и каких размеров должна быть сделана эта запись. Ил. из соч.: «Тай-шан чжу го цзю минь цзун чжэнь би яо» 太上助國救民總真秘要 [ЯГ 1227, СТ 1217, ДЦ 986—987, цз. 9].

С. 69. Небесная дева из дворца Нефритовой чистоты передает даосу свое дыхание-*ци*. Один из элементов даосского созерцательного упражнения из комплекса Шоу-и. Даос представляет себе нефритовую деву, которая восседает в его собственном сердце, кормит его и наполняет его тело жизнеутверждающим дыханием-*ци* пурпурного цвета. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэнь цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 無上三天玉堂正宗高奔內景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 70. Образец шанпинского потаенного текста. Ил. из соч.: «Шан цин сань юань юй цзянь сань юань бу цзин» 上清三元玉檢三元布經 [ЯГ 354, ДЦ 179].

С. 71. Нефритовая дева с желтой формулой-амулетом. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя лу» 上清境宮靈飛六甲籙 [ЯГ 1380, СТ 1391, ДЦ 1046, с. 14а].

С. 72. Образец «Тигриной формулы-амулета» (Ху фу 虎符). Ил. из соч.: «Дун чжэнь Тай-шан цинь ху юй цзин» 洞真太上神虎玉經 [ЯГ 1322, СТ 1333, ДЦ 1031].

С. 75. Даосские волшебные мечи. Ил. из соч.: «Шан цин хань сянь цзянь цзянь ту» 上清含象劍鑑圖 [ЯГ 431, ДЦ 196].

С. 76. Шанпинская формула-амулет, позволявшая, как считалось, становиться невидимым. Ил. из соч.: «Шан цин дань цзин дао цзин инь ди ба шу цзин» 上清丹景道精隱地八術經 [ЯГ 1348, СТ 1359, ДЦ 1039].

С. 77. Даос лежа визуализирует Северный Ковш (во доу 卧斗). Подвижник представляет себе, что созвездие Бэй-доу опускается и накрывает его словно одеяло. Ил. из

соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 26].

С. 78. Даос сидя визуализирует Северный Ковш. Он представляет себе, что звезды Бэй-доу опускаются и покрывают его голову словно плат. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 26].

С. 79. Поза для выполнения даосского ритуала в положении стоя. В таком положении даосы произносили заклинания и возносили молитвы вне помещения для ритуалов. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 26].

С. 80. Военные и гражданские чиновники-небожители из свиты повелителя Севера. Фрагмент ил. из соч.: «Тай-шан Бэй-цзи фу мо шэнь чжоу ша гуй лу» [ЯГ 1205, СТ 1215, ДЦ 879].

С. 81. Даосский жезл. Удостоверял полномочия, полученные от высших небесных правителей. Считалось, что он обладает особой магической силой. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 6].

С. 81. Формула-амулет, вместе с которой, как считалось, даос получал в услужение девять нефритовых дев из свиты госпожи Белой безыскусности. Ил. из соч.: «Шан цин цюй су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭錄 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 3а].

С. 82. Образец даосской магической печати. На рисунке изображена печать Небесного владыки-повелителя дворца Тай-вэй. Такую печать даос должен был носить на поясе во время странствий. Считалось, что она помогает преодолеть опасности и страх. Ил. из соч.: «Тай-шан Бэй-цзи фу мо шэнь чжоу ша гуй лу» 太上北極伏魔神咒殺鬼錄 [ЯГ 1205, СТ 1215, ДЦ 879].

С. 82. Фрагмент даосской формулы-амулета для вызова морских драконов. Фрагмент, изображающий одну из управ морского дракона, по виду является точной копией специального даосского помещения для ритуалов («чистой комнаты»). Ил. из соч.: «Шан цин цюй су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭錄 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 18б].

С. 83. Даосское магическое зеркало с календарной символикой. Ил. из соч.: «Шан цин чан шэн бао цзянь ту» 上清長生寶鑑圖 [ЯГ 429, ДЦ 196].

С. 84. Схема проведения церемонии рецитации потаенных книг в специальном помещении для ритуалов, называемом «чистая комната», «комната тишины» и т. п. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 24].

С. 85. Формула-амулет, позволяющая заглянуть в самого себя (Цзянь нэй фу 鑑內符), использовалась в ритуалах очищения. При отправлении таких ритуалов даос должен был представить себе, что превращается в инь-шэня. «Инь-шэнь, — поясняет сопроводительный текст, — это Сокровенные девы из дворца Девяти небес». Ил. и цит. из соч.: «Тай-шан чжу го цзю минь цзун чжэнь би яо» 太上助國救民總真祕要 [ЯГ 1227, СТ 1217, ДЦ 986—987, цз. 7].

С. 86. Даос сидя выполняет созерцательный ритуал. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 26].

С. 87. Элемент даосского ритуального упражнения созерцательного характера. Даос представляет себе, как восходит на Северный Ковш и восседает на одной из его звезд. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 無上三天玉堂正宗高奔內景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 88. Формула-амулет повелителя Востока — Зеленого императора. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 10].

С. 89. Формула-амулет повелителя Юга — Красного императора. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 10].

С. 90. Формула-амулет повелителя Запада — Белого императора. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 10].

С. 91. Формула-амулет повелителя Севера — Черного императора. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 10].

С. 93. Формула-амулет повелителя Центра — Желтого императора. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 10].

С. 94. Комплект формул-амулетов группы «Хо ло фу» 豁落符. Фрагмент. Стандартный комплект «Хо ло фу» включал 7 графических текстов категории фу. Ил. из соч.: «Шан цин хо ло цин юань фу» 上清豁落七元符 [ЯГ 392, ДЦ 185].

С. 95. Формула-амулет для странствий по Восточному пику — горам Тайшань. Восходит к традиции Трех августейших. Ил. из соч.: «Утерянные тайны из “Внутренних писем” Трех августейших» (*Сань хуан нэй вэнь и би* 三皇內文遺祕) [ЯГ 855, СТ 856, ДЦ 575].

С. 96. Даосское ритуальное знамя, вывешивалось при проведении ритуалов *хуэй яо* 迴纒 (‘Возвращение Сяющих’). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцзин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 33].

С. 97. Формула-амулет для странствий по горам Лушань. Являлась частью древнего сочинения, называвшегося «Схемы истинного вида горы Лушань» и восходящего к традиции Трех августейших. Ил. из соч.: «Древние варианты схем истинного вида Пяти пиков» (*У-юэ гу бэнь чжэнь син ту* 五嶽古本真形圖) [ЯГ 441, ДЦ 197].

С. 98. Специальная дощечка с выгравированной на ней и раскрашенной в нормативные цвета формулой-амулетом Трех августейших. Из соч.: «Ритуал передачи [методов написания формул-амулетов] от господина Тао [Хун-цзина]» (*Тао-гун чуань шюу и* 陶公傳授儀); реконструкция Ван Ка 玉卡 по дунхуанским рукописям S. 3750, BD 11252, P. 2559 [ЧХДЦ, т. 4, с. 524].

С. 100. Даосское магическое зеркало с изображением животных-охранителей пяти сторон света. Ил. из соч.: «Шан цин хань сянь цзянь цзянь ту» 上清含象劍鑑圖 [ЯГ 431, ДЦ 196].

С. 104. Даос лежа выполняет созерцательное упражнение. Ил. из соч.: «Шан цин дань тянь сань цин юй хуан лю чэнь фэй ган сы мин да лу» 上清丹天三氣玉皇六辰飛網司命大錄 [ЯГ 675, ДЦ 353, с. 5b].

Глава 3

С. 112. «Встреча». Даос представляет себе, как в его комнату для ритуалов с Небес спускается нефритовая дева. Ил. из соч.: «Тай-шан Лао-цзюнь да цунь сы ту чжу цзюэ» 太上老君大存思圖注訣 [ЯГ 874, СТ 875, ДЦ 580].

С. 113. Нефритовая дева с белой формулой-амулетом. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя лу» 上清瓊宮靈飛六甲錄 [ЯГ 1380, СТ 1391, ДЦ 1046, с. 8b].

С. 115. Нефритовая дева с «зонтиком». Ил. из соч.: «Шан цин дань тянь сань цин юй хуан лю чэнь фэй ган сы мин да лу» 上清丹天三氣玉皇六辰飛網司命大錄 [ЯГ 675, ДЦ 353, с. 8a].

С. 116. Чудесные грибы «Белое облако» (*бай юнь чжи* 白雲芝). Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цао пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 29b].

С. 117. Вознесение во дворец небесного правителя в облачной колеснице. На рисунке четко прорисован один из неперенных атрибутов экипажа высших небожителей — цветочный балдахин (*хуа гай* 華蓋). Фрагмент ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經 («Книга Великого благоденствия») в редакции Ван Мина, цз. 99 [ЧХДЦ, т. 7, с. 530].

С. 118. Владыка Девяти небес. Ил. из соч.: «Шан цин гао-шан юй чэнь фэн тай шой су шан цзин» 上清高上玉晨鳳臺曲素上經 [ЯГ 1361, СТ 1372, ДЦ 1041].

С. 119. Великий повелитель солнечного древа Фусан. Таким должен был представить его даосский подвижник, выполняющий созерцательное упражнение. Ил. из соч.: «Шан цин ба дао би янь ту» 上清八道祕言圖 («Секретные наставления с рисунками о Восьми путях [учения] Высшей чистоты») [ЯГ 430, ДЦ 196].

С. 121. Дун-фан-шо. Ил. из: [Даосские сяни, 2001, с. 51].

С. 125. Матушка Черепашей горы (Си-ван-му), изображается, как и нефритовые девы из ее свиты, верхом на черепахе. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 4].

С. 126. Формула-амулет, которую даосы надевали на себя. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 50].

С. 127. Формула-амулет, которую надевали на себя женщины-даоски. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 50].

С. 129. Формула-амулет для вызова *инь-шэнь* (Ху инь шэнь фу 呼陰神符). Понятие *инь-шэнь* в некоторых даосских концепциях обозначало женских божеств. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法) [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 7].

С. 130. Солодка и солодковый корень (*гань цао* 甘草, *Glycyrrhiza uralensis*). В ранних даосских сочинениях сохранилось подробное описание рецепта и методики изготовления препарата на основе солодкового корня, восходящего к Вэй Хуа-цунь. Корень этого растения является наиболее частотным ингредиентом и китайской традиционной, и собственно даосской медицины. Ил. из соч.: «Ту цзин янь и бэнь цао» 圖經衍義本草 [ЯГ 768, СТ 769, ДЦ 536—550, цз. 7].

С. 131. Древесные грибы *фу-лин* 茯苓 (*Poria cocos* Wolf, *Pachyma cocos* Fries, *пахима кокос*). Произрастают вокруг корня дерева. Были регулярным ингредиентом даосских лекарственных препаратов. Жизнеописание Вэй Хуа-цунь гласит, что она в молодые годы использовала эти грибы в пищу. Ил. из соч.: «Ту цзин янь и бэнь цао» 圖經衍義本草 [ЯГ 768, СТ 769, ДЦ 536—550, цз. 20].

С. 132. Визуализация 39 небесных божеств-охранителей антропологического космоса. Последователи шанцинского учения считали, что эти 39 божеств отвечают за надежную охрану 39 «врат смерти» — особых отверстий в теле человека, через которые в организм проникают «семена смерти». Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 1: 19b—20a].

С. 133. Древесные грибы *фу-лин*. Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цао пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 21b].

С. 135. Атрактилодес (*чжу* 朮, *Atractilodes lancea* DC.). Регулярный ингредиент даосских снадобий. Использовался как самостоятельно, так и в составе комплексных препаратов. В жизнеописании Вэй Хуа-цунь сказано, что она регулярно использовала его, готовясь к высшему подвижничеству на стезе Дао. Ил. из соч.: «Ту цзин янь и бэнь цао» 圖經衍義本草 [ЯГ 768, СТ 769, ДЦ 536—550, цз. 7].

С. 136. Даос визуализирует владык пяти пространственных направлений, представляя себе, как они входят в него и занимают определенные места в его организме, защищая и наполняя его жизненной силой. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 6: 7b].

С. 138. Обитель мертвых у горы Фэнду. Даосские сочинения гласят, что у подножия этой горы находятся шесть управ, ведающих душами умерших, а еще шесть располагаются в недрах этой горы (к ним ведет седьмое строение, изображенное на рисунке). Влияние мира мертвых на мир живых в раннем даосизме считалось главной причиной бед, болезней и несчастий. От умерших предков исходило смертоносное дыхание, наполняющее тела их живых потомков «семенами смерти». Вот почему высшие методы шанцинского самосовершенствования предвляли искупительные ритуалы, основная цель которых состояла в том, чтобы «мир живых и мир мертвых не со-

единялись». Фрагмент ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 15а-б].

С. 139. Даосская формула-амулет «Человек в латах» (Жэнь цзя фу 人甲符). Ил. из соч.: «Шан цин чжэнь юань жун лин цзин» [ЯГ 859, СТ 860, ДЦ 577, с. 16б].

Глава 4

С. 143. «Книга Желтого дворика» в каллиграфии Ван Си-чжи. Эстампаж. Фрагмент. ил. из: [Ван Си-чжи, 1988].

С. 144. Три души хунь. «Три души хунь пребывают под печенью. По виду они похожи на человека. Они одеты в зеленые платья с желтой подкладкой. На третий, тринадцатый и двадцать третий день каждого лунного месяца они по ночам покидают тело человека и отправляются странствовать по миру». Ил. и цит. из соч.: «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех ши и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 1а].

С. 145. Семь душ ло. «Семь душ ло — это скопление иньского дыхания-ци. Внешний вид у них того же рода, что и у душ умерших (зуй 鬼)». Ил. и цит. из соч.: «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех ши и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 3а-б].

С. 147. Формула-амулет, предназначенная для «призыва» четырех небесных божеств, которые охраняют человека от воздействия губительных эманаций Земли. Тело человека обозначено понятием «алтарь» (тань 壇), а вся фу называется «Формулой-амулетом для вызова Четырех небесных душ, чтобы они охраняли алтарь» (Чжао сы лин шоу тань фу 召四靈守壇符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 11].

С. 148. Формула-амулет для вызова дежурной нефритовой девы (Юй нюй фу 玉女符). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 21].

С. 149. Формула-амулет, рождающая легкие (Шэн фэй фу 生肺符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 150. Формула-амулет, возвращающая жизнь почкам (Хуа шэн шэнь фу 化生腎符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 51].

С. 151. Формула-амулет, заставляющая души умерших явить свой истинный облик, с расшифровкой. Из пояснительного текста следует, что души умерших находятся под контролем Великого повелителя Северного предела (Бэй-цзи да-ди 北極大帝). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 25].

С. 152. Небесное божество, охраняющее мир мертвых и возвращающее души умерших к новой жизни (Хуэй хай ци сы цзунь шэнь 迴骸起死尊神). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 48].

С. 153. Даос приветствует небожителей, спустившихся в его обитель из вышних дворцов. Элемент даосского созерцательного упражнения. Ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經, цз. 101 [ЧХДЦ, т. 7, с. 161].

С. 154. Формула-амулет, возвращающая жизнь лёгким (Хуа шэн фэй фу 化生肺符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 51].

С. 155. Схема подземного судилища под горой Фэнду. Эта гора считалась одним из мест, куда попадают души умерших и откуда исходит потенциальная угроза миру живых. Именно сяни вместе с даосами обеспечивают защиту мира живых от смертонесу-

щего влияния мира мертвых. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 34].

С. 157. Нефритовая дева из свиты Си-ван-му верхом на черепахе. Ил. из соч.: «Тайшан дун сюань лин бао у-лян ду жэнь шан пинь цзин фа» 太上洞玄靈寶無量度人上品經法 [ЯГ 93, ДЦ 47—48, цз. 2].

С. 158. Фрагмент из дневника Ян Си, в котором он отмечал число чтений «Книги Желтого дворика» и делал свои пометы [ЧГ, цз. 18].

С. 159. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*). Даос визуализирует своего духовного двойника как небесного повелителя: «Затем же помысли, как над твоей головой появляется истинное зеленое, по цвету — словно нефрит драгоценный. И обе руки твои — словно из киновари, а ноги — будто из снега. И что одеяние на тебе из перьев, девятицветное, а на плечах — накладка с узорами-письменами драконьими. И что на голове у тебя венец, именно тот, что зовется Нефритовым рассветом (*юй чэнь* 玉晨). И что в руках у тебя жезл с бунчуками девяти цветов. И что зеленый дракон прислуживает слева, а белый тигр — охраняет справа. И что над головою твоей — цветочный балдахин, а под тобою — лев, который треном тебе служит. И что отрок-небожитель [рядом] курительные палочки возжигает, а нефритовая дева — цветы разбрасывает...» Ил. и цит. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 1: 7b—8a].

С. 161. Даосская формула-амулет вызова лучезарных божеств Трех отделов организма. Считалось, что тело человека состоит из трех частей (*сань бу* 三部), в каждой из которых находится по восемь лучезарных духов-божеств (*ба цзин* 八景). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 16].

С. 162. Формула-амулет, превращающая в дракона. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 15].

С. 164. Схема истинного вида небес Чистейше-мельчайшего (*Цин-вэй* 清微). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 11].

С. 166. Схема упражнения по визуализации Киноварных полей. Даос представляет себе, что высший небесный правитель занял дворец Глиняного шарика в верхнем Киноварном поле. В среднем же Киноварном поле в центре собственного сердца даос видит самого себя. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 3].

С. 167. Характерный образ даосского антропологического космоса — «Великий Единственный (*Тай-и*) оплодотворяет цветок». Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 4].

С. 168. Схема Трех Киноварных полей. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 3].

С. 169. Схема вертикальной оси координат антропологического космоса — Трех Киноварных полей. Автор пояснений к рисунку, используя линбаоскую космографическую модель, появление которой было инспирировано буддизмом, специально подчеркивает, что Три Киноварных поля являются Тремя мирами (*сань цзе* 三界) — тремя структурными частями единого мироздания. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 3].

С. 170. Формула-амулет, рождающая селезенку (*Шэнь пи фу* 生脾符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 171. Формула-амулет, возвращающая жизнь желчному пузырю (*Хуа шэнь дань фу* 化生膽符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 51].

С. 172. Формула-амулет, возвращающая жизнь печени (Хуа шэн гань фу 化生肝符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанпин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, из. 51].

С. 173. Формула-амулет, рождающая глаза (Шэн янь му фу 生眼目符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанпин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, из. 52].

С. 174. Нефритовая дева с диким гусем. Ил. из соч.: «Шан цин дань тянь сань цин юй хуан лю чэнь фэй ган сы мин да лу» 上清丹天三氣玉皇六辰飛綱司命大錄 [ЯГ 675, ДЦ 353, с. 9а].

Глава 5

С. 182. Даосский священнослужитель, использующий свет своего тела. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, из. 16].

С. 184. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (Да дун чжэнь цзин). Даос представляет себе, что дыхание-ци зеленого цвета, исходящее от божеств Востока, наполняет его печень. Затем эта облачная дымка образует девять божеств в зеленых платьях и головных уборах, напоминающих звезду Му-син 木星 (Юпитер). Божества должны сидеть, обернувшись лицом друг к другу. Этот зрительный образ даос должен был локализовывать в области собственной печени. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, из. 1: 11а-б].

С. 186. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (Да дун чжэнь цзин). Даос представляет себе, что дыхание-ци красного (чи 赤) цвета, исходящее от божеств Юга, наполняет его сердце, а затем порождает восемь божеств в красных одеждах и головных уборах, напоминающих звезду Хо-син 火星 (Марс). Этот зрительный образ даос должен был локализовывать внутри собственного сердца. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, из. 1: 12а-б].

Сю 187. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (Да дун чжэнь цзин). Даос представляет себе, что дыхание-ци желтого цвета, исходящее от божеств Центра, наполняет его селезенку и образует 12 божеств в желтых одеждах и императорских головных уборах с венцами, напоминающими звезду Ту-син 土星 (Сатурн). Этот зрительный образ даос должен был локализовывать в области собственной селезенки. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, из. 1: 15а-б].

С. 190. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (Да дун чжэнь цзин). Даос представляет себе, что дыхание-ци белого (бай 白) цвета, исходящее от божеств Запада, наполняет его легкие, а затем порождает божеств в белых платьях и головных уборах, напоминающих звезду Цзинь-син 金星 (Венера). Этот зрительный образ даос должен был помыслить в пространстве собственных легких. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, из. 1: 13а-б].

С. 191. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (Да дун чжэнь цзин). Даос представляет себе, что дыхание-ци черного цвета, исходящее от божеств Севера, наполняет его почки и образует пять божеств в черных платьях и головных уборах, напоминающих звезду Шуй-син 水星 (Меркурий). Затем эти божества поднимаются в сердце, где устанавливаются в изображенном порядке: трое слева от духовного двойника даоса, двое — справа. После этого они по одному входят в моче-вой пузырь, откуда проникают в область между почками. Все зрительные образы даос-

ский подвижник должен был локализовывать во «внутреннем пространстве» собственного тела. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 1: 14a-b].

С. 192. Элемент созерцательного ритуала в честь одного из верховных божеств шанцинского учения — Великого Единственного (Тай-и). Даос представляет себе, как из центральной части его головного мозга истекает облачная дымка пурпурного цвета, а затем в ней появляются три божества в пурпурных одеяниях и головных уборах, «похожих на звезду Му-син 木星 (Юпитер)». Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 4a].

С. 193. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения созерцательного характера. Даос создает визуальный образ единения Солнца и Луны, который локализует в центральной области собственного головного мозга, называемой дворцом Шести гармоний (Лю-хэ-гун 六合宮). Ил. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 9b].

С. 195. Янская формула-амулет для вызова нефритовых дев. Эта фу предназначалась для вызова в янские дни (ян жи 陽日) шестидесятеричного цикла дежурных по календарю небожительниц из группы Шести цзя (лю-цзя 六甲). Данная группа включает шесть нефритовых дев — Цзя-цзы 甲子, Цзя-суй 甲戌, Цзя-шэнь 甲申, Цзя-у 甲午, Цзя-чэнь 甲辰 и Цзя-инь 甲寅. Каждая из них дежурит 10 дней, начиная с даты, соответствующей ее имени. Янскими считались нечетные дни шестидесятеричного цикла. Такую фу писали красной тушью, символ ян внизу рисунка еще раз напоминает, когда ее можно использовать. Текст, сопровождающий рисунок, подчеркивает, что писать и использовать эту фу можно лишь в оговоренные календарные даты. Ил. из соч.: «Шэнь сянь ши цзи цзинь гуй мяо лу» 神仙食炁金櫃妙錄 [ЯГ 835, СТ 836, ДЦ 571, с. 1b].

С. 197. Формула-амулет для вызова нефритовых дев из группы Шести цзя в иньские дни (инь жи 陰日). Иньскими считались 30 четных дней шестидесятеричного цикла. Такую фу писали черной тушью, внизу рисунка — символ инь. Ил. из соч.: «Шэнь сянь ши цзи цзинь гуй мяо лу» 神仙食炁金櫃妙錄 [ЯГ 835, СТ 836, ДЦ 571, с. 2a].

С. 198. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения созерцательного характера. Даос представляет себе, как облачная дымка, в которую превратились небесные божества, входит в него через макушку, а затем выходит из его тела через физиологические отверстия. В результате он видит своим «внутренним» взором, что облака ци и снаружи окутывают его, и внутри его тела заполняют все пространство. Ил. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 7a].

С. 200. Божество-охранитель Сюань-чжэнь 玄真, служивый из высшего дворца небесных правителей (нань гуань 男官). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 20].

С. 202. Схема человеческого организма, выполненная в виде формулы-амулета, на ней четко видно изображение легких в виде цветка, который по центральной осевой линии соединяется с нижним Киноварным полем. Ил. из соч.: «Великие методы Шан-цин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 4].

С. 204. Характерный образ шанцинских созерцательных упражнений — Ин-эр («Дитя») выходит из воды (Ин-эр чу шуй ту 嬰兒出水圖). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 18].

С. 206. Характерный образ шанцинских созерцательных упражнений — Ин-эр («Дитя») выходит из огня (Ин-эр чу хо ту 嬰兒出火圖). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 18].

С. 207. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения со-

зерцательного характера. Даос представляет себе, как облачная дымка пурпурного цвета выходит из его пяток, ладоней и физиологических отверстий, окружая и окутывая все его тело. Ил. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 8а].

С. 209. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения созерцательного характера. «Еще мгновение, и вот уж представляю себе, как пурпурные облака дыхания-ци слева и справа все заполняют, как они всю комнату наполняют...» Ил. и цит. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 8б].

С. 210. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения созерцательного характера. «Вдруг появляется какой-то Совершенный, лицом — мужчина, но видом — словно только что вошедший в жизнь ребенок, ростом он всего четыре доли, а зовется — почтеннейшим Владыкой Единственным из Большой пещеры». Ил. и цит. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 9а].

С. 211. Схема созерцательного упражнения «Рождение янской души». Даос должен был увидеть своим «внутренним взором», как Солнце и Луна сближаются и соединяются и как в области их единения рождается янская душа хунь. В пояснительном тексте иероглиф хунь 魂 ошибочно записан как гуй 鬼. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 18].

С. 212. Даосский метод «хаотичного слияния с Владыкой Единственным (Ди-и)» (Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道). Один из элементов ритуального упражнения созерцательного характера. Даос визуализирует образы полярных сил мироздания, призывая их к центральной области собственного головного мозга, называемой «дворцом» Шести гармоний (Лю-хэ-гун 六合宮). Ил. из соч.: «Да дун цзинь хуа юй цзин» 大洞金華玉經 («Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры») [ЯГ 254, ДЦ 120, с. 9б—10а].

С. 213. Схематическое описание методики «внутреннего зрения» (нэй гуань 內觀). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 2].

С. 216. Чудесные грибы «Лунная эссенция» (юэ цзин чжи 月精芝). Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цзао пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 59б].

Глава 6

С. 219. Внутренние органы: вид слева. Ил. из письменного памятника «Десять книг по возвращению Совершенного» (Сю чжэнь ши шу 修真十書) [СЧШШ, цз. 18: 2б].

С. 220. Внутренние органы: вид справа. Ил. из письменного памятника «Десять книг по возвращению Совершенного» (Сю чжэнь ши шу 修真十書) [СЧШШ, цз. 18: 3а].

С. 223. Внутренние органы: вид спереди. Ил. из письменного памятника «Десять книг по возвращению Совершенного» (Сю чжэнь ши шу 修真十書) [СЧШШ, цз. 18: 3а].

С. 224. Внутренние органы: вид сзади. Ил. из письменного памятника «Десять книг по возвращению Совершенного» (Сю чжэнь ши шу 修真十書) [СЧШШ, цз. 18: 3б].

С. 225. Три формулы-амулета, останавливающие чуму и мор. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 13].

С. 226. Даос созерцает двух божеств желудка, появляющихся в лазоревом (би 碧) облаке, выходящем из центральной части его собственного головного мозга. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 4: 4а].

С. 227. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Изначального ба-тюшки (Юань-фу 元父) и Сокровенной матушки (Сюань-му 玄母). Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 6: 2а].

С. 228. Формула-амулет, рождающая кровь (*Шэн сюэ фу* 生血符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 229. Даосская схема верхнего Киноварного поля. Ил. из письменного памятника «Десять книг по возвращению Совершенного» (*Сю чжэнь ши шу* 修真十書) [СЧШШ, цз. 18: 2а].

С. 230. Даосское специальное помещение для ритуалов. Ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經 в редакции Ван Мина, цз. 103 [ЧХДЦ, т. 7, с. 539].

С. 231. «План комнаты тишины» (*Цзин ши ту* 靜室圖) — специального даосского помещения для ритуалов. На плане указаны основные атрибуты этого помещения — столик для книг и подставка для сидения (или лежания), а также схема передвижений даоса с пояснениями, какие ритуальные действия он должен совершить, повернувшись лицом в ту или иную сторону. Ил. из соч.: «У-лянь ду жэнь шан пинь мяо цзин пан тун ту» 无量度人上品妙經旁通圖 [ЯГ 148, ДЦ 67, цз. 3].

С. 233. Формула-амулет, рождающая головной мозг (*Шэн нао фу* 生腦符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 235. Формула-амулет, развязывающая смертоносные узлы в организме человека. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 237. Формула-амулет, облегчающая роды (*Цуй шэн фу* 催生符), с расшифровкой. Из поясняющего текста следует, что рождающийся на земле человек являет собой единство противоположных начал — Солнца и Луны, Неба и Земли, человеческого и навьского. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 24].

Глава 7

С. 240. Элемент созерцательного упражнения. Даос представляет себе, что вторая звезда Северного Ковша — Ин-цзин 陰精星 — опускается к нему, проникает в него через рот, а затем устанавливается в его легких. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цун гао бэнь нэй цзин юй шу» 無上三天玉堂正宗高奔內景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 241. Изображение легких в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из соч.: «Хуан тин нэй цзин у-цзан лю-фу бу се ту» 黃庭內景五臟六腑補瀉圖 [ЯГ 432, ДЦ 196].

С. 241. Символическое изображение легких. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту сюй» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 242. Легкие и мифологическое животное, символизирующее одну из Пяти стихий (*у-син*) и воспринимавшееся как охранитель одного из пространственных направлений. Ил. из соч.: «Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин» 上清黃庭五藏六府真人玉軸經 [ЯГ 1391, СТ 1402, ДЦ 1050].

С. 243. Изображение сердца в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из: [ЮЩЦ, цз. 14].

С. 244. Символическое изображение сердца. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту сюй» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 244. Сердце и мифологическое животное, символизирующее одну из Пяти стихий (*у-син*) и воспринимавшееся как охранитель одного из пространственных направлений. Ил. из соч.: «Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин» 上清黃庭五藏六府真人玉軸經 [ЯГ 1391, СТ 1402, ДЦ 1050].

С. 245. Элемент испускательного ритуала. Даос представляет себе, что к нему спускается первая звезда Северного Ковша — Ян-мин 陽明星, что она входит в него через

рот и устанавливается в его сердце. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 247. Формула-амулет лучезарных божеств печени. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 248. Символическое изображение печени. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту ской» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 249. Элемент искупительного ритуала. Даос представляет себе, что к нему спускается седьмая звезда Северного Ковша — Тянь-гуань 天關星, что она входит в его зрачок (в янские дни — в левый, в иньские дни — в правый), наполняя сиянием его глаза и освещая через них все вовне и внутри его тела. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 252. Формула-амулет «Огненного колокольчика из расплавленного золота» (*Лю цзинь хо лин* 流金火鈴). Формулы-амулеты группы «Лю цзинь хо лин» имели множество вариантов и использовались в комплексе, на рисунке представлена лишь одна *фу* из комплекта. Ил. из соч.: «Дун чжэнь Тай-шан цзы ду янь гуан шэнь сюань бянь цзин» 洞真太上紫度炎光神玄變經 [ЯГ 1321, СТ 1332, ДЦ 1030].

С. 254. Изображение печени в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из соч.: «Хуан тин нэй цзин у-цзан лю-фу бу се ту» 黃庭内景五臟六腑補瀉圖 [ЯГ 432, ДЦ 196].

С. 256. Формула-амулет, рождающая сердце. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 259. Символическое изображение почек. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту ской» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 260. Формула-амулет, рождающая почки. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 261. Изображение почек в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из соч.: «Хуан тин нэй цзин у-цзан лю-фу бу се ту» 黃庭内景五臟六腑補瀉圖 [ЯГ 432, ДЦ 196].

С. 263. Элемент искупительного ритуала. Даос представляет себе, что к нему спускается шестая звезда Северного Ковша — Бэй-цзи 北極星, что она входит в него через рот и устанавливается в его почках, в янские дни — в левой, в иньские дни — в правой. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 264. Почки и мифологическое животное, символизирующее одну из Пяти стихий (*у-син*) и воспринимавшееся как охранитель одного из пространственных направлений. Ил. из соч.: «Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин» 上清黃庭五臟六腑真人玉軸經 [ЯГ 1391, СТ 1402, ДЦ 1050].

С. 265. Линбаоская схема космогенеза. Схематическое изображение этапа, предшествующего креативному процессу, — мир пребывает в состоянии Хунь-дунь 混沌 (Хаотично-смешанное). Ил. из соч.: «Лин бао у-лян ду жэнь шан пинь мяо цзин фу ту» 靈寶無量度人上品妙經符圖 [ЯГ 147, ДЦ 67, цз. 2].

С. 268. Линбаоская схема космогенеза. Схематическое изображение начального этапа креативного процесса — Хунь-дунь разделяется на Девять небес, или Девять небосводов (*цзю сяо* 九霄). Ил. из соч.: «Лин бао у-лян ду жэнь шан пинь мяо цзин фу ту» 靈寶無量度人上品妙經符圖 [ЯГ 147, ДЦ 67, цз. 2].

С. 269. Изображение селезенки в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из: [ЮЦЦЦ, цз. 14].

С. 270. Формула-амулет, возвращающая жизнь селезенке (*Хуа шэн ни фу* 化生脾符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 51].

С. 271. Элемент искупительного ритуала. Даос представляет себе, что к нему спускается пятая звезда Северного Ковша — Дань-юань 丹元星, что она проникает в него через рот и устанавливается в его желудке. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 272. Формула-амулет лучезарных божеств селезенки. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52].

С. 273. Символическое изображение селезенки. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту сюй» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 274. Селезенка и мифологическое животное, символизирующее одну из Пяти стихий (*у-син*) и воспринимавшееся как охранитель одного из пространственных направлений. Ил. из соч.: «Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин» 上清黃庭五藏六府真人玉軸經 [ЯГ 1391, СТ 1402, ДЦ 1050].

С. 279. Изображение желчного пузыря в виде мифологического животного — зооморфного символа одной из Пяти стихий (*у-син*) и охранителя одной из сторон света. Ил. из: [ЮЦЦЦ, цз. 14].

С. 280. Символическое изображение желчного пузыря. Ил. из соч.: «Сы ци шэ шэн ту сюй» 四氣攝生圖序 [ЯГ 765, СТ 766, ДЦ 534].

С. 282. Одна из формул-амулетов группы «Лю цзинь хо лин» («Огненный колокольчик из расплавленного золота»). Эту формулу-амулет рекомендовалось использовать для быстрого передвижения в воздушном пространстве. Ил. из соч.: «Дун чжэнь Тай-вэй цзинь ху чжэнь фу» 洞真太微金虎真符 [ЯГ 1326, СТ 1337, ДЦ 1031].

Глава 8

С. 286. Элемент шанцинского созерцательного ритуала, в котором особое значение имела точная визуализация цветовой гаммы. Даос представлял себе, что из центральной части его головного мозга исходит облачная дымка пурпурного цвета. Затем он должен был увидеть своим «внутренним взором», что она наполняет его тело и в ней появляются девять божеств. В центре пурпурного облака стоит главное божество в царском головном уборе, слева от него — четыре божества в зеленых одеяниях, справа — четыре божества в белых платьях. После этого даос представлял себе, как все эти божества входят в его Вишневый дворец (т. е. в его собственное сердце), а затем «странствуют» по его внутренним органам. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 6b—7a].

С. 287. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Тао-кана. Даос представляет себе исходящую из центральной части его собственного головного мозга облачную дымку желтого цвета, которая сплетается и скручивается, порождая трех божеств. Главный из них стоит в центре, на нем одеяние восначальника и боевые доспехи, с обеих сторон от него стоят помощники. После этого даос визуализирует, как эта желтая дымка опускается вниз и проникает в его Вишневый дворец (т. е. в его сердце), а затем заполняет нижнюю область его организма, называемую Вратами судьбы (*Мин-мэнь* 命門). Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 16b].

С. 288. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь божеств, дарующих жизнь. Даос визуализирует одного из них — в белом одеянии и с царским венцом на голове, тоже белого цвета, в сопровождении двух помощников. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 5: 13b].

С. 290. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь божеств детского места (лона). Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЦЦ, из. 5: 21a].

С. 291. Даосская комната для ритуалов. Считалась чистым местом, специально предназначенным для индивидуального подвижничества (совершения созерцательных упражнений) и выполнения ритуальных церемоний. Была известна всем школам раннего даосизма, хотя в сочинениях даже одной традиции обозначалась по-разному — как «отдельная комната», «покой тишины», «чистая комната», «пустая комната» и т. п. Многие даосские созерцательные методы самосовершенствования рекомендовали точно в том же виде визуализировать и «дворцы» Киноварных полей в собственном теле. Фрагмент ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 21a].

С. 292. Даос выполняет созерцательное упражнение в «чистой комнате». На переднем плане — специальный столик для книг и благовоний, являвшийся непременной принадлежностью даосского помещения для ритуалов. Фрагмент ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 29a].

С. 294. Элемент даосского искупительного ритуала созерцательного характера. Перед выполнением высших шанцинских методов необходимо было совершить искупительную церемонию, «аннулировав» свои прошлые ошибки и проступки своих умерших предков в семи поколениях. В данном случае даос обращается к пяти божествам, ведающим реестрами жизни и смерти. Центральная часть искупительных ритуалов имела созерцательный характер. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 21a-b].

С. 295. Даосское созерцательное упражнение «Я одеваюсь в Северный Ковш и устанавливаюсь на нем» (Дай люй доу 戴履斗). Даос представляет себе, что «чаша» Северного Ковша становится его головным убором (дай 戴), а «ручка» Ковша устанавливается перпендикулярно к его лицу. При этом даос должен был помыслить себя стоящим на (люй 履) другом Ковше. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, ш. 26].

С. 299. Владыка Врат судьбы — Тао-цзюнь, или Хай Дао-кан. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 6b].

С. 300. Даос выполняет ритуальное созерцательное упражнение. Ил. из соч.: «Шан фан да дун чжэнь юань инь ян чжи цзян ту шу хоу цзе» 上方大洞真元陰陽陟降圖書後解 [ЯГ 438, ДЦ 197].

С. 301. Элемент искупительного ритуала. Даос визуализирует повелителя Севера со свитой и обращается к нему с просьбой «вычеркнуть» его имя и имя его предков из реестров смерти. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 16a-b].

С. 302. Элемент искупительного ритуала. Выполнив процедуру искупления ошибок, даос представляет себе, что он восходит в императорский двор (ди тин 帝庭) Небесного владыки для получения ранга сяня. Фрагмент ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 28a-b].

Глава 9

С. 305. Даос, возносящийся в Небеса на драконе. Ил. из соч.: «Шан цин шой су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭籙 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 7a-b].

С. 306. Элементы шанцинского упражнения по визуализации божеств Северного Ковша. Иллюстрация дополняла текстовый фрагмент формулы-амулета группы «Хо ло фу» и конкретизировала, что должен был представлять себе даос, использовавший магическую силу этой фу. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 9b—10b].

С. 308. Девять «дворцов» головного мозга. На рисунке видно, что «дворцы» расположены в двух уровнях, пять — на нижнем, четыре — на верхнем. Смещение книзу пятого «дворца» нижнего уровня относительно других даст дополнительный материал для соотнесения этих потаенных областей даосского антропологического космоса с известной современной науке топографией головного мозга. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 3].

С. 309. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь божественных дев из свиты Августейшего Единственного. Функция этих небожительниц — защита «внутреннего ландшафта» человека, поэтому даос должен был представлять их себе воительницами — в генеральских доспехах, в латах и с боевыми пиками. Считалось, что они являются манифестацией Солнца. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 4: 11a-b].

С. 312. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь госпожи Пурпурной безыскусности. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 4: 13b—14a].

С. 313. Формула-амулет, уничтожающая все дурное, от Владыки Единственного, с дополнительным графическим изображением этого высшего шанцинского божества. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 6: 15b].

С. 314. Заключительный этап созерцательного ритуала в честь Трех Единственных. Даос представляет себе, что к нему спускается небесное божество и разъясняет ему высшие методы Дао-Пути. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь цюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 17b].

С. 315. Формула-амулет для странствий по Западному пику — горам Хуашань. Восходит к традиции Трех августейших. Ил. из соч.: «Утерянные тайны из 'Внутренних писем' Трех августейших» (*Сань хуан нэй вэнь и би* 三皇內文遺秘) [ЯГ 855, СТ 856, ДЦ 575].

С. 316. Даос среди небожителей. Фрагмент ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經, цз. 101 [ЧХДЦ, т. 7, с. 162].

С. 318. Визуализация «дворцов» верхнего Киноварного поля. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзю гун цзы фан ту» 上清洞真九宮紫房圖 [ЯГ 156, ДЦ 68, с. 1a].

С. 320. Даос визуализирует девять божеств Северного Ковша. На следующем этапе упражнения он должен был представить себе, что они входят в него и устанавливаются в его внутренних органах. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 4a-b].

С. 321. Элемент созерцательного ритуала в честь высшего шанцинского божества — Владыки Единственного (*Ди-и*), главного охранителя антропологического космоса. Даос представляет себе, что из центральной части его головного мозга выходит пятицветная облачная дымка, что она окружает его в виде сияющего пятю цветами круга и что в центре этого круга появляется Ди-и, Владыка Единственный. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 6: 13b].

С. 322. Формула-амулет под названием «Я весь пребываю в хаотичном слиянии» (*Хунь хэ цюань син фу* 混合全形符). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 18].

С. 323. Элемент лунарного ритуала созерцательного характера. Даос обращается с молитвой к богиням Луны и просит, чтобы они одарили его своим жизнеутверждающим дыханием-ци. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 4].

С. 324. Элемент лунарного ритуала созерцательного характера. Даос визуализирует полумесяц луны и представляет себе, что от него исходит сияние, омывающее его тело и ярко освещающее «дворец» Сокровенной жемчужины (*Сюань-чжэ-гун* 玄珠宮) в его теле. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 4].

С. 325. Элемент лунарного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себе, что чистой лунная влага образует мост, спускающийся к горе, на которой он стоит; и что он, воссев на прекрасного феникса, возносится в Лунный дворец. Такое ритуальное упражнение рекомендовалось выполнять в полнолуние. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, из. 4].

С. 326. Элемент ритуального упражнения созерцательного характера. Даосский подвижник представляет себе, что к нему спускается высший небесный правитель, чтобы передать потаенные книги и наставления в высших методах Дао-Пути. Повелителя вышних небес сопровождают «тысячи колесниц и десятки тысяч всадников» (справа на рис.) и окружают прекрасные нефритовые девы вместе с чудесными животными — хранителями пяти пространственных направлений. Ил. из соч.: «Тай-шан Лао-цзюнь да цунь сы ту чжу цзю» 太上老君大存思圖注訣 [ЯГ 874, СТ 875, ДЦ 580].

С. 328. Чудесные грибы «Открывающие движение эссенции» (*пи цзин чжи* 辟精芝). Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цзо пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 55b].

С. 329. Сторожевые башни входного комплекса Шоу-цунь, открывающего дорогу в верхнее Киноварное поле. Ил. из соч.: «Шан шин дун чжэнь цзю гун цзы фан ту» 上清洞真九宮紫房圖 [ЯГ 156, ДЦ 68, с. 1b].

С. 330. Схема «перемещения» звезд Северного Ковша при визуализации Девяти дворцов верхнего Киноварного поля. Ил. из соч.: «Шан цин дун чжэнь цзю гун цзы фан ту» 上清洞真九宮紫房圖 [ЯГ 156, ДЦ 68, с. 2a-3a].

С. 331. Схема дворцов девяти владык Северного Ковша — повелителей семи видимых и двух «невидимых» звезд Бэй-доу. Использовалась как руководство по выполнению созерцательных методов самосовершенствования. На рисунке заметно, что визуальные образы астральных «дворцов» очень похожи на даосскую «чистую комнату» — специальное помещение для выполнения ритуалов и созерцательных упражнений. Ил. из соч.: «Шан цин хэ ту бао лу» 上清河圖寶錄 [ЯГ 1385, СТ 1396, ДЦ 1048].

С. 332. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь госпожи Желтой безыскусности. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЦЦ, из. 4: 16b].

С. 333. Элемент даосского искупительного ритуала, имеющего созерцательный характер. Даос представляет себе, что находится под «чашей» Северного Ковша и обзревает две невидимые звезды этого созвездия. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 16a].

С. 335. Схема даосского ритуального упражнения под названием «Шаги Юя по звездам Небесной канвы» (*Юй бу ган* 禹步綱). Ил. из соч.: «Тай сюань цзинь со лю чжу инь» 太玄金鎖流珠引 [ЯГ 1009, СТ 1015, ДЦ 631—636, из. 6].

Глава 10

С. 342. Даос, вызывающий трех божеств Пресветлого зала. Такое упражнение рекомендовалось выполнять в минуты опасности. Ил. из соч.: «Шан цин мин тан сюань дань чжэнь цзин» 上清明堂玄丹真經 [ЯГ 1370, СТ 1381, ДЦ 1043].

С. 345. Формула-амулет с зооморфной символикой, включает изображения мифологических существ — охранителей основных пространственных направлений. Ил. из соч.: «Шан шин шой су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭錄 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 10b].

С. 346. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь У-ина. Даос представляет себе, что все его тело наполняет «нефритовое сияние» (*юй гуан* 玉光), исходящее из центральной части его собственного головного мозга, что оно сгущается и порождает трех божеств. Главное божество стоит в центре, «оно похоже на ученого-сущая (*сю ши* 秀士), на нем парчовый халат зеленого цвета и пояс из нефрита». Двое

других — его помощники, они стоят слева и справа от него. Затем даос видит своим «внутренним взором», что все трое совершают обход его «внутреннего пространства». Они входят в его тело через правый сосок, проникают в сердце, спускаются в его «левый мочевой пузырь» (*цзо нан-гуан* 左膀胱), откуда переходят в правый. После этого они вновь поднимаются в сердце даоса, а затем проникают в его левый сосок. Примечательная деталь — в качестве объекта визуализации шанцинские сочинения регулярно упоминают левый или правый «мочевой пузырь» (*нан-гуан* 膀胱), а также «пространство между двумя мочевыми пузырями» (*лян нан-гуан чжи цзянь* 兩膀胱之間). Ил. и цит. из соч. «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 9a].

С. 347. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Бай-юаня. Даос представляет себе, что все его тело наполняет «золотое сияние» (*цзинь гуан* 金光), исходящее из центральной области его собственного головного мозга. Затем он видит своим «внутренним взором», что оно сгущается и порождает трех божеств. Главное божество стоит в центре, «оно похоже на ученого-сюэя (*сю ши* 秀士), на нем парчовый халат красного цвета и пояс из нефрита». Слева и справа от него стоят его помощники. Затем даос визуализирует, как все трое входят в его тело через левый сосок, проникают в сердце, спускаются в «правый мочевой пузырь», переходят в левый, а после вновь поднимаются в сердце и внутрь его правого соска. Ил. и цит. из соч. «Шан ши да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 11b].

С. 348. Формула-амулет Бай-юаня. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 1: 13a].

С. 349. Формула-амулет У-ина. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 1: 11b].

С. 350. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Сы-мина, божества Центра (другое обозначение шанцинского Хуан-лао-цзюня). Даос визуализирует облачную дымку *ци* пурпурного цвета, исходящую из центральной области его собственного головного мозга, а затем представляет себе, что в ней появляется божество в одеянии из перьев и плато небожителя. Затем даосский подвижник должен помыслить, что эта пурпурная дымка опускается вниз и наполняет его Вишневый дворец (т. е. сердце), а после превращается в сияющий диск Луны, в центре которого находится владыка Центра. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 14a].

С. 352. Княжич У-ин (*У-ин гун-цзы*). Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 5b].

С. 353. Владыка Бай-юань. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 6a].

С. 354. Небесный владыка-повелитель дворца Тай-вэй. Таким должен был помыслить его даос при выполнении созерцательных упражнений. Ил. из соч.: «Шан цин ба дао би янь ту» 上清八道祕言圖 («Секретные наставления с рисунками о Восьми путях [учения] Высшей чистоты») [ЯГ 430, ДЦ 196].

С. 355. Схема визуализации божеств Дун-фана. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь шу юй цзы шан цзин» 上清金書玉字上經 [ЯГ 878, СТ 879, ДЦ 581].

С. 358. Схема астральных странствий, которые должен был мысленно совершать даос во время визуализации божеств Дун-фана. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь шу юй цзы шан цзин» 上清金書玉字上經 [ЯГ 878, СТ 879, ДЦ 581].

Глава 11

С. 362. Верхний Единственный, или Верхний изначальный. У него в руках колокольчики из расплавленного золота (*Лю цзинь хо лин* 流金火鈴). Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 363. Даос, удостоившийся чести лицезреть Трех Единственных. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь цюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 9а-б].

С. 364. Схема визуализации Трех Единственных в день начала осени. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь цюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 4а-б].

С. 365. Даос визуализирует трех министров — помощников Трех Единственных. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 6: 11а].

С. 368. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Младенца (*Чи-цзы* 赤子), или Верхнего Единственного. Даосский подвижник представляет себе «драгоценное сияние» (*бао гуан* 寶光), исходящее из центральной области его собственного головного мозга, а затем трех божеств в пурпурных одеяниях и парадных головных уборах, появляющихся в этой сияющей облачной дымке. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 2: 19а].

С. 369. Три Единственных спускаются с небес к даосу, выполняющему созерцательное упражнение. Ил. из соч.: «Шан цин ба дао би янь ту» 上清八道祕言圖 («Секретные наставления с рисунками о Восьми путях [учения] Высшей чистоты») [ЯГ 430, ДЦ 196].

С. 370. Вознесение во дворец небесного правителя. Фрагмент ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經, цз. 99 [ЧХДЦ, т. 7, с. 158].

С. 371. Верхний Единственный — владыка верхнего Киноварного поля. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 6б].

С. 372. Средний Единственный — владыка среднего Киноварного поля. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 7а].

С. 374. Нижний Единственный — владыка Желтого дворика. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 8а].

С. 375. Визуализация 24 небесных Совершенных. Элемент созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*). Даос представлял себе, что вокруг него устанавливаются 24 звезды, образующие обруч, а затем визуализировал на каждой из звезд Младенца, причем «обнаженного, совсем без одежд». После этого даосский подвижник делал 24 вдоха и представлял себе, что с каждым вдохом в него входит одна из этих звезд и опускается в его теле в область пупка. Когда все 24 звезды располагались в области пупка, даос представлял себе, что свет этих звезд наполняет все «внутреннее пространство» его тела, а затем это сияние чудесным образом вновь превращается в 24 божества, уста которых испускают дыхание-*ци* желтого цвета. В завершение упражнения даос должен был увидеть своим «внутренним взором», как эта желтая облачная дымка густой пеленой заполняет всю область в районе пупка и, выходя наружу, окутывает все его тело. Ил. и цит. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 1: 18а].

С. 377. Схема астральных странствий. Ил. из соч.: «Шан цин дун чжэнь тянь бао да дун сань цзин бао лу» 上清洞真天寶大洞三景寶錄 [ЯГ 1374, СТ 1385, ДЦ 1044].

С. 379. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь Среднего Единственного, владыки Вишневого дворца. Даос представляет себе, что из центральной области его собственного головного мозга исходит солнечное сияние, которое спускается и в котором появляется божество в царском головном уборе красного цвета. Даос должен был увидеть своим «внутренним взором», что это ослепительное сияние наполняет его Вишневый дворец (т. е. сердце) и все его внутренние органы, опускается вниз по его телу, концентрируется «внутри» пупка и наполняет светом его нефритовый пест (*юй цзин* 玉莖). Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 3: 1б].

С. 380. Элемент шандинского созерцательного ритуала в честь Нижнего Единственного — владыки Врат судьбы и Желтого дворика. Даос представляет себе, что из центральной области его собственного головного мозга исходит лунное сияние, что оно сгущается и в нем появляются три божества. На главном из них — одеяние желтого цвета, а своим видом это божество походит на владыку Луны. Слева и справа от него стоят помощники, тоже в желтых одеждах. Затем даос должен был помыслить, что это лунное сияние наполняет его внутренние органы, а после поднимается вверх и превращается в идеально круглый диск Луны. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 3: 4a-b].

С. 381. Потаенные названия девяти звезд Северного Ковша. Ил. из соч.: «Шан цин цюй су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭錄 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 22b].

С. 382. Символический образ Юпитера, владыка которого помогает даосу получить ранг летающего сяня (*фэй сянь* 飛仙). Ил. из соч.: «Шан цин шюй су цзюэ цы лу» 上清曲素訣辭錄 [ЯГ 1381, СТ 1392, ДЦ 1046, с. 24a-b].

С. 383. Одно из нормативных положений Северного Ковша, которое надо было представить себе при выполнении упражнений комплекса Шоу-и. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь шюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 16b].

С. 384. Схема начальной фазы одного из упражнений комплекса Шоу-и. Ил. из соч.: «Шан цин дун чжэнь цзю гун цзы фан ту» 上清洞真九宮紫房圖 [ЯГ 156, ДЦ 68, с. 3a-4a].

С. 387. Схема визуализации Трех Единственных в день начала зимы. Фрагмент. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь шюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 5a—6a].

С. 388. Средний Единственный, или Средний изначальный, его второе имя — Сукан 素康; его атрибут — светящийся нимб над головой. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 390. Нижний Единственный, или Нижний изначальный. Поясняющий текст уточняет, что он держит в руках солнечные лучи (*жи ман* 日芒), из рисунка же видно, что символом солнечных лучей является птица. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 2].

С. 391. Девять божеств Северного Ковша. Ил. из соч.: «Шан цин хэ ту нэй сюань цзин» 上清河圖內玄經 [ЯГ 1356, СТ 1367, ДЦ 1040, цз. 1: 4b—5b].

С. 394. Один из элементов ритуального созерцательного упражнения в честь Трех Единственных. Даос представляет себе, что обращается с молитвой к лунной фее. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь шюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 15b—16a].

Глава 12

С. 398. Даос созерцает владыку Сы-мина. Шандинский даосизм знал много божеств с титулом сы-мин, поэтому пояснения к рисунку уточняют, что речь идет о ритуале в честь Сы-мина — владыки Солнца. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 5: 1b].

С. 399. Формулы-амулеты из «Книги-основы о Расплавленной жемчужине» (*Лю чжу цзин* 流珠經). Ил. из соч.: «Дун чжэнь Тай-шан сань юань лю чжу цзин» 洞真太上三元流珠經 [ЯГ 1307, СТ 1318, ДЦ 1027].

С. 400. Элемент шандинского ритуала созерцательного характера в честь божества правого глаза. Даос визуализирует его в женском облике — как госпожу Луны. Она появляется из цветка, в который превращается лунное сияние, исходящее из централь-

ной области головного мозга даоса. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 5: 8b].

С. 401. Младший Сы-мин. Ил. из: [Даосские сяни, 2001, с. 34].

С. 402. Великий Единственный, или Тай-и. Ил. из: [Даосские сяни, 2001, с. 29].

С. 403. Формула-амулет для вызова нефритовой девы Лань-сяо. На формуле-амулете начертано истинное имя этой небожительницы, знание которого дает даосу право призывать ее в случае необходимости. Ил. из соч.: «Шан цин чжун цзин чжу чжэнь шэнь би» 上清眾經諸真聖秘 [ЯГ 446, ДЦ 198—199, цз. 6].

С. 405. Элемент шанцинского созерцательного упражнения в честь госпожи Белой безыскусности. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 4: 19a].

С. 407. Нефритовая дева Цзя-цзы 甲子玉女 из группы Шести цзя. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу» 上清瓊宮靈飛六甲左右上符 [ЯГ 84, ДЦ 37, с. 6a].

С. 408. Нефритовая дева Цзя-сюй 甲戌玉女 из группы Шести цзя. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу» 上清瓊宮靈飛六甲左右上符 [ЯГ 84, ДЦ 37, с. 9a].

С. 409. Нефритовая дева Цзя-у 甲午玉女 из группы Шести цзя. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу» 上清瓊宮靈飛六甲左右上符 [ЯГ 84, ДЦ 37, с. 14b].

С. 409. Нефритовая дева Цзя-чэнь 甲辰玉女 из группы Шести цзя. Ил. из соч.: «Шан цин цюнь гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу» 上清瓊宮靈飛六甲左右上符 [ЯГ 84, ДЦ 37, с. 17a].

Глава 13

С. 413. «Формула-амулет от владыки Чжу-лина, защищающая новорожденного, в форме замка» (Со э чжу лин фу 鎖額朱陵符), с расшифровкой. Такие амулеты дарились новорожденному в день первого омовения, они имели (или повторяли) форму замка и защищали прежде всего голову ребенка («закрывали на замок лоб [младенца]», со э 鎖額). Из расшифровки, сопровождающей графическое изображение, следует, что объект, от которого следует защищать ребенка, — это Три ши, названные по «своей фамилии» как Три Пэна 三彭, а главное божество-охранитель, обеспечивающее защиту младенцев, — владыка-повелитель Чжу-лина 朱陵帝君. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 24: 30a-b].

С. 414. «Верхний ши — Пэн Цзюй 彭琚, по молочному имени зовется А-хэ 阿呵. Находясь в верхней части головы, разрушает [дворец] Глиняного шарика и [верхнее] Киноварное поле». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех ши и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 7a].

С. 416. Схема подземелий под горой Фэнду, где располагается одна из управ мира мертвых. Ил. из соч.: «Тай-шан Юань-ши тянь-цзунь шо Бэй-ди фу мо шэнь чжоу мяо цзин» 太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經 [ЯГ 1401, СТ 1412, ДЦ 1053—1054, цз. 6].

С. 417. «Средний ши — Пэн Чжи 彭璣, по молочному имени зовется Цзо-цзы 作子... Находясь в сердце или в животе человека, разрушает его Вишневый дворец и средний обогреватель». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех ши и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 7b].

С. 418. «Нижний ши — Пэн Цзяо 彭矯, по молочному имени зовется Цзи-си 季細. Находясь в желудке или в ногах человека, разрушает его нижние конечности, наносит вред его Морю ци (ци хай 氣海), заставляя его изливаться, и вызывает множество болезней». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九

蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 8b].

С. 419. Укрощение Трех *ши*. Иллюстрация к даосскому комплексу созерцательных упражнений «Как ставить под контроль иньские души и Хозяев брэнного тела» (*Чжи ши по 制尸魄*). Фрагмент. Справа сверху четко прорисован Верхний *ши*, справа в центре — Нижний *ши*, справа снизу — Средний *ши*. Из соч. «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 3: 5b].

С. 420. Нижний *ши*. Фрагмент ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 3: 5b].

С. 421. Укрощение семи иньских душ (*ци по 七魄*). Иллюстрация к даосскому комплексу созерцательных упражнений «Как ставить под контроль иньские души и Хозяев брэнного тела» (*Чжи ши по 制尸魄*). Фрагмент ил. из соч. «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 3: 6a].

С. 422. Озеро Сюэ-ху 血湖 (Кровавое озеро) — одно из судилищ для душ умерших. Даосская топография располагала его к югу от гор Тевэйшань 鐵圍山 (Железные окружные горы, в буддизме — Чакравала, Saktavāla; считалось, что они опоясывают землю, словно стена). «К югу от великих гор Тевэйшань находится подземное судилище Ся-ши 峽石. Оно все черное, и рядом с ним огонь вырывается. Под ним находится Кровавое озеро... На поверхности оно широкое, а чем глубже, тем уже становится... В этой темнице на службе находится неисчислимое множество навей-солдат, которые день и ночь истязают [души умерших]». Ил. и цит. из соч. «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 34].

С. 423. Даос лежа выполняет созерцательное упражнение по очищению своего тела от губительных начал мироздания. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 («Потенная книга Великого киновари от Великого Единственного владыки-повелителя из дворца Высшей чистоты, с иллюстрациями и наставлениями по развязыванию 12 узлов и наростов «Еще-не-рожденного-младенца»») [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 13b].

С. 424. «Формула-амулет для изгнания Трех [*ши* по фамилии] Пэн и для очищения семи иньских душ» (*Ло сань Пэн цин ци по фу* 落三彭清七魄符). Использовалась в школе Небесных наставников при выполнении очистительных ритуалов. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 20: 12b].

С. 425. Формула-амулет для борьбы с Тремя *ши* и всеми видами «червей». Использовалась в школе Небесных наставников. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 24: 21b].

С. 426. Формула-амулет для устранения губительного влияния Верхнего *ши* (*Шан ши фу* 上尸符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52: 20b].

С. 427. Формула-амулет повелителя Севера, пожирающего навей (*гуй* 鬼). Использовалась в комплексных даосских ритуальных упражнениях для устранения губительного влияния на человека смертоносных начал мироздания и душ умерших, а также для нейтрализации магии *гу* 壘. В верхней части *фу* читается имя Бэй-ди 北帝. Расшифровка, сопровождающая *фу*, называет полное имя этого главного даосского борца с дурными силами мира — Великий повелитель Северного предела и дворца Пурпурно-мельчайшего из сферы Высшей чистоты (*Шан цин Бэй-цзи Цзы-вэй да-ди* 上清北極紫微大帝). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 27: 9a-b].

С. 428. Повелитель Севера со свитой. Фрагмент ил. из соч.: «Тай-шан Бэй-цзи фу мо шэнь чжоу ша гуй лу» 太上北極伏魔神咒殺鬼錄 [ЯГ 1205, СТ 1215, ДЦ 879].

С. 430. Формула-амулет для устранения губительного влияния Среднего *ши* (*Чжун ши фу* 中尸符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52: 20b].

С. 431. «Формула-амулет, с помощью который *сяни* изгоняют Хозяев бренного тела» (*Сянь-жэнь дан ши фу* 仙人蕩尸符). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 16: 4а-б].

С. 432. «Формула-амулет от Августейшего Небес, охраняющая Судьбу» (*Тянь-хуан бао мин фу* 天皇保命符). Использовалась в комплексном ритуале устранения дурного влияния Трех *ши*. Такую *фу* писали на желтой бумаге красной (чжу 朱) тушью. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 3: 5а-б].

С. 433. Формула-амулет для устранения губительного влияния Нижнего *ши* (*Ся ши фу* 下尸符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 52: 21а].

С. 434. Один из видов Девяти червей. «Первый их вид называют затаившимися червями (*фу чун* 伏蟲). Они длиною в четыре вершка. У них есть усики и зубы. Затаившиеся черви питаются кровью и эссенцией-*цзин* человека». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 9б].

С. 436. Один из видов Девяти червей. «Второй их вид называют червями-аскаридами (*хуэй чун* 回蟲). Они длиною в один вершок и всегда в паре — одна самка и один самец. Черви-аскариды питаются кровью человека, что течет над и под сердцем». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 10а].

С. 437. Один из видов Девяти червей. «Третий их вид называют белыми червями (*бай чун* 白蟲). Они длиною в один вершок... Белые черви заставляют дряхлеть и утончаться кости человека...» Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 10б].

С. 439. Один из видов Девяти червей. «Четвертый их вид называют мясными червями (*жэоу чун* 肉蟲). Они походят на перезревшую сливу и питаются кровью человека». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 11а].

С. 440. Один из видов Девяти червей. «Пятый их вид называют легочными червями (*фэй чун* 肺蟲). По виду они напоминают личинки шелкопряда. Когда взрослеют, то становятся более темными, а некоторые даже походят на красных муравьев. Они поедает дыхание-*ци* и эссенцию-*цзин* человека». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 11а].

С. 442. Один из видов Девяти червей. «Шестой их вид называют желудочными червями (*вэй чун* 胃蟲). Они походят на головастиков. Обожают мясо с кровью и всякие сладости. От них тело и плоть сохнут и дряхлеют». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 12а].

С. 444. Один из видов Девяти червей. «Седьмой их вид называют червями-трехножками (*ли чун* 鬲蟲). Они походят на лепестки цицинии. Из-за них все шесть органов чувств приходят в смятение и затуманиваются». Ил. и текст из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 12б].

С. 445. Один из видов Девяти червей. «Восьмой их вид называют красными червями (*чи чун* 赤蟲). Они походят на обычных живых червей и вызывают ломоту в пояс-

нище, туман в глазах и глухоту». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 13а].

С. 446. Один из видов Девяти червей. «Девятый их вид называют червями-жучками (*цян чун* 蟬蟲). Они черного цвета. Это главные из всех червей». Ил. и цит. из соч. «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 14а].

С. 447. Один из видов Девяти червей. Четыре особи червя-жучка, свернувшиеся кольцами. Ил. из соч.: «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 13а].

С. 449. «Червь», передающийся человеку от зачатия («передающий зародыш», *чуань тай* 傳胎) и хранящий сведения о его Судьбе. Примечательное использование понятия «судьба» (*мин* 命) — рисунок и поясняющий к нему текст свидетельствуют, что в даосских сочинениях оно использовалось и в значении «индивидуальный генетический код человека». Ил. из соч.: «Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин» 太上除三尸九蟲保生經 («Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех *ши* и Девять червей») [ЯГ 870, СТ 871, ДЦ 580, с. 15а].

С. 451. Формула-амулет для вызова небесного посланника (*Тянь ли фу* 天吏符). Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 21].

С. 452. Образное описание состояния сознания даоса, представляющего, что в центральную область его головного мозга спускаются божества двух невидимых звезд Северного Ковша. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 無上三天玉堂正宗高奔內景玉書 [ЯГ 221, СТ 221, ДЦ 104—105, цз. 2: 18а-б].

С. 453. Образное описание даосского созерцательного упражнения по развязыванию узлов «Еще-не-рожденного-младенца». Даос представляет себе, что к нему спускаются и входят в его тело небесные божества. Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 («Потаенная книга Великой киновари от Великого Единственного владыки-повелителя из дворца Высшей чистоты, с иллюстрациями и наставлениями по развязыванию 12 узлов и наростов «Еще-не-рожденного-младенца»») [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 11а-б].

С. 454. Даос сидя выполняет созерцательное упражнение по развязыванию узлов «Еще-не-рожденного-младенца». Ил. из соч.: «Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ» 上清太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣 («Потаенная книга Великой киновари от Великого Единственного владыки-повелителя из дворца Высшей чистоты, с иллюстрациями и наставлениями по развязыванию 12 узлов и наростов «Еще-не-рожденного-младенца»») [ЯГ 1373, СТ 1384, ДЦ 1043, с. 12б—13а].

С. 455. Схема девяти звезд Северного Ковша. Включает семь видимых и две «невидимые» звезды. Ил. из соч.: «Тай-шан ба су чжэнь цзин цзин яо сань цзин мяо цзюэ» 太上八素真經精耀三景妙訣 [ЯГ 1309, СТ 1320, ДЦ 1028, с. 1б].

С. 456. Божества двух невидимых звезд Северного Ковша. «Кто увидит их, будет жить долго-долго. Тот же, кто совершенствуется в [их методах], станет *сянем*». Ил. и цит. из соч. «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 無上三天玉堂正宗高奔內景玉書 [ЯГ 221, СТ 221, ДЦ 104-105, цз. 2: 4а].

С. 458. Небесные божества, охраняющие жизнь. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцинь и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 48: 18б—19а].

Глава 14

С. 465. Элемент даосского ритуального упражнения «Явиться на прием в Нефритовый зал, чтобы испросить Изначальное дыхание-ци» (*Чжао юй тан е юань ци* 朝玉堂謁元炁). Даос представляет себе, что в Нефритовом зале на горе Сюаньду восседает небожитель с титулом Лао-цзюнь 老君. Затем даосский подвижник должен помыслить, как является к нему на аудиенцию. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 3].

С. 466. Формула-амулет, заставляющая чудесного тигра явить свой облик (*Шэнь ху сянь син фу* 神虎現形符). Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 38].

С. 467. Схема упражнения по визуализации звезд Северного Ковша на своем теле: четыре звезды, образующие «чашу» Ковша, обобщенно называются Сюань-цзи, или «Самоцвет и жемчужина», а три звезды, образующие «фручку» Ковша, обобщенно обозначаются понятием Юй-хэн, «Нефритовые весы». Вот почему рисунок называется «Схема Самоцвета с жемчужиной и Нефритовых весов». Такое значение понятия Юй-хэн известные нам китайские словари не фиксируют, они лишь указывают, что это сочетание обозначает пятую звезду Северного Ковша. Ил. из соч.: «Великие методы Шанцин и Линбао» (*Шан цин Лин бао да фа* 上清靈寶大法) [ЯГ 1211, СТ 1221, ДЦ 942—962, цз. 4].

С. 468. Дежурный небесный посланник (*тянь ли* 天吏). *Тянь ли* — это титул служивых небожителей. *Сяни* с таким титулом играли важную роль в ритуалах Небесных наставников. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 21].

С. 470. Первая формула-амулет из комплекта «Хо ло фу». Ил. из соч.: «Шан цин цзинь чжэнь юй гуан ба цзин фэй цзинь» 上清金真玉光八景飛經 [ЯГ 1367, СТ 1378, ДЦ 1042].

С. 471. Даос визуализирует Солнце, Луну и семь звезд Северного Ковша. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 4].

С. 472. Схема даосского ритуального упражнения «Шаги Юя по звездам небесных Ковшей» (*Юй не доу* 禹躡斗). Ил. из соч.: «Тай сюань цзинь со лю чжу инь» 太玄金鎖流珠引 [ЯГ 1009, СТ 1015, ДЦ 631—636, цз. 2].

С. 475. Дежурная нефритовая дева-военачальник. В средневековом даосизме закрепились представления, согласно которым на Небесах служат 24 девы-воительницы, строго по календарю сменяющие друг друга на дежурстве. Всего выделялось восемь рангов таких небожительниц, по три каждого ранга. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 21].

С. 479. Дежурный *гун чжао* 功曹 («инспектор заслуг») — небесный чиновник из канцелярии высших небожителей. Очень популярная группа божеств в школе Небесных наставников, Линбао и позднем учении Шанцин. Чиновники *гун чжао* считались главными посредниками между даосами и небесными божествами. Всего в канцелярии небесного правителя насчитывалось 36 чиновников *гун чжао*, по рангам их делили на восемь групп. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 21].

Глава 15

С. 482. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь пяти божеств селезенки. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзинь» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 3: 17а].

С. 483. Формула-амулет Владыки Единственного, или Ди-и. Ил. из соч.: «Да дун юй цзинь» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 2: 21б].

С. 484. Элемент шаншинского созерцательного ритуала в честь трех божеств, контролирующих кровь и жидкостные секреты организма. Ил. из соч.: «Шан шин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЦЦ, цз. 4: 1b].

С. 485. Формула-амулет госпожи Пурпурной безыскусности. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 2: 2b].

С. 488. Формула-амулет госпожи Желтой безыскусности. Ил. из соч.: «Дао дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 2: 3b].

С. 490. Формула-амулет госпожи Белой безыскусности. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 2: 4b].

С. 491. Чудесные грибы «Красная эссенция» (*чи цзин чжи* 赤精芝). Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цао пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 42b].

С. 493. Чудесные грибы «Утренняя эссенция» (*чао цзин чжи* 朝精芝). Ил. из соч.: «Тай-шан лин бао чжи цао пинь» 太上靈寶芝草品 [ЯГ 1395, СТ 1406, ДЦ 1051, с. 26b].

С. 494. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет свое тело в виде горы Куньлунь, под которой находится море. Из моря поднимается Солнце, на котором находится его повелитель — владыка Юй-и 鬱儀. Так даос визуализировал огненную силу животного начала ян, олицетворяя ее в виде божественного повелителя Солнца. Затем он должен был помыслить, что сияющий свет мирового начала ян проникает в его тело, заставляя рассеиваться все мутное и темное в его организме. Ритуал рекомендовалось совершать каждое новолуние — в 1-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 495. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себе, что владыка Солнца Юй-и испускает на него свое золотое сияние, что это сияние наполняет все его тело и освещает его Небесные врата. Ритуал рекомендовалось совершать в 3-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 496. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себе, что Солнца спускается мост, созданный из огненных облаков, и что он восходит по этому мосту в Солнечный дворец. Ритуал рекомендовалось совершать в 9-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 498. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себе, что он на огненном драконе возносится в Солнечный дворец на аудиенцию к Юй-и. Далее он должен помыслить, что ослепительный свет Юй-и испепеляет его Хозяина брениго тела. Ритуал рекомендовалось совершать в 14-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 499. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себе, что он является на аудиенцию в Солнечный дворец и спрашивает у владыки Юй-и наставления в *сяньских* искусствах. Ритуал рекомендовалось совершать в 15-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 500. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос, поднявшись в Солнечный дворец и получив наставления от его владыки, представляет себя сидящим в позе для созерцания, а рядом с собой представляет чудесную птицу (*лин няо* 靈鳥), из клюва которой извергается ослепительный свет. Даосский подвижник должен был помыслить, что этот свет входит в его рот и наполняет его тело чудодейственным сиянием. Ритуал рекомендовалось совершать в 17-й день каждого лунного месяца. Ил. из

соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 501. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос представляет себя в центре Солнца, на месте владыки Юй-и. Он должен был помыслить, как сливается с сияющим Солнцем так, что внутреннее и внешнее смешиваются и образуют «хаотичное единство» (*нэй вай хунь тун* 内外混同). Ритуал рекомендовалось совершать в 20-й день каждого лунного месяца. Ил. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 502. Элемент солярного ритуала созерцательного характера. Даос визуализирует такое слияние с Солнцем, при котором он и Солнце становятся единым целым: «И вот представлю себе, что я и великое Солнце хаотично смешались и образовали Единое. О, не видно меня уж совсем, лишь сияет свет хаотичного [слияния], и только!» Ритуал рекомендовалось совершать в последний день каждого лунного месяца. Ил. и цит. из соч.: «У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бэнь нэй цзин юй шу» 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 [ЯГ 221, ДЦ 104—105, цз. 1].

С. 503. Формула-амулет Сы-мина. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 1: 14б].

С. 504. Драконы как средство передвижения *сяней*. Ил. из соч.: «Тай пин цзин» 太平經, цз. 99 [ЧХДЦ, т. 7, с. 158].

С. 505. Элемент даосского ритуального упражнения созерцательного характера, заключительная стадия. Даос визуально представляет, что к нему прибывает облачный экипаж небесного повелителя с цветочным балдахином и эскортом посланников. На этом экипаже он вознесется в высшие райские чертоги правителя мироздания. Ил. из соч.: «Тай-шан Лао-цзюнь да цунь сы ту чжу цзюэ» 太上老君大存恩圖注訣 [ЯГ 874, СТ 875, ДЦ 580].

С. 507. Формула-амулет для вызова драконов. Ил. из соч.: «У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа» 無上玄元三天玉堂大法 [ЯГ 220, ДЦ 100—104, цз. 22].

С. 508. Элемент шандинского созерцательного ритуала в честь божеств верхнего Киноварного поля. Даос визуализирует облачную дымку зеленого цвета, исходящую из центральной области собственного головного мозга, а затем представляет себе, что из нее выходят девять божеств в зеленых одеждах и царских головных уборах. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 3: 7а].

С. 509. Даос представляет себе, что со звезд Северного Ковша спускается дымка *ци* пурпурного цвета и наполняет все его тело. Затем он видит своим «внутренним взором», что Три Единственных, их три министра и он сам восходит по этой дымке на одну из звезд Северного Ковша — Тай-ци. Ил. из соч.: «Шан цин цзинь цюэ ди-цзюнь у-доу сань-и ту цзюэ» 上清金闕帝君五斗三一圖訣 [ЯГ 764, СТ 765, ДЦ 534, с. 14а—15а].

С. 511. Даос созерцает Среднего Единственного в императорском одеянии красного цвета. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 4: 6б].

С. 512. Визуализация трех Девятириц — божеств-охранителей антропологического космоса. Один из элементов созерцательного упражнения, которое рекомендовалось выполнять перед рецитацией «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*). Даос должен был представить себе, что из его левого глаза выходит Солнце, а из правого — Луна и что они устанавливаются чуть выше ушей на расстоянии девяти вершков от них. Затем, произнеся заклинания, он, используя особую дыхательную технику, должен был помыслить, что *ци* Солнца и Луны соединяются, а в образовавшейся облачной дымке появляются три Девятирицы (*Сань цзю* 三九) — 27 божественных владык, составляющих три группы по девять божеств в каждой. Все божества должны быть в одеяниях пурпурного цвета. Затем даос должен был представить себе, что они входят в его тело и устанавливаются в его внутренних органах. «И тогда солнечный свет заставит сиять все тело. Внутри он проникнет во [дворец] Глиняного шарика, а потом опустится вниз и наполнит сиянием пространство внутри Пяти

хранилищ, кишок и желудка... И тогда свет Солнца и Луны с телом в единое целое соединятся». Ил. и цит. из соч. «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 1: 16b—17b].

С. 514. Элемент шанцинского созерцательного ритуала в честь семи божеств печени. Ил. из соч.: «Шан цин да дун чжэнь цзин» 上清大洞真經 [ДДЧЦ, цз. 3: 12a].

С. 516. Формула-амулет Тао-кана. Ил. из соч.: «Да дун юй цзин» 大洞玉經 («Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры») [ЯГ 7, ДЦ 18, цз. 1: 15b].

С. 519. Элемент искупительного ритуала. Даос обращается к повелителю Севера (*Бэй-ди*) и правителям области Великого мрака (*Тай-инь-фу* 太陰府) с покаянной просьбой «аннулировать» запись о проступках, совершенных им и его умершими предками. На рисунке показан заключительный этап ритуала, во время которого даос визуально представляет спускающихся к нему с Небес божеств. Эти пять небожителей должны объявить, что он и его предки «вычеркнуты» из реестров смерти и внесены в реестры жизни. На переднем плане — специальное даосское помещение для ритуалов, называемое «отдельной комнатой», «покоем тишины», «чистой комнатой», «пустой комнатой» и т. п. Ил. из соч.: «Шан цин тянь гуань сань ту цзин» 上清天關三圖經 [ЯГ 1355, СТ 1366, ДЦ 1040, с. 15a].

На обложке: Нефритовая дева. Фрагмент настенной росписи даосского монастыря Юнлэгуан (КНР, пров. Шаньси). Ил. с сайта: <http://www.baigeyuan.com>.

Сведения об авторе

Филонов Сергей Владимирович — родился и вырос в Беларуси. Окончил Восточный факультет Ленинградского государственного университета и получил квалификацию «востоковед-филолог» (специализация — китайская филология). Кандидат философских наук (2000). Доктор исторических наук (2007). Профессор кафедры китаеведения Амурского государственного университета, директор Центра синологических исследований АМГУ.

Область научных интересов: история и структура Даосского канона, ранние письменные памятники даосизма, даосские монастыри Китая, древнекитайский язык, восточная текстология, синологическое религиоведение. Автор более 70 научных и учебно-методических работ.

作者簡介 費洛諾夫·謝爾蓋·弗拉基米羅維奇, 號費謝先生, 白俄羅斯族。1962年生。1989年畢業於列寧格勒國立大學東方系。漢學家、哲學副博士、歷史學博士。研究範圍為道藏編纂史、早期道教經典、道教宮觀文化。發表學術論文和教學用書七十餘篇。現任俄羅斯聯邦阿穆爾州國立大學國際學系教授。

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

- Аверинцев Сергей Сергеевич (1937—2004) 16
- Ай-ди 東晉哀帝 (362—365) 67
- Алексеев Василий Михайлович (1881—1951) 15, 31, 33, 419
- Андерсен П. (Andersen, Poul, 安保羅) 41, 47, 75, 125, 389
- Ань-ди 東晉安帝 (397—419) 93, 98
- Аристотель (384—322 до н.э.) 248
- Ахметсафин Артур Нарсисович (р. 1957) 305, 338, 339
- Бай-шоу 白首 86
- Бао Цзин 鮑靚 48, 75, 84
- Бо Цзюй-и 白居易 (772—846) 14, 473, 480
- Бодде Д. (Bodde, Derk, 1909—2003) 436
- Бокенкамп С. (Bokenkamp, Stephen, b. 1949) 16, 41, 50, 109, 186, 301
- Будда 10, 98, 105
- Буров Владимир Георгиевич (р. 1931) 6
- Быков Федор Степанович (р. 1929) 32
- Вальф К. (Walf, Knut, b. 1936) 40
- Ван Би 王弼 (226—249) 200, 231, 328
- Ван Ка 王卡 (р. 1956) 36, 602
- Ван Ли 王力 (1900—1986) 16
- Ван Лин-ци 王靈期 89—94, 128
- Ван Мин 王明 (1911—1992) 26, 35, 37, 147, 149, 150, 152, 159, 162, 165, 166, 167, 201, 230, 318, 437, 602, 609
- Ван Мин-хао 王明皓 (女, р. 1978) 149, 163, 165, 166, 167, 278, 279
- Ван Си-чжи 王羲之 (303?—361?) 84, 95, 142, 143, 147, 158, 165, 471, 604
- Ван Сюань-хэ 王懸河 (fl. 683) 97, 442, 471
- Ван Сянь-чжи 王獻之 (344?—386?) 84, 95
- Ван Хуэй-лан 王惠朗 147, 162
- Ван Цзун-юй 王宗昱 (р. 1954) 37, 174
- Ван Цин-сян 王清祥 229
- Васильев Василий Павлович (1818—1900) 31, 97, 442, 469
- Васильев Ким Васильевич (1932—1987) 15
- Васильев Леонид Сергеевич (р. 1930) 32, 33
- Вереллен Ф. (Verellen, Franciscus, р. 1952, 傅飛嵐) 21, 40, 102
- Вигер Л. (Wieger, Léon, 1856—1933) 19, 38
- Волчкова Елизавета Витальевна 102
- Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна 6
- Вэй Хуа-цунь 魏華存 (ок. 251—334) 14, 47, 55, 57, 59, 67, 71, 72, 74, 75, 87, 91, 92, 111, 116, 119, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 148, 158, 162, 163, 164, 168, 177, 182, 273, 275, 291, 295, 314, 317, 322, 323, 324, 326, 342, 350, 352, 379, 380, 448, 494, 509, 510, 537, 541, 551, 553, 603
- Вэй Хунь 魏混 134
- Вэй Цюй-моу 韋渠牟 (ок. 749—801) 486
- Вэй Шу 魏舒 (209—290) 133, 134
- Вэн Ду-цзянь 翁獨健 (Вэн Сянь-хуа 翁賢華, 1906—1986) 19
- Вэнь Кан-гун 文康公 133 см. также Вэй Шу

* В данный указатель вошли имена собственные исследователей китайской культуры, а также имена и прозвища исторических деятелей Китая. Даты при храмовом имени императора указывает на время его правления. Помета fl. указывает на период активной деятельности, она используется в том случае, когда годы жизни исторического лица неизвестны, но в письменных источниках сохранились сведения о некоторых вехах его биографии.

- Вэнь Цзянь 溫健 (女, р. 1973) 156
 Вэнь-гун 溫公 85 *см. также* Ма Лан
 Вэнь-ди 宋文帝 (424—453) 83, 100
 Вяткин Рудольф Всеволодович (1910—1995) 16
 Гао-ди 齊高帝 (479—482) 127 *см. также* Сяо-дао-чэн
 Гао-цзун 唐高宗 (650—683) 123
 Гоу Бо 苟波 (р. 1965) 36
 Гране М. (Granet, Marcel, 1884—1940) 39, 205, 248
 Гу Куан 顧況 (727—815) 14
 Гу Хуань 顧歡 (420—ум. до 493) 73, 78, 90, 94, 95, 96
 Гун Пэн-чэн 龔鵬程 (р. 1956) 37
 Гуревич Изабелла Самойловна 16
 Гэ Вань-ань 葛萬安 84
 Гэ Сюань 葛玄 (164—244) 65, 77, 188, 540
 Гэ Хун 葛洪 (ок. 283—363) 48, 52, 65, 74, 77, 84, 89, 99, 155, 164, 188, 230, 331, 389, 444, 464
 Гэ Чао-фу 葛巢甫 89, 93
 Гэ Чжао-гуан 葛兆光 (р. 1950) 36, 109
 Дай Цин 戴慶 127
 Дань-юань 丹元 105 *см. также* Лу Сю-цзин
 Дао-сян 道翔 81 *см. также* Сюй Хуэй
 Дао-то 道脫 116
 Дао-юй 道育 127
 Дин Пэй-жэнь 丁培仁 36
 Доронин Борис Григорьевич 6
 Ду Дао-цзюй 杜道鞠 88, 89, 95
 Ду Фу 杜甫 (712—770) 14
 Ду Цзин-чань 杜京產 (436—499) 89, 95
 Ду Цзы-гун 杜子恭 88 *см. также* Ду Цзюн
 Ду Цзюн 杜炘 (fl. 361) 88
 Дун Чжун-минь 董仲民 126
 Ермаков Михаил Евгеньевич (1947—2005) 16
 Ёсиока Ёситоё 吉岡義豊 (р. 1916) 37, 48, 134, 157, 230
 Жирардо Н. (Girardot, Norman J.) 41
 Жун-ди 榮弟 127, 128 *см. также* Сюй Жун-ди
 Жэнь Ци-юй 任繼愈 (1916—2009) 19, 20, 35, 599
 Зайдель А. (Seidel, Anna Katherina, 1939—1991) 12, 40, 102
 Зограф Ирина Тиграновна 16
 Ин 映 84 *см. также* Сюй Май
 Иорданский Владимир Борисович (1929—2010) 205
 Исии Масако 石井昌子 (女) 38
 Казакова Людмила Григорьевна 6
 Кальтенмарк М. (Kaltenmark, Maxime, 1910—2002) 39, 40, 41, 50, 150, 152, 153, 156, 159, 217
 Кан Сы-ци 康思奇 (Komjathy, Louis, b. 1971) 40, 229 *см. также* Комджэти Л.
 Каррэ П. (Carré, Patrik) 42
 Кафаров Петр Иванович (1817—1878) 30
 Кий Евгений Александрович (р. 1979) 34, 40
 Кимура Эйити 木村英一 (р. 1906) 37
 Кирклэнд Р. (Kirkland, Russell, b. 1955) 40, 539
 Кобаяси Масаёси 小林正美 (р. 1943) 17, 38, 50, 230
 Кобзев Артем Игоревич (р. 1953) 16, 33, 205, 327
 Комджэти Л. (Komjathy, Louis) 20, 21, 40
 Кон Л. (Kohn, Livia, b. 1956) 40, 151, 229, 230
 Конфуций 孔夫子 (551—479 до н. э.) 69, 70 *см. также* Кун-цзы
 Кравцова Марина Евгеньевна 6, 16, 45, 53, 107, 264, 429, 469, 505, 539
 Кроль П. (Kroll, Paul) 16, 41, 42, 122, 150, 165, 166, 168, 336
 Кроль Юрий Львович (р. 1931) 13, 15, 144
 Кун Дэ-чжан 孔德璋 127 *см. также* Кун Чжи-гуй
 Кун Чжи-гуй 孔稚珪 (447—501) 127
 Кун-цзы 孔子 (551—479 до н. э.) 75, 538
 Кычанов Евгений Иванович (р. 1932) 15
 Лагеруэй Дж. (Lagerwey, John, b. 1946, 勞格文) 16, 39, 97, 442
 Лейкин Станислав Феликсович 26
 Ли Бо 李白 (701—762) 14, 102, 142, 470, 471
 Ли Ган 李剛 (р. 1953) 35
 Ли Го-чжи 李國之 105, 127
 Ли Ли-лян 李麗涼 (女) 442
 Ли Мин-юнь 李明允 92
 Ли Фэн-мао 李豐楙 (р. 1947) 37, 469, 599
 Ли Ши-минь 李世民 (599—649, 唐太宗) 122
 Ли Ян-чжэн 李養正 (р. 1925) 35
 Линь Фу-ши 林富士 (р. 1960) 134, 157
 Лисевич Игорь Самойлович (1932—2000) 6, 16, 32, 33, 69, 385, 469
 Лихачев Дмитрий Сергеевич (1906—1999) 16, 443

- Лоу Хуэй-мин 樓惠明 65, 101, 102, 103
 Лу Гуй-вэнь 陸瓊文 103, 126
 Лу Кай 陸凱 98
 Лу Линь 陸琳 98
 Лу Сю-цзин 陸修靜 (406—477) 54, 65, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 126, 127, 186, 301, 541
 Лу Ю 陸游 (1125—1210) 142
 Лю Бэй 劉備 (162—223, 蜀漢烈帝) 43
 Лю Вэнь 劉文 134
 Лю Да-бинь 劉大彬 (fl. 1328) 67, 97, 132
 Лю Пу 劉璞 72, 75, 134, 135
 Лю Се 劉鋹 (ок. 465—522) 69, 70
 Лю Сянь 劉歆 (53? до н. э.—23 н. э.) 13, 538
 Лю Ся 劉瑕 134, 135
 Лю Сян 劉向 (77?—6 до н. э.) 13, 538
 Лю Цзун-ди 劉宗迪 (р. 1963) 124
 Лю Цзы-е 劉子業 (449—465) 102 см.
также Цянь-фэй-ди
 Лю Цун 劉聰 (?—318) 44
 Лю Шао 劉劭 (ок. 426—453) 100
 Лю Юань 劉淵 (?—310) 44
 Люйцю Фан-юань 閭丘方遠 (ум. ок. 902) 109
 Лян Цю-цзы 梁丘子 173, 176, 177, 178, 179, 183, 188, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 222, 223, 224, 254, 276, 300, 302, 344
 Ма Лан 馬朗 65, 85, 86, 88, 102, 128
 Ма Хань 馬罕 65, 85, 86, 102, 126
 Ма Хун 馬洪 102
 Ма Шу 馬樞 (522—581) 88, 96, 106
 Малиновская Татьяна Александровна 6
 Малайин Владимир Вячеславович (р. 1950) 16, 248, 469
 Мартынов Александр Степанович (р. 1933) 15, 72, 127, 205
 Масперо А. (Maspero, Henri, 1883—1945) 19, 34, 38, 39, 40, 41, 293, 404, 414, 525, 526, 527, 599
 Маэда Сигэки 前田繁樹 (р. 1956) 38, 49, 89, 102
 Меньшиков Лев Николаевич (1926—2005) 6, 13, 15, 16, 17, 29, 33, 34, 55, 97, 98, 105, 134, 470, 472, 599
 Миллер Дж. (Miller, James, b. 1968) 40, 42
 Мин-ди 劉宋明帝 (465—472) 54, 100, 103
 Минь-ди 西晉愍帝 (313 г.) 44
 Миякава Хисаюки 宮川尚志 (р. 1913) 89
 Морозова Н. В. 33
 Му-ван 周穆王 (по традиции: 976—922 или 1001—947 до н. э.) 123, 241
 Мугитани Кунио 麦谷邦夫 (р. 1948) 38, 448
 Му-ди 東晉穆帝 (345—361) 82, 83
 Мэй Чжо 梅鸞 515
 Мэн Цяо 孟郊 (751—814) 14, 470
 Нань-юэ Вэй фу-жэнь 南嶽魏夫人 67 см.
также Вэй Хуа-цунь
 Нань-юэ фу-жэнь 南嶽夫人 136, 379 см.
также Вэй Хуа-цунь
 Нидэм Дж. (Needham, Joseph, 李約瑟 1900—1995) 111, 327
 Никерсон П. (Nickerson, Peter S.) 16, 41, 102
 Никитина Тамара Никифоровна 6, 16, 455
 Новиков Борис Михайлович 6
 Одзаки Масахару 尾崎正治 (р. 1948) 17, 38, 53, 116
 Осипова (Вульф) Прасковья Александровна (1781—1859) 114
 Офути (Обути) Ниндзи 大淵忍爾 (р. 1912) 17, 20, 29, 37, 46, 47, 48, 50, 186, 318
 Палладий, архимандрит 30 см. *также* Кафаров П. И.
 Пан Ин (Пан-сяньшэн, 1928—2009) 6
 Пан Татьяна Александровна 6
 Пань Юань-вэнь 潘淵文/潘泉文 106
 Пас Дж. (Pas, Julian, 1929—2000) 40, 41
 Пеллио П. (Pelliot, Paul, 1878—1945) 38
 Петров Аполлон Александрович (1908—1974) 200
 Петров Виктор Васильевич (1929—1987) 6, 31
 Пи Жи-сю 皮日休 (834?—883?) 283
 Пин-ди 西漢平帝 (1—5 н.э.) 116
 Пин-тоу 平頭 86
 Позднеева Любовь Дмитриевна (1908—1974) 32, 55, 56, 123
 Попов Павел Степанович (1842—1913) 124
 Поркерт М. (Porkert, Manfred, b. 1933) 42
 Прегадно Ф. (Pregadio, Fabrizio) 39
 Рифтин Борис Львович (р. 1932) 123, 124, 353, 436
 Робине И. (Robinet, Isabelle, 1932—2000, 賀碧來) 15, 36, 40, 41, 42, 51, 60, 108, 118, 122, 125, 130, 132, 133, 135, 136, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 156, 159, 163, 166, 194, 197, 206, 208, 211, 213, 217, 230, 234, 236, 248, 290, 293, 295, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 331, 335, 336, 350, 355,

- 356, 362, 377, 382, 392, 400, 401, 404, 412, 427, 435, 469, 518, 525, 526, 527, 542
- Сазо М. (Saso, Michael, b. 1930) 42
- Семенов Иван Иванович 205
- Серебряков Евгений Александрович (р. 1928) 6, 16, 309
- Синицын Евгений Павлович (р. 1933) 26
- Скиппер К. М. (Schipper, Kristofer Marius, b. 1934, 施舟人) 20, 21, 39, 40, 101, 102, 111, 112, 114, 136, 149, 150, 151, 152, 165, 265, 312, 440, 444
- Совершенный Правильного единства (Чжэн и чжэнь-жэнь 正一真人) 92, 137 *см. также* Чжан Дао-лин
- Солонин Кирилл Юрьевич (р. 1969) 6
- Спешнев Николай Алексеевич (р. 1931) 6
- Спирин Владимир Семенович (1929—2002) 15
- Стейн Р. А. (Stein, Rolf Alfred, 1911—1999) 16, 39, 40
- Сторожук Александр Георгиевич 469
- Стрикманн М. (Strickmann, Michel, 1942—1994) 12, 15, 39, 40, 50, 51, 56, 67, 73, 74, 76, 79, 80, 83, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 118, 128, 140, 429
- Стулова Эльвира Степановна (1934—1993) 34, 38
- Су Цзюнь 蘇峻 (?—328) 76
- Су Сян 蘇庠 (1065—1147) 107
- Сунь Тай 孫泰 (?—398) 88
- Сунь Цюань 孫權 (182—252) 43
- Сунь Энь 孫恩 (?—402) 84, 88
- Сунь Ю-юэ 孫遊嶽 (399—489) 65, 105, 108, 127
- Сыма Чэн-чжэнь 司馬承禎 (647—735) 107, 514, 515, 516
- Сыма Юй 司馬昱 (319/320—372) 73, 80 *см. также* Цзянь-вэнь-ди
- Сыма Янь 司馬炎 (236—290) 43
- Сы-юань 思元 77 *см. также* Сюй Ми
- Сы-сюань 思玄 77 *см. также* Сюй Ми
- Сюань-ди 西漢宣帝 (73—49 до н.э.) 317
- Сюй Гуан 許光 76
- Сюй Жун-ди 許榮弟 128
- Сюй Май 許邁 (ок. 300—348) 48, 73, 76, 84, 85, 95, 99, 128
- Сюй Ми 許謚 (303—373?) 48, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 108, 109, 119, 128, 133, 138, 146, 159, 160, 161, 162, 165, 293, 301, 314, 441, 497, 540
- Сюй Му 許穆 65, 67, 77 *см. также* Сюй Ми
- Сюй Сюань 徐鉉 (916—991) 283
- Сюй Фу 許副 76, 84
- Сюй Хуан-минь 許黃民 (361—429) 65, 67, 76, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 127, 128
- Сюй Хуэй 許翹 (341—370?) 65, 66, 67, 68, 73, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 88, 108, 119, 128, 138, 146, 147, 162, 314, 441, 540
- Сюй Шу-пiao 徐叔標 103, 126, 127
- Сюй Юй-чжи 許預之 *см. Сюй Жун-ди*
- Сянь-ань 賢安 133 *см. также* Вэй Хуа-цунь
- Сянь-шэн 先生 73, 84 *см. также* Сюй Май
- Сяо-дао-чэн 蕭道成 (427—482) 90 *см. также* Гао-ди
- Тан И-цзе 湯一介 (р. 1927) 35
- Тао И 陶翊 106, 107
- Тао Кань 陶侃 (259—334) 135
- Тао Лун 陶隆 (?—461) 107
- Тао Хун-цзин 陶弘景 (456—536) 10, 47, 49, 50, 53, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 139, 140, 141, 146, 147, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 177, 178, 200, 256, 257, 285, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 303, 305, 307, 313, 314, 315, 332, 336, 343, 347, 348, 355, 358, 367, 368, 369, 372, 379, 398, 417, 429, 437, 441, 443, 484, 486, 490, 530, 531, 541
- Тертицкий Константин Маркович 6, 16, 172, 205
- Торчинов Евгений Алексеевич (1956—2003) 6, 12, 16, 17, 25, 26, 30, 31, 33, 34, 38, 45, 46, 47, 48, 51, 111, 112, 155, 164, 188, 201, 205, 318, 331, 384, 402, 437, 527, 599
- У Чэн-цзы 務成子 160, 173, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 188, 191, 197, 199, 200, 201, 206, 222, 225, 243, 250, 254, 255, 257, 259, 266, 267, 273, 277, 281, 287, 289, 291, 299, 302, 305, 344, 418, 434, 435, 436, 447, 461
- У-ди, лянский 梁武帝 (502—549) 107
- У-ди, ханьский 漢武帝 (140—87 до н.э.) 123, 124, 127

- У-ди, цзиньский 西晉武帝 (265—290) 43
 Фа-линь 法琳 (572—640) 98
 Фань Мiao 范邁 133
 Флуг Константин Константинович
 (1893—1942) 13, 31, 97, 442
 Фрэзер Дж. (Frazer, James George, 1854—
 1941) 87
 Фукуи Кодзюк 福井康順 (р. 1898) 37,
 116, 118
 Хендришке Б. (Hendrichske-Kandel, Bar-
 bara, b. 1940) 26
 Хоу-фэй-ди 後廢帝 (473—477) 98
 Ху Фу-чэнь 胡孚琛 (р. 1945) 35, 318
 Хуа Цяо 華喬 111, 314
 Хуай-ди (307—313) 西晉懷帝 44
 Хуан Дж. (Huang, Jane) 42
 Хуан Цзин-и 黃敬儀 84
 Хуань-э 換鵝 158 см. также Ван Си-чжи
 Хуа-ян сянь-шэн 華陽先生 (Учитель из
 Хуаяна) 106 см. также Тао Хун-цзин
 Хуэй-ди 西晉惠帝 (290—306) 44
 Хуэй-цзун 宋徽宗 (1101—1125) 105, 106
 Хэ Дао-цзин 何道敬 102, 103, 126, 128
 Цай Май 菜買 127
 Цао Чжи 曹植 (192—232) 264
 Цветков П. 30
 Цедич, Урсула-Ангелика (Cedzich,
 Ursula-Angelika) 444
 Цзи Кан 稽康 (223—262) 355
 Цзы-мин 子明 85 см. также Ма Лан
 Цзы-ской юань-цзюнь 紫虛元君 (Перво-
 зданная владычица Пурпурной пусто-
 ты) 136, 379 см. также Вэй Хуа-цунь
 Цзы-янь 子言 85 см. также Ма Хань
 Цю Ян-цзы 劇陽子 133 см. также Вэй
 Шу
 Цзя Сун 賈嵩 106
 Цзян Шэнь-сю 蔣慎修 179
 Цзянь-вэнь-ди 東晉簡文帝 (371—372) 67,
 72, 73, 75, 79, 80 см. также Сыма Юй
 Цзянь-цзи сянь-шэн 簡寂先生 (Учителя
 простоты и безмолвия) 105 см. также
 Лу Сю-цзин
 Цин Си-тай 卿希泰 (р. 1928) 35
 Цю Чан-чунь 邱長春 (1148—1227) 30
 Цю Чу-цзи 邱處機 30 см. также Чу
 Чань-чунь
 Цюань Дэ-юй 權德輿 (759—818) 472
 Цянь-фэй-ди 前廢帝 (465 г.) 102
 Чанши 長史 67, 73, 77, 314 см. также
 Сюй Ми
 Чань, Алан (Chan, Alan Kam-leung,
 р. 1956) 229
 Чжан Бо-дуань 張伯端 (984—1082) 535
 Чжан Гуан-бао 張廣保 (р. 1964) 36
 Чжан Дао-лин 張道陵 (34—156) 46, 49,
 88, 92, 101, 137, 537
 Чжан Лин 張陵 46 см. также Чжан Дао-
 лин
 Чжан Лин-минь 章靈民 147, 162
 Чжан Лу 張魯 (fl. 191—215) 46
 Чжан Тянь-юй 張天雨 (1283—1350) 97
 Чжан Хэн 張衡 (сын Чжан Лина) 46
 Чжан Хэн 張衡 (77—139; ученый и ли-
 тератор) 385
 Чжан Цзи-юй 張繼禹 (р. 1962) 46
 Чжан Цзюнь-фан 張君房 (fl. 1004—1019)
 97
 Чжан Чун-фу 張崇富 (р. 1968) 36, 204
 Чжан Юй 張雨 97 см. также Чжан Тянь-
 юй
 Чжань Ши-чуан 詹石窗 (р. 1954) 36
 Чжао Дао-и 趙道一 (fl. 1294) 97
 Чжоу Цао-мин 周作明 36
 Чжоу Цзы-лян 周子良 (?—516) 109
 Чжу Сэн-пяо 朱僧操 90
 Чжу Юэ-ли 朱越利 (р. 1944) 17, 29, 36
 Чжун И-шань 鍾義山 101, 102
 Чжун Лай-инь 鍾來因 108
 Чжэн Цань-шань 鄭燦山 230
 Чжэнь Луань 甄鸞 (535—566) 54, 97
 Чжэнь-бо 貞白 109 см. также Тао Хун-
 цзин
 Чу Бо-юй 褚伯玉 (?—479) 90
 Чэн Сю 丞 67 см. также Сюй Хуан-минь
 Чэн-ди 東晉成帝 (325—342) 116
 Чэнь Бао-гуан 陳葆光 (fl. 1154) 97
 Чэнь Го-фу 陳國符 (1914—2000) 13, 17,
 29, 34, 35, 36, 46, 48, 49, 67, 74, 78, 82,
 85, 88, 91, 97, 102, 103, 105, 106, 127,
 132, 133, 187, 188, 295, 442, 599
 Чэнь Лэй 陳雷 128
 Шабельникова Евгения Михайловна 6
 Шу Сяо-чжэнь 女 孝真 102 см. также
 Шу Цзи-чжэнь
 Шу Цзи-чжэнь 女 孝真 102, 103
 Шунь-ди 東漢順帝 (126—144) 46
 Шу-сюань 叔玄 84 см. также Сюй Май
 Шэнь Юэ 沈約 (441—513) 107
 Шэфер Э. (Schafer, Edward Hetzel,
 1913—1991) 133
 Шуцкий Юлиан Константинович
 (1897—1938) 31
 Эпикур (342/341—271/270 до н.э.) 30
 Эркес Э. (Erkes, Eduard) 230
 Юань Яе 67, 81 см. также Сюй Хуэй

- Юань Кэ 袁珂 (1916—2001) 436
Юань-ди, цзиньский 東晉元帝 (317—322) 44
Юань-ди, ханьский 西漢元帝 (48—33 до н.э.) 316
Юань-ю 遠遊 (Далко-странствующий) 84, 128 *см. также* Сюй Май
Юй-фу 玉斧 67, 81, 83 *см. также* Сюй Хуэй
Юркевич Александр Геннадьевич 172
Ямада Тосаки 山田利明 (р. 1947) 38, 49, 50
Ян Ли-хуа 楊立華 37
Ян Си 楊羲 (330—371?) 10, 47, 50, 57, 59, 60, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 90, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 119, 121, 122, 126, 127, 128, 133, 138, 140, 146, 158, 301, 314, 315, 441, 497, 540, 605
Ян Си-хэ 楊羲和 67 *см. также* Ян Си
Ян Фу-чэн 楊福程 (р. 1937) 37
Ян Хин-шун (1904—1989) 32
Янь-гуан 延廣 134 *см. также* Вэй Хунь
Яо Мин-да 姚名達 (1905—1942) 164
Яхонтов Константин Сергеевич 6
Яхонтов Сергей Евгеньевич (р. 1926) 6, 16

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ *

- Ба дао цзы ду янь гуан 八道紫度炎光 (Пылающий луч Пурпурного перехода на [Иной] берег по Восьми путям) 92 *см. также* Цзы ду янь гуан
- Ба су инь шу 八素隱書 (Потаенные записи Восьми безыскусных) 92
- Ба су чжэнь цзин 八素真經 (Совершенная книга-основа Восьми безыскусных) 189, 441, 446, 530
- Баопу-цзы 抱朴子 (Мудрец, объемлющий первозданную простоту) 39, 48, 75, 77, 101, 155, 164, 318, 320, 331, 389, 437, 444, 457, 464
- Ба-ши-и нань цзин 八十一難經 (Книга, [разъясняющая] 81 трудный вопрос) 174 *см. также* Нань цзин
- Бу суй цы 步虛詞 (Стихи о том, как шагать в пустоте) 486
- Бу ци юань син ту 步七元星圖 (Схема хождения по звездам Семи начал) 128
- Бэнь цзи цзин 本際經 (Книга об изначальном Пределе) 420, 422, 466
- Бянь чжэн лунь 辯正論 (Рассуждение о правильном в спорах) 98
- Ван-цзюнь хун дань 王君虹丹 (Радужная пилюля почтенного Вана) 91
- Во чжун цзюэ 握中訣 (Потаенные наставления для практического овладения) 130
- Вэй фу-жэнь чжуань 魏夫人傳 (Жизнеописание госпожи Вэй [Хуа-цунь]) 91
- Вэнь ши сянь-шэнь У-шань чжэнь-жэнь гуань лин нэй чжуань 文始先生無上真人關令內傳 (Внутреннее жизнеописание Стража заставы — Совершенного человека [из] Бесконечно-высокого, Учителя [по прозвищу] Тот-от-кого-пошла-Книга) 443
- Гао сянь юй сюань 高仙羽玄 (Высокие сны на крылах возносятся к Сокровенному) 92
- Гу шэнь мяо ци цзюэ 谷神妙氣決 (Наставления о сокровенном дыхании-ци и духе *шэнь* из долин) 349
- Гуан хун мин цзи 廣弘明集 (Дополнение к собранию сочинений о расширении [Пути] и уяснении [Учения]) 31
- Гуань-цзы 管子 24, 327, 439
- Гуй шань 龜山 550 *см. также* У-юэ чжэнь син ту
- Гэн-шэнь бу 庚申部 (Раздел «Ритуалы дня гэн-шэнь») 444
- Да дун цзин 大洞經 (Книги-основы [из] Большой пещеры; а) ранние шанциньские сочинения, соотносимые с субтрадицией Ван Бао; б) краткое название важнейшего сочинения этой субтрадиции) 51, 136, 137, 141, 171, 307, 317, 322, 324, 350, 542 *см. также* Да дун чжэнь цзин
- Да дун цзинь хуа юй цзин 大洞金華玉經 (Нефритовая книга-основа Золотого цветка [из] Большой пещеры) 607, 608
- Да дун чжэнь цзин 大洞真經 (Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры) 42, 63, 92, 135, 141, 159, 288, 291, 292, 307, 322, 323, 326, 327, 331, 343, 347, 349, 367, 369, 374, 410, 427, 441, 459, 495, 496, 519, 521, 530, 600, 605, 606, 616, 624
- Да дун чжэнь цзин му 大洞真經目 (Перечень совершенных книг-основ [из] Большой пещеры) 138 *см. также* Шан цин да дун чжэнь цзин му
- Да дун шоу и нэй цзин фа 大洞守一內經法 (Внутренний наиважнейший метод „хранения Единственных“, [по традиции] Большой пещеры) 332
- Да дун юй цзин 大洞玉經 (Нефритовая книга-основа [из] Большой пещеры) 543, 615, 622, 623, 624, 625
- Дай люй доу 戴履斗 (Я одеваюсь в Северный Ковш и устанавливаюсь на

* В данный указатель включены названия китайских книжных собраний, отдельных сочинений и разделов из них, имеющих самостоятельные заголовки.

- нем) 612
- Дань цзин юй вэнь 丹景玉文 (Нефритовые письма киноарной лучезарности) 123
- Дао дэ цзин 道德經 11, 12, 25, 28, 30, 32, 134, 219, 224, 229, 230, 231, 232, 277, 327, 328, 330, 353, 438, 534, 535, 537, 538, 539
- Дао дэ чжэнь цзин чжу 道德真經註 (Комментарий к "Дао дэ цзину"; название двух разных письменных памятников: а) комментария Ван Би на "Дао дэ цзин" [ЯГ 690, ДЦ 373]; б) комментария на "Дао дэ цзин", приписываемого Хэшан-гуну [ЯГ 682, ДЦ 363]) 229, 328
- Дао лэй ши сянь 道類事相 (Об обусловленных и явленных формах даосского учения, по категориям) 318, 531
- Дао мэнь кэ люэ 道門科略 (Краткое обозрение кодекса последователей даосизма) 104
- Дао мэнь цзин фа сянь-чэн цы-стой 道門經法相承次序 (Порядок преемствования книг-основ и методов даосского учения) 347, 425, 426, 466, 483, 531
- Дао сюэ чжуань 道學傳 (Жизнеописание [последователей] даосского учения) 88, 96, 106
- Дао цзан ти яо 道藏提要 (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) 20, 21
- Дао цзан цзи яо 道藏輯要 (Собрание важнейших сочинений из «Дао цзана») 20 см. также Чун кань Дао цзан цзи яо
- Дао цзан цзин хуа лу 道藏精華錄 (Записи лучшего из «Дао цзана») 21
- Дао цзан цзунь цзин ли-дай ган му 道藏尊經曆代綱目 (Основной перечень высочайших книг-основ Даосского канона, [передаваемых] по династиям) 31
- Дао цзан 道藏 (Даосский канон) 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 31, 33, 36, 38, 52, 67, 75, 91, 97, 101, 102, 128, 130, 176, 177, 178, 186, 188, 229, 284, 301, 313, 321, 528, 540, 542, 543
- Дао цзяо и шу 道教義樞 (Рукоять смысла даосского учения) 22, 37, 72, 102, 116, 117, 118, 125, 265, 301, 400, 420, 421, 422, 425, 426, 429, 466, 531, 537
- Дин гуань цзин 定觀經 (Книга-основа о сосредоточении и созерцании) 422
- Ду жэнь цзин 度人經 (Книга, переводящая на [Иной] берег) 227, 301, 503, 531
- Дулоу фу 獨體賦 (Ода черепу) 385
- Дун сюань лин бао цзы жань цзю тянь шэн шэнь юй чжан цзин цзе 洞玄靈寶自然九天生神玉章經解 188 см. также Шэн шэнь цзин
- Дун сюань цзин 洞玄經 (Книга-основа о Сокровенном из Пещеры) 188
- Дун фан нэй цзин чжу 洞房內經註 (Книга-основа о том, что внутри Дун-фана [находится], с комментариями) 355 см. также Дун фан цзин
- Дун фан цзин 洞房經 (Книга-основа [о дворце] Дун-фан) 14, 355, 356–360
- Дун чжэнь Тай-вэй цзинь ху чжэнь фу 洞真太微金虎真符 (Совершенные формулы-амулеты Золотого тигра, от [владыки-повелителя небес] Тай-вэй, [по традиции] Дун-чжэнь) 552, 611
- Дун чжэнь Тай-шан сань юань лю чжу цзин 洞真太上三元流珠經 (Книга-основа о Расплавленной жемчужине и Трех началах, от Высочайшего, [по традиции] Дун-чжэнь) 617
- Дун чжэнь Тай-шан Су лин дун юань да ю мяо цзин 洞真太上素靈洞元大有妙經 313 см. также Су лин цзин
- Дун чжэнь Тай-шан цзы ду янь гуан шэнь сюань бян цзин 洞真太上紫度炎光神玄變經 (Книга-основа чудесных и сокровенных метаморфоз о Пурпурном переходе на [Иной] берег по пылающему лучу, [по традиции] Дун-чжэнь, от Высочайшего) 610
- Дун чжэнь Тай-шан шэнь ху юй цзин 洞真太上神虎玉經 (Нефритовая книга-основа с [формулой-амулетом] чудесного тигра, от Высочайшего, [по традиции] Дун-чжэнь) 552, 600
- Дун чжэнь шан цин шэнь чжоу ци чжуань ци бян у тянь цзин 洞真上清神州七轉七變舞天經 (Книга-основа о том, как летать по небосводу, о семи превращениях и о семи круговращениях [звезд] Чудесной области, [по традиции] Дун-чжэнь, или Высшей чистоты) 117 см. также Ци чжуань ци бян цзин
- Дун шэнь цзин 洞神經 (Книга-основа о божествах из Пещеры) 279, 280, 460

- Дун шэнь цзюэ 洞神訣 (Наставление к [Книге-основе] о божествах из Пещеры) 421
- Дэн чжэнь инь цзюэ 登真隱訣 (Потаенные наставления для вступающих [на стезю] Совершенных) 101, 109, 125, 139, 163, 164, 168, 177, 178, 226, 257, 285, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 305, 307, 313, 315, 332, 336, 347, 348, 367, 368, 399, 417, 443, 531
- Жи юэ лянъ син 日月煉形 (Солнце и Луна очищают тело) 342
- Жэнь цзя фу 人甲符 (формула-амулет "Человек в латах") 604
- Жэнь-няо-шань чжэнь син ту 人鳥山真形圖 (Схема истинного вида горы Жэнь-няо) 599
- И ли 儀禮 (Правила благопристойности) 127
- И ся лунь 夷夏論 (Рассуждение о китайцах и варварах) 73, 95
- И цзин 易經 (Книга Перемен) 101, 127, 174, 192, 244, 259, 466, 516
- Ин-эр чу хо ту 嬰兒出火圖 («Дитя» выходит из огня) 206, 607
- Ин-эр чу шуй ту 嬰兒出水圖 («Дитя» выходит из воды) 204, 607
- Кун-цзы цзя юй 孔子家語 (Суждения Конфуция и [его] учеников) 437
- Лао-цзы Сян Эр чжу 老子想爾注 (Комментарий Сян Эра на [книгу] Лао-цзы) 438
- Лао-цзы хуа ху цзин 老子化胡經 (Книга-основа о том, как Лао-цзы просвещал варваров) 443
- Лао-цзы чжун цзин 老子中經 (Срединная Книга от Лао-цзы) 416
- Лао-цзюнь цзе цзин 老君戒經 (Книга-основа заповедей-предписаний от Лао-цзюня) 423
- Лао-цзюнь шо у-цзе 老君說五戒 (Пять заповедей-предписаний, которые разъяснял Лао-цзюнь) 214
- Ле-сянь чжуань 列仙傳 (Жизнеописание сяней-небожителей) 217, 219
- Ле-цзы 列子 123
- Ли сао 離騷 (Скорбь изгнанника) 264
- Ли цзи 禮記 (Записи о ритуале) 127, 272, 414, 437
- Лин бао у-лян ду жэнь шан пинь мяо цзин фу ту 靈寶無量度人上品妙經符圖 610
- Лин бао у-фу 靈寶五符 (Пять формул-амулетов Духовной драгоценности) 75 см. также Тай-шан лин бао у-фу сюй
- Лин бао цзин му сюй 靈寶經目序 (Предисловие к перечню книг-основ Духовной драгоценности) 104
- Лин бао цзин 靈寶經 Линбаоское книжное собрание / канон [школы] Линбао / книги-основы [традиции] Духовной драгоценности 29, 50
- Лин фэй лю цзя 靈飛六甲 ([Реестр] Шести цзя из [управы] Лин-фэй) 124
- Лин шу цзы вэнь 靈書紫文 (Пурпурные письма Небом одухотворенных книг) 41, 92
- Лин шу 靈樞 222, 223, 225, 232, 240, 242, 261
- Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь 歷史真仙體道通鑑 (Всеобщее зеркало Совершенных [людей] и сяней-бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь) 97
- Ло сань Пэн цин ци по фу 落三彭清七魄符 (Формула-амулет для изгнания Трех [ши по фамилии] Пэн и для очищения семи иньских душ) 619
- Лю цзинь хо лин 流金火鈴 (Огненный колокольчик из расплавленного золота) 56, 250, 252, 282, 283, 340, 610, 615
- Лю чжу цзин 流珠經 (Книга-основа о Расплавленной жемчужине) 617
- Мао шань чжи 茅山志 (Сведения о горах Маошань) 51, 67, 77, 97, 106, 108, 132
- Мин тан юань чжэнь цзин цзюэ 明堂元真經訣 (Наставление по [методам] книги-основы об Изначальных Совершенных из Пресветлого зала) 440
- Мэн сянь-пэн фа 孟先学法 (метод Учителя Мэна) 146
- Нань цзин 難經 (Книга, [разъясняющая] трудные вопросы) 174 см. также Ба-ши-и нань цзин
- Нань ши 南史 (История южных династий) 96, 107
- Не син ши юань лю цзи 攝行七元六紀 (Как ходить на цыпочках и тихо ступать по Семи началам и Шести эпохам) 123
- Нэй инь юй цзы 內音玉字 (Нефритовые письма и внутренние звуки) 442, 443
- Нэй цзин цзин 內景經 (Книга о внутренних Лучезарностях) 200
- Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши 三洞奉道科戒營始 (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер) 117, 119, 139, 140, 141, 324, 417, 531, 542, 543

- Сань дун фэн дао 三洞奉道 119 см.
также Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши
 Сань дун хунь юань нэй чжэнь бянъ шэн
 гуань хао бао мин 三洞混元內真變生
 官號寶名 (Драгоценные имена и офи-
 циальные ранги внутренних Совер-
 шенных, что в метаморфозах жизнь
 получают, когда [божества] Трех пе-
 щер в хаотично-неясном преобража-
 ются) 319
- Сань дун цзин шу му-лу 三洞經書目錄
 (Каталог книг-основ и [других] сочи-
 нений из Трех пещер) 100
- Сань дун цюнь сянь лу 三洞群仙錄
 (Опись всех сяней из Трех пещер) 97
- Сань дун чжу нан 三洞珠囊 ([Книги] в
 жемчужных обертках из Трех пещер)
 55, 72, 97, 103, 129, 318, 345, 347, 400,
 417, 419, 442, 443, 531
- Сань-и чжи фа 三一之法 (Как [хранить]
 Трех Единственных) 125
- Сань тянь чжэн фа цзин 三天正法經
 (Книга-основа о правильном законе
 Трех небес) 443
- Сань у ли цзи 三五歷記 (Исторические
 записи о Трех [правителях] и Пяти
 [императорах]) 436
- Сань хуа яо чжэнь шан фу 三華曜真上符
 (Высшая формула-амулет Сияющих
 Совершенных [из дворца] Трех цвет-
 ков) 500
- Сань хуан вэнь 三皇文 (Письмена Трех
 августейших / канон [школы] Трех ав-
 густейших) 29, 47, 48, 84
- Сань хуан нэй вэнь 三皇內文 (Внутрен-
 ние письма Трех августейших) 48
- Сань хуан нэй вэнь и би 三皇內文遺秘
 (Утерянные тайны из "Внутренних
 писем" Трех августейших) 599, 602,
 613
- Сань цзин чань сюань 三景籙旋 (Три
 Лучезарности проходят по [орбите]
 Самоцвета) 124
- Сань ши чжун цзин 三尸中經 (Средин-
 ная книга-основа о Трех ши) 453
- Сань юань лю чжу цзин 三元流珠經
 (Книга-основа о Расплавленной жем-
 чужине и Трех началах) 399—400
- Сань юань пинь цзе цзин 三元品誠經
 (Книга-основа заповедей-предписаний,
 по разделам Трех изначальных) 186
- Сань юань чжэнь-и 三元真一 (О Совер-
 шенных Единственных [из] Трех на-
 чал) 315, 335, 363
- Сань юань чжэнь-и цзин 三元真一經
 (Книга-основа о Совершенных Един-
 ственных [из] Трех начал) 41, 363, 376,
 389, 416, 443
- Си шэн цзин 西昇經 (О том, как [Лао-
 цзы] восходил на Запад) 328
- Си шэн цзин цзи чжу 西昇經集註 (Соб-
 рание комментариев к книге о том, как
 [Лао-цзы] восходил на Запад) 328
- Синь Тан шу 新唐書 (Новая история
 Тан) 91, 417
- Со э чжу лин фу 鎖額朱陵符 (Формула-
 амулет от владыки Чжу-лина, защи-
 щающая новорожденного, в форме
 замка) 618
- Соу шэнь цзи 搜神記 (Записки о поисках
 духов) 134
- Су вэнь 素問 220, 225, 232, 239, 242, 262,
 279
- Су лин цзин 素靈經 (Книга-основа [из
 небесного дворца] Чистейшего духа)
 14, 22, 120, 129, 141, 189, 264, 284, 304,
 306, 309, 311, 312, 313—396, 397, 398,
 399, 400, 401, 402, 404, 406, 407, 408,
 410, 412, 457, 500, 513, 521, 530, 532,
 540, 541, 543, 546
- Суй шу 隋書 (История Суй) 91
- Сун "Хуан тин нэй цзин" фа 誦黃庭內景
 經法 255
- Сун "Хуан тин цзин" фа 誦黃庭經法
 (Метод рецитации „Книги Желтого
 дворика“) 163, 294
- Сун "Хуан тин цзин" цзюэ 誦黃庭經訣
 (Наставление по рецитации "Книги
 Желтого дворика") 177, 294
- Сун хэ бинь кэ гуй Юэ 送賀賓客歸越 471
- Сун ши 宋史 (История Сун) 91
- Сун шу 宋書 (История [южного царства]
 Сун) 88
- Сы бу цун кань 四部叢刊 22, 176
- Сы гун цы и цзин 四宮雌一經 (Книга о
 Женских Единственных из Четырех
 дворцов) 306
- Сы гун цы и юй цзюэ 四宮雌一玉訣
 (Нефритовые наставления [к "Книге о]
 Женских Единственных из Четырех
 дворцов") 306
- Сы гун цы чжэнь-и нэй шэнь бао мин юй
 цзюэ 四宮雌真一內神寶名玉訣 (Неф-
 ритовые наставления и драгоценные
 имена внутренних божеств — совер-
 шенных Женских Единственных из
 Четырех дворцов [головного мозга])
 319, 332, 408

Сы сю цзю гун фа 思修九宮法 (О том, как [сердце] думаньем утруждая, совершенствоваться в методе Девяти дворцов) 306, 348 *см. также* Цзю гун фа
 Сы цзи мин кэ 四極明科 (Пресветлый кодекс Четырех пределов) 63, 156, 270, 399, 464, 542

Сы ци шэ шэн ту суй 四氣攝生圖序 609, 610, 611

Сы шэнь цзюэ 思神訣 (Наставления о том, как помыслить [сердцем] духов-божеств) 184, 185, 186, 195, 214

Сы эр гэн шэн 死而更生 (Вновь к жизни вернуться, смерть пережив) 342

Сю чжэнь ши шу 修真十書 (Десять книг по возвращению Совершенного) 177, 178, 179, 180, 192, 556, 608, 609

Сюань пинь лу хэ 品錄 (Опись [познавших] сокровенное, по категориям) 97

Сюань-чжоу шан цин Су-цзюнь чжуань цзюэ 玄州上卿蘇君傳訣 ([Тайные] наставления [из] жизнеописания высшего канцлера округа Сюаньчжоу почтенного Су) 125

Сюй-ши пу 許氏譜 (Семейные хроники рода Сюй) 78

Сюнь-цзы 荀子 439

Ся ши фу 下尸符 (Формула-амулет для [устранения губительного влияния] Нижнего ши) 433, 620

Сянь-жэнь дан ши фу 仙人籙尸符 (Формула-амулет, с помощью которого сянй изгоняют Хозяев брэнного тела) 620

Сяо дао лунь 笑道論 (Рассуждение, высмеивающее даосов) 97

Тай дань инь шу 太丹隱書 (Потаенная книга Великой киновари) 141, 228, 287, 309, 323, 325, 327, 342, 349, 353, 368, 503, 517, 518, 521, 522, 530

Тай пин цзин 太平經 (Книга Великого благоденствия) 26, 101, 174, 219, 331, 604, 609, 613, 616, 624

Тай сюань цзинь со лю чжу инь 太玄金鎖流珠引 (Извлечения [из книг] о золотых оковах [для иньских и янских душ] и о [том, как взойти на девять звезд]) Расплавленной жемчужины, [по традиции] Тай-сюань) 614, 622

Тай чжэнь инь чао цю сянь шан фа 太真隱朝求仙上法 (Высший метод поисков сяньского с помощью потоенной встречи у великих Совершенных) 319

Тай чжэнь кэ 太真科 (Кодекс великих Совершенных) 443

Тай-вэй ди-цзюнь бу тянь ган фэй ди цзи цзинь цзянь юй цзы шан цзин 太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 (Высшая книга-основа с нефритовыми письменами на золотых планках, разъясняющая, как ходить по Небесной канве и летать по Земным эпохам, от владыки-повелителя [дворца] Тай-вэй) 123, 128, 544

Тай-ди-цзюнь цзи да ю мяо цзань 太帝君偈大有妙讚 (Гатхи Великого владыки-повелителя и славословия в честь всеобъемлющей и чудесной [Книги]) 319

Тай-и хань хуа 太乙含華 (Великий Единственный оплодотворяет цветок) 167, 605

Тай-пин гуан цзи 太平廣記 (Обширные записи [годов] Тай-пин) 133, 136, 494

Тай-пин юй лань 太平御覽 (Императорское обозрение [годов] Тай-пин) 48, 72, 97, 133, 315, 345, 347

Тайсэ синсю Дайдзюкэ 大正新脩大藏經 (Трипитака, заново составленная в годы Тайсэ) 23

Тай-цзи ди-цзюнь тянь шэн у-цзан шан цзин 太極帝君填生五藏上經 (Высшая книга-основа владыки-повелителя Великого предела о том, как закрывать, закупоривать жизнь в Пяти органах) 292

Тай-шан ба су чжэнь цзин цзин яо сань цзин мяо цзюэ 太上八素真經精耀三景妙訣 621

Тай-шан бао вэнь 太上寶文 (Драгоценные письма Высочайшего) 92

Тай-шан Бэй-ци фу мо шэнь чжоу ша гуи лу 太上北極伏魔神咒殺鬼錄 601, 619

Тай-шан да дун шоу и нэй цзин фа 太上大洞守一內經法 (Методы внутренней книги-основы, научающей тому, как хранить Единственных, [по традиции] Великой пещеры, от Высочайшего) 319

Тай-шан дао-цзюнь шоу сань юань чжэнь-и цзин 太上道君守三元真一經 (Книга-основа о том, как хранить Совершенных Единственных [из] Трех начал, [по традиции] Высочайшего Праведного владыки) 319 *см. также* Сань юань чжэнь-и цзин

Тай-шан дао-цзюнь шоу юань дань шан цзин 太上道君守元丹上經 (Высшая

- книга-основа, научающая тому, как хранить Изначальную киноварь, [по традиции] Высочайшего Праведного владыки) 319 см. также Шоу юань дань шан цзин
- Тай-шан дун сюань лин бао у-лян ду жэнь шан пинь цзин фа 太上洞玄靈寶無量度人上品經法 605
- Тай-шан дун шэнь сань хуан и 太上洞神三皇儀 (Ритуал обращения к Трем августейшим, [по традиции] Дун-шэнь, от Высочайшего) 48
- Тай-шан Лао-цзюнь да цунь сы ту чжу цзюэ 太上老君大存思圖注訣 (Наставления, комментарии и рисунки, [разъясняющие] великий [метод, с помощью которого] обитывают мыслью [духов-божеств], от Высочайшего Лао-цзюня) 600, 602, 614, 624
- Тай-шан Лао-цзюнь нэй гуань цзин 太上老君內觀經 (Книга-основа о внутреннем зрении, [по традиции] Высочайшего Старого владыки) 214
- Тай-шан Лао-цзюнь шю чан цин цзин цзин чжу 太上老君說常清靜經註 (Книга-основа Высочайшего Старого владыки, разъясняющая, как постоянно сохранять чистоту и покой, с комментариями) 328
- Тай-шан лин бао у-фу суй 太上靈寶五符序 (Предисловие к Пяти формулам-амuletам Духовной драгоценности, от Высочайшего) 75
- Тай-шан лин бао чжи цзо пинь 太上靈寶芝草品 (Опись с рисунками [чудодейственных] грибов и растений, [по традиции] Линбао, от Высочайшего) 602, 603, 608, 614, 623
- Тай-шан сань цзю су юй нэй чжу цзюэ 太上三九素語內祝訣 (Наставления, молитвы-призывания в честь внутренних [божеств] и словословия для Троицы и Пятерицы, из Высочайшего [небесного дворца]) 319
- Тай-шан фэй син цзю чэнь юй цзин 太上飛行九晨玉經 (Нефритовая книга-основа о том, как летать и ходить по Девяти рассветам, от Высочайшего) 123
- Тай-шан хуан тин вай цзин цзин 太上黃庭外景經 (Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего) 178
- Тай-шан хуан тин вай цзин юй цзин 太上黃庭外景玉經 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего) 179
- Тай-шан хуан тин нэй цзин юй цзин 太上黃庭內景玉經 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего) 179
- Тай-шан хуан тин чжун цзин цзин 太上黃庭中景經 (Книга Желтого дворика и средних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего) 148
- Тай-шан цзю чжэнь мин кэ 太上九真明科 (Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных, [по традиции] Высочайшего) 319 см. также Цзю чжэнь мин кэ
- Тай-шан чжу го цзю минь цзун чжэнь би яо 太上助國救民總真祕要 600, 601
- Тай-шан чу сань ши цзю чун бао шэн цзин 太上除三尸九蟲保生經 (Книга-основа о том, как Высочайший охранял жизнь, изгоняя Трех ши и Девять червей) 604, 618, 620, 621
- Тай-шан Юань-ши тянь-цзунь шю Бэй-ди фу мо шэнь чжоу мяо цзин 太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經 618
- Тан ху фа шамэнь Фа-линь бе чжуань 唐護法沙門法琳別傳 (Отдельно описание шаманы Фа-линя, хранившего закон [Будды] при Тан) 98 см. также Фа-линь бе чжуань
- Тао-гун чуань шоу и 陶公傳授儀 (Ритуал передачи [методов написания формул-амuletов] от господина Тао [Хун-цина]) 602
- Трипитака 23 см. также Тайсё синсю Дайдзюкё
- Ту цзин янь и бэнь цзо 圖經衍義本草 (Книга трав и корней, включающая список с рисунками и редакцию с дополнениями и комментариями) 603
- Туй сун хуан тин нэй цзин цзин фа 推誦黃庭內景經法 (Методы практического использования и рецитации "Книги Желтого дворика и внутренних Лучезарностей") 178, 294
- Тянь зынь сюнь 天文訓 (Небесный узор) 123
- Тянь зынь 天問 (Вопросы к Небу) 264

- Тянь гуань сань ту цзин 天關三圖經
(Книга-основа о Трех схемах Небесных застав) 59, 194, 460, 548
- Тянь-хуан бао мин фу 天皇保命符 (Формула-амулет от Августейшего Небес, охраняющая Судьбу) 620
- У чжэнь пянь 悟真篇 (Главы о прозрении истины) 535
- У-доу нэй-и 五斗內-и (О том, как блюсти) внутренних Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша) 315 см. также У-доу сань-и
- У-доу сань юань чжэнь-и фа 五斗三元真一法 (Метод Совершенных Единственных Трех начал с Пяти [звезд Северного] Ковша) 332 см. также У-доу сань-и
- У-доу сань-и 五斗三一 (Три Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша) 332, 334, 335, 363
- У-лао чи шу 五老赤書 (Книга красных писем от Пяти Старейших) 301 см. также У-лао чи шу юй пянь
- У-лао чи шу юй пянь 五老赤書玉篇 (Книга красных писем от Пяти Старейших на дщичах из нефрита) 301, 427, 484
- У-лян ду жэнь шан пинь мяо цзин пан тун гу 无量度人上品妙經旁通圖 609
- У-пянь чжэнь взнь 五篇真文 (Совершенные письма на пяти дощечках) 301
- У-шан би яо 無上祕要 (Тайное и важнейшее из Беспредельно Высокого) 39, 53, 67, 109, 117, 118, 128, 136, 140, 186, 187, 255, 292, 293, 301, 306, 318, 321, 345, 347, 368, 399, 400, 441, 442, 445, 485, 486, 488, 490, 491, 499, 501, 504, 531
- У-шан сань тянь юй тан чжэн цзун гао бонь нэй цзин юй шу 无上三天玉堂正宗高奔内景玉書 (Нефритовая книга правильной традиции из Нефритовой залы беспредельно высоких Трех небес, научающая тому, как в небо возноситься вместе с внутренними Лучезарностями) 600, 601, 609, 610, 611, 615, 617, 621, 623, 624
- У-шан сюань юань сань тянь юй тан да фа 無上玄元三天玉堂大法 (Великие методы из Нефритовой залы беспредельно высоких Трех небес, сокровенных и изначальных) 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 612, 613, 614, 618, 619, 620, 621, 622, 624
- У-юз гу бэнь чжэнь син ту 五嶽古本真形圖 (Древние варианты схем истинного вида Пяти пиков) 599, 602
- У-юз чжэнь син ту 五嶽真形圖 (Схема истинного вида Пяти пиков) 48, 74, 550 см. также У-юз чжэнь син ту ской лунь
- У-юз чжэнь син ту ской лунь 五嶽真形圖序論 (Введение к „Схеме истинного вида Пяти пиков“) 123
- Фа юань чжу линь 法苑珠林 (Жемчужный лес сада закона) 98
- Фа-линь бе чжуань 法琳別傳 (Отдельное жизнеописание Фа-линя) 54 см. также Тан ху фа шамэнь Фа-линь бе чжуань)
- Фэй бу тянь ган не син цю юань 飛步天綱攝行七元 (Как летать и бегать по Небесной канве, как ходить на цыпочках и тихо ступать по Семи началам) 129
- Фэй бу тянь ган 飛步天綱 (Как летать и бегать по Небесной канве) 123
- Фэй бу цзин 飛步經 (Книга-основа летящего шага) 128
- Фэй син цзю шэнь юй цзин 飛行九神玉經 (Нефритовая книга-основа о полете-странствии к Девяти божествам) 493
- Хо ло фу 豁落符 (Формулы-амулеты, открывающие дорогу [в Небеса] и заставляющие спуститься [божеств]) 94, 102, 127, 470, 602, 612, 622
- Хо ло цю юань фу 豁落七元符 (Формулы-амулеты, открывающие дорогу [в Небеса] и заставляющие спуститься [божеств] Семи начал) 102, 471 см. также Хо ло фу
- Хоу Хань шу 後漢書 (Истории Поздней Хань) 46
- Хоу шэн дао-цзюнь ле-цзи 後聖道君列紀 (Записи деяний Владыки грядущего, совершенномудрого и праведного) 87
- Хоу шэн ле-цзи 後聖列紀 (Записи деяний Совершенномудрого грядущего) 443 см. также Хоу шэн дао-цзюнь ле-цзи
- Ху инь шэнь фу 呼陰神符 (Формула-амулет для вызова инь-шэней) 129, 603
- Ху фу 虎符 («Тигриная» формула-амулет) 72, 75, 218, 600
- Хуа шэн гань фу 化生肝符 (Формула-амулет, возвращающая жизнь печени) 172, 606

- Хуа шэн дань фу 化生膽符 (Формула-амулет, возвращающая жизнь жёлчному пузырю) 171, 605
- Хуа шэн ли фу 化生脾符 (Формула-амулет, возвращающая жизнь селезенке) 270, 611
- Хуа шэн фэй фу 化生肺符 (Формула-амулет, возвращающая жизнь лёгким) 154, 604
- Хуа шэн шэнь фу 化生腎符 (Формула-амулет, возвращающая жизнь почкам) 150, 604
- Хуайнань-цзы 淮南子 (Философы из Хуайнани) 123, 174, 219, 223, 234, 238, 267, 437, 537
- Хуан тин вай цзин юй цзин 黃庭外景玉經 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей) 179, 181
- Хуан тин вай цзин юй цзин чжу 黃庭外景玉經註 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, с комментариями) 179
- Хуан тин дунь цзя юань шэнь цзин 黃庭遁甲緣身經 (Книга-основа, обучающая тому, как становиться невидимым и защищать себя [от болезней], [по традиции] Желтого дворика) 296
- Хуан тин нэй вай юй цзин цзин цзе 黃庭內外玉景經解 (Книга Желтого дворика, внутренних и внешних нефритовых Лучезарностей, с разъяснениями) 179
- Хуан тин нэй цзин у-цзан лю-фу бу се ту 黃庭內景五臟六腑補瀉圖 (О том, как использовать методы «наполнения» и «осушения» при лечении Желтого дворика, внутренних Лучезарностей, Пяти хранилищ и Шести амбаров, с рисунками) 609, 610
- Хуан тин нэй цзин цзин 黃庭內景經 (Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей) 92, 162
- Хуан тин нэй цзин юй цзин чжу бин ской 黃庭內景玉經註并序 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, с комментариями и предисловием) 178
- Хуан тин нэй цзин юй цзин чжу 黃庭內景玉經註 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, с комментариями) 178, 179
- Хуан тин нэй цзин юй цзин 黃庭內景玉經 (Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей) 178, 181
- Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин 黃庭五藏六府真人玉軸經 (Высокоотпеченный свиток на нефритовом валике от Совершенного человека о Желтом дворике, Пяти хранилищах и Шести амбарах) 241 см. также Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-жэнь юй чжоу цзин
- Хуан тин цзин 黃庭經 (Книга Желтого дворика) 14, 35, 39, 42, 136, 140, 141, 142-312, 334, 343, 344, 381, 382, 400, 407, 412, 435, 439, 456, 457, 460, 465, 470, 471, 472, 473, 483, 489, 492, 501, 510, 513, 541
- Хуан цин ян цзин цзин (Книга о желтом цин и янской квинтэссенции 黃氣陽精經) 492
- Хуан-ди нэй цзин 黃帝內經 (Книга Желтого императора о внутреннем) 174, 198, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 232, 238, 240, 242, 261, 262, 537
- Хуа-ян инь-цзюй сянь-шэн бэнь цин лу 華陽隱居先生本起錄 (Записи об основных деяниях Учителя — отшельника из Хуаяна) 106
- Хуа-ян Тао инь-цзюй нэй чжуань 華陽陶隱居內傳 (Внутреннее жизнеописание отшельника Тао из Хуаяна) 106
- Хуа-ян Тао инь-цзюй цзи 華陽陶隱居集 (Собрание [работ] отшельника Тао из Хуаяна) 106, 107
- Хунь хуа сюань чжэнь чжи дао 混化玄真之道 (Сокровенный и совершенный Дао-Путь хаотичных метаморфоз) 296
- Хунь хэ Ди-и чжи дао 混合帝一之道 (Дао-метод хаотичного слияния с Владыкой Единственным) 607, 608
- Хунь хэ цюань син фу 混合全形符 (формула-амулет "Я весь пребываю в хаотичном слиянии") 613
- Хуэй яо 迴耀 (Возвращение Сияющих) 602
- Цзан вай дао шу 藏外道書 (Даосские книги, не вошедшие в „Дао цзан“) 21
- Цзе тай-ши-эр цзе фа 解胎十二結法 (Метод развязывания двенадцати узлов Еще-не-рожденного-младенца) 459
- Цзин му 經目 (Перечень книг-основ) 109
- Цзин ши ту 靜室圖 (План комнаты тишины) 231, 609
- Цзинь дань бу 金丹部 (Раздел «О золоте и киновари») 444

- Цзинь хуа цзин 金華經 (Книга-основа Золотого цветка) 346, 350, 351
- Цзинь хуа юй цзин 金華玉經 (Нефритовая книга-основа Золотого цветка) 350
- Цзинь цзоэ ди-цзюнь сань юань чжэнь-и цзин 金闕帝君三元真一經 (Книга-основа о Совершенных Единственных [из] Трех начал, [по традиции] владыки-повелителя Золотых врат) 363, 376 *см. также* Сань юань чжэнь-и цзин
- Цзинь цзоэ ди-цзюнь у-доу сань юань чжэнь-и цзин коу цзюэ 金闕帝君五斗三元真一經口訣 (Изустные наставления на „Книгу-основу владыки-повелителя Золотых врат о Совершенных Единственных Трех начал с Пяти [звезд Северного] Ковша“) 373
- Цзинь шу 晉書 (История Цзинь) 48, 99, 134
- Цзы ду янь гуан 紫度炎光 (О Пурпурном переходе на [Иной] берег по пылающему лучу) 296, 546 *см. также* Ба дао цзы ду янь гуан
- Цзы-вэй-гун цзян Тай-шан цюй сань ши фа 紫微宮降太上去三尸法 (Метод, доставленный на землю из дворца Пурпурно-мельчайшего и научающий тому, как Высочайший изгонял Трех ши) 430
- Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань 紫陽真人內傳 (Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света) 42, 91, 120, 125, 129, 189, 208, 313, 356, 441
- Цзю гун фа 九宮法 (Метод Девяти дворцов) 168, 333, 334, 336
- Цзю гун чжи дао 九宮之道 (Дао-метод Девяти дворцов) 336 *см. также* Цзю гун фа
- Цзю дань шан хуа тай цзин чжун цзи цзин 九丹上化胎精中記 (Записи о том, как Девять видов киновари высшие превращения претерпевают в квинтэссенции Еще-не-рожденного-младенца) 287, 548
- Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) 91, 417
- Цзю тянь шэн шэнь чжан цзин 九天生神章經 265 *см. также* Шэн шэнь цзин
- Цзю чжуань дань мин 九轉丹名 (Названия [девяти] пилюль Девяти круговращений) 443, 450, 453
- Цзю чжэнь мин кэ 九真明科 (Пресветлый кодекс [от] Девяти Совершенных) 319, 320, 321, 512, 542, 543
- Цзю чжэнь чжун цзян 九真中經 (Средняя книга-основа [от] Девяти Совершенных) 227
- Цзю чи бань фу 九赤斑符 (Формула-амулет с девятью красными каплями) 499
- Цзю-хуа Ань-фэй цзэн Ян сы-мин ши эр шоу бин сюй 九華安妃贈揚司命詩二首并序 (Два стихотворения, преподнесенные владыке судеб Яну девой Девяти цветков Ань, с предисловием) 74
- Цзя пу 家譜 (Семейные хроники) 78 *см. также* Сюй-ши пу
- Цзянь нэй фу 鑑內符 (Формула-амулет, позволяющая заглянуть в самого себя) 85, 601
- Ци чжуань ши бань цзин 七轉七變經 (Книга-основа о семи круговращениях и семи превращениях) 117
- Цин цзин синь цзин 清淨心經 (Книга-основа об очищении и успокоении сердца) 424
- Цин-лин чжэнь-жэнь Пэй-цзюнь чжуань 清靈真人裴君傳 (Жизнеописание почтенного Пэя, Совершенного человека [из] Цин-лина) 91
- Цин-сюй чжэнь-жэнь Ван-цзюнь нэй чжуань 清虛真人王君內傳 (Внутреннее жизнеописание почтенного Вана — Совершенного человека [с небес] Чистой пустоты) 91
- Цуй шэн фу 催生符 (Формула-амулет, облегчающая роды) 237, 609
- Цун шу цзи цзи 叢書集成 (библиотека-серия) 22, 91
- Цунь У-шэнь фа 存五神法 (Метод обитывания Пяти божеств) 483
- Цунь шэнь бе фа 存神別法 (Отдельный метод обитывания духов-божеств) 294
- Цунь шэнь шэнь фа 存身神法 (Метод обитывания духов-божеств собственного тела) 229
- Цы и гао-шан фу 雌一高上符 (Высочайшая формула-амулет Женских Единственных) 375
- Цы и у-лао бао цзин 雌一五老寶經 (Драгоценная книга-основа Женских Единственных и Пяти Старейших) 483 *см. также* Цы и цзин

- Цы и у-лао бао цзин фа 雌一五老寶經法 (Драгоценная книга-основа и методы Женских Единственных и Пяти Старейших) 483
- Цы и цзин 雌一經 (Книга-основа Женских Единственных) 120, 237, 306, 309, 323, 327, 342, 343, 351, 353, 354, 355, 410, 481, 483, 496, 498, 502, 507, 510, 514, 525, 530
- Цы и юй цзянь у-лао бао цзин 雌一玉檢五老寶經 (Драгоценная книга-основа Пяти Старейших и нефритовые правила Женских Единственных) 483 см. также Цы и цзин
- Цюань Тан ши 全唐詩 (Вся поэзия Тан) 283, 470
- Цюй сань ши фу фа 去三尸符法 (Формулы-амулеты и методы, от Трех *ши* избавляющие) 456
- Цянь цзы вэнь 千字文 (Тысячесловник) 17
- Чао юй тан е юань ши 朝玉堂謁元炁 (Явиться на прием в Нефритовый зал, чтобы испросить Изначальное дыхание-ши; название метода) 622
- Чжао сы лин шю тань фу 召四靈守壇符 (Формула-амулет для вызова Четырех небесных духов, чтобы они охраняли алтарь) 604
- Чжао сянь-шэн коу цзюэ чжу ши чун фа 趙先生口訣祝尸蟲法 (Метод [избавления от] „червей“ и *ши* с помощью молитвы-призывания из изустного наставления Учителя Чжао) 456
- Чжи цзин чжи гуй фа 治精制鬼法 (Методы приведения в надлежащий порядок иньской эссенции и укрощения духов *гуй*) 92
- Чжи ши по 制尸魄 (Как ставить под контроль иньские души и Хозяев бrenного тела) 619
- Чжоу Цзы-ян чжуань 周紫陽傳 (Жизнеописание Чжоу Цзы-яна) 315 см. также Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань
- Чжоу-цзюнь коу цзюэ 周君口訣 (Изустные наставления почтенного Чжоу) 391
- Чжоу-ши мин тун цзи 周氏冥通記 (Записи о том, как господин Чжоу общался с Иным миром) 109, 531
- Чжуан-цзы 莊子 11, 12, 24, 25, 28, 32, 55, 134, 327, 330
- Чжун хуан цзин 中黃經 (Книга [из] Среднего желтого) 300
- Чжун хуан чжи ху бао фу 中黃制虎豹符 (Формула-амулет для укрощения тигров и леопардов [от владыки из] Среднего желтого) 74
- Чжун хуан чжэнь цзин 中黃真經 (Совершенная книга-основа [из] Среднего желтого) 427
- Чжун-хуа Дао цзан 中華道藏 (Китайский Даосский канон) 17, 18, 23
- Чжун-ян хуан-лао-цзюнь да дань сянь цзинь дун фан нэй цзин фа 中央黃老君大丹先進洞房內經法 (Книга-основа и методы Великой киновари о том, как первым входить в Дун-фан, [по традиции] Старого владыки Центрального желтого) 355 см. также Дун фан цзин
- Чжу-цзы 諸子部 (библиографическая рубрика «Все философы») 28, 538
- Чжэнь гао 真誥 (Поучения Совершенных) 22, 47, 50, 57, 60, 62, 63, 67, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 99, 101, 102, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 120, 126, 127, 129, 136, 139, 140, 146, 160, 161, 293, 313, 314, 315, 355, 372, 398, 429, 441, 486, 487, 489, 490, 491, 497, 499, 503, 504, 530, 531, 542
- Чжэнь лин вэй е ту 真靈位業圖 (Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных) 67, 109, 379, 531
- Чжэнь си 真系 (Генеалогия Совершенных) 102, 106
- Чжэнь цзи 真迹 (Стезя Совершенных) 73, 78, 95
- Чи шу юй пян 赤書玉篇 (Красные письмены на дощечках из нефрита) 301 см. также У-лао чи шу
- Чи-сун-цзы чжан ли 赤松子章曆 (Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы) 418, 444, 446, 452, 453, 454, 455, 456, 463, 483, 531
- Чу цы 楚辭 (Чуские строфы) 121, 174, 224, 264, 384, 448, 537
- Чу ю жу у цзин 出有人無經 (Книга-основа о том, как выходить из оформленного и входить в неоформленное) 117 см. также Ци чжуань ци бянь цзин
- Чун кань Дао цзан цзи яо 重刊道藏輯要 (Заново напечатанное собрание важ-

нейших сочинений из “Дао цзана”) 23
см. также Дао цзан цзи яо
 Чунь шю 春秋 (Весны и осени) 127, 134
 Чэнь шу 陳書 (История Чэнь) 96

Шан фан да дун чжэнь юань инь ян чжи
 цзан ту шу хоу цзе 上方大洞真元陰陽
 陟降圖書後解 612

Шан цин бао дао би янь ту 上清八道祕言
 圖 (Секретные наставления с рисунка-
 ми о Восьми путях [учения] Высшей
 чистоты) 603, 615, 616

Шан цин бао цзин 上清寶經 (Драгоцен-
 ные книги-основы Высшей чистоты)
 122

Шан цин гао-шан юй чэнь фэн тай шюй
 су шан цзин 上清高上玉晨鳳臺曲素上
 經 (Высшая книга-основа с [формулой-
 амулетом] Цюй-су из башни Фэн-тай
 [Небесного дворца] Высочайшего
 Нефритового рассвета, [по традиции]
 Высшей чистоты) 549, 602

Шан цин да дун чжэнь цзин 上清大洞真
 經 (Совершенная книга-основа [из]
 Большой пещеры, [по традиции] Выс-
 шей чистоты) 117, 542, 543, 581, 600,
 603, 605, 606, 607, 608, 611, 612, 613,
 614, 615, 616, 617, 618, 622, 623, 624,
 625 *см. также* Да дун чжэнь цзин

Шан цин да дун чжэнь цзин му 上清大洞
 真經目 (Перечень совершенных книг-
 основ [из] Большой пещеры, [по тра-
 диции] Высшей чистоты) 117, 542

Шан цин дань тянь сань ци юй хуан лю
 чэнь фэй ган сы мин да лу 上清丹天三
 氣玉皇六辰飛綱司命大籙 599, 602, 606

Шан цин дань цзин дао цзин инь ди ба
 шу цзин 上清丹景道精隱地八術經
 (Книга-основа о восьми способах-
 искусствах делаться невидимым, о ки-
 новарных Лучезарностях и квинтес-
 сенции Дао, [по традиции] Высшей
 чистоты) 547, 600

Шан цин дун чжэнь тянь бао да дун сань
 цин бао лу 上清洞真天寶大洞三景寶
 籙 (Драгоценный реестр Трех лучезар-
 ностей Великой пещеры для пости-
 гающих небесные драгоценности, [по
 традиции] Дун-чжэнь, или Высшей
 чистоты) 616

Шан цин дун чжэнь цзю гун цзы фан ту
 上清洞真九宮紫房圖 (Рисунки пур-
 пурных комнат Девяти дворцов, по
 традиции Дун-чжэнь, или Высшей
 чистоты) 613, 614, 617

Шан цин Лин бао да фа 上清靈寶大法
 (Великие методы Шанцинь и Линбао)
 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607,
 608, 609, 610, 611, 613, 619, 620, 621,
 622

Шан цин мин тан сюань дань чжэнь цзин
 上清明堂玄丹真經 (Совершенная кни-
 га-основа о Пресветлом зале и [двор-
 це] Сокровенной киновари, [по тради-
 ции] Шанцинь) 363, 614

Шан цин сань юань юй цзянь сань юань
 бу цзин 上清三元玉檢三元布經 547,
 600

Шан цин Тай-и ди-цзюнь тай дань инь
 шу цзе бао ши-эр цзе цзе ту цзюэ 上清
 太一帝君太丹隱書解胞十二結節圖訣
 (Потаенная книга Великой киновари
 от Великого Единственного владыки-
 повелителя из [дворца] Высшей чистоты,
 с иллюстрациями и наставлениями
 по развязыванию 12 узлов и наростов
 “Еще-не-рожденного-младенца”) 548,
 599, 612, 615, 616, 619, 621

Шан цин тянь гуань сань ту цзин 上清天
 關三圖經 (Книга-основа о Трех схемах
 Небесных застав, [по традиции] Выс-
 шей чистоты) 548, 600, 604, 612, 613,
 614, 625

Шан цин хань сянь цзянь цзянь ту 上清含
 象劍鑑圖 (Сокрытые образы даосских
 зеркал и меча, [по традиции] Высшей
 чистоты) 600, 602

Шан цин хо ло ци юань фу 上清豁落七元
 符 (Формулы-амулеты, открывающие
 дорогу [в Небеса] и заставляющие
 спуститься [божеств] Семи начал, [по
 традиции] Шанцинь) 102, 602 *см. так-
 же* Хо ло фу

Шан цин хуан тин нэй цзин цзин 上清黃
 庭內景經 (Книга Желтого дворика и
 внутренних Лучезарностей, [по тради-
 ции] Высшей чистоты) 178

Шан цин Хуан тин у-цзан лю-фу чжэнь-
 жэнь юй чжоу цзин 上清黃庭五藏六府
 真人玉軸經 (Высокочитимый свиток на
 нефритовом валике от Совершенного
 человека о Желтом дворике, Пяти хра-
 нилищах и Шести амбарах, [по тради-
 ции] Высшей чистоты) 609, 610, 611
см. также Хуан тин у-цзан лю-фу
 чжэнь-жэнь юй чжоу цзин

Шан цин хэ ту бао лу 上清河圖寶籙
 (Драгоценный реестр [небожителей со

- звездной) Схемы Реки, [по традиции] Высшей чистоты) 614
- Шан цин цзин шу 上清經述 (Описание [истории] книг-основ Высшей чистоты) 91, 92
- Шан цин цзин 上清經 (Шанцинское книжное собрание / канон [школы] Шанцин / книги-основы [традиции] Высшей чистоты) 29, 50, 53, 55, 175
- Шан цин цзинь цюэ ди-цзюэ у-доу сань-и ту цзюэ 上清金闕帝君五斗三一圖訣 (Наставления с иллюстрациями [к книге] владыки-повелителя Золотых врат о Трех Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша, [по традиции] Высшей чистоты) 613, 616, 617, 624
- Шан цин цзинь шу юй цзы шан цзин 上清金書玉字上經 (Высокочитимые нефритовые письма Золотой книги, [по традиции] Высшей чистоты) 615
- Шан цин цюй су цзюэ цы лу 上清曲素訣辭籙 (Реестр, включающий [формулы-амулеты] Цюй-су и Цзюэ-цы, [по традиции] Высшей чистоты) 601, 612, 614, 617
- Шан цин цюн гун лин фэй лю цзя лу 上清瓊宮靈飛六甲錄 (Реестр Шести цзя из управы Лин-фэй нефритовых дворцов Высшей чистоты) 550, 599, 600, 602
- Шан цин цюн гун лин фэй лю цзя цзо ю шан фу 上清瓊宮靈飛六甲左右上符 (Высшие формулы-амулеты левых и правых [дев из ведомства] Лин-фэй, что дежурят в дни Шести цзя в нефритовых дворцах Высшей чистоты) 550, 618
- Шан цин чан шэн бао цзянь ту 上清長生寶鑑圖 (Изображения драгоценных зеркал, жизнь продлевающих, [по традиции] Высшей чистоты) 83, 601
- Шан цин чжун цзин чжу чжэнь шэн би 上清眾經諸真聖秘 (Тайны совершенномудрых и Совершенных из книг-основ Высшей чистоты) 618
- Шан цин чжэнь юань жун лин цзин 上清鎮元榮靈經 (Книга-основа о том, как подчинять изначальных [навей] и расцветать вместе с теми, кто духом небес отмечен) 604
- Шан цин ши-эр ши 上清十二事 (Двенадцать методов [из дворца] Высшей чистоты) 124
- Шан цин юань тун цзин му чжу сюй 上清源統經目註序 (Предисловие к комментированному перечню книг-основ прямой передачи [с небес] Шанцин) 102
- Шан ши фу 上尸符 (Формула-амулет для устранения губительного влияния Верхнего *ши*) 619
- Шан шу 尚書 (Книга преданий) 127 см. также Шу цзин
- Шань жэнь цюань цзю 山人勸酒 (Горный отшельник преподносит вино) 470
- Ши ти 釋題 (Объяснение названия) 177, 191
- Ши цзи 史記 (Исторические записки) 403
- Ши цзин юй ма 石精玉馬 (Оборотень-камень и Нефритовая кобылица) 92
- Ши цзин 詩經 (Книга Песен) 127
- Ши чун 釋蟲 (Объяснения [слова] *чун*) 447
- Шоу е кань сянь цзин 守夜看仙經 (Исполнив даосский ритуал в ночи, читаю сяньскую Книгу) 473
- Шоу и сань юань 守一三元 (О том, как хранить Три начала и Единственных) 315
- Шоу и чжи фа 守一之法 (Метод хранения Единственных) 386
- Шоу сань юань чжэнь-и чжи дао 守三元真一之道 (Дао-метод хранения Совершенных Единственных [из] Трех начал) 362
- Шоу сань-и 守三一 (О том, как хранить Трех Единственных) 335
- Шоу Сюань-дань Тай-и чжэнь-цзюнь чжи дао 守玄丹太一真君之道 (Дао-метод Совершенного владыки Тай-и о том, как хранить Сюань-дань) 404
- Шоу ши и 守雌一 (О том, как хранить Женских Единственных) 352
- Шоу юань дань шан цзин 守元丹上經 (Высшая книга-основа о том, как хранить Изначальную киноварь) 319, 332
- Шоу-и чжи фа 守一之法 (Метод хранения Единственных) 386
- Шу цзин 書經 (Книга истории) 123, 127
- Шэн доу (Я восхожу на [Северный] Ковш) 升斗 54, 600
- Шэн нао фу 生腦符 (Формула-амулет, рождающая головной мозг) 233, 609
- Шэн пи фу 生脾符 (Формула-амулет, рождающая селезенку) 170, 605
- Шэн сюэ фу 生血符 (Формула-амулет, рождающая кровь) 228, 609

- Шэн фэй фу 生肺符 (Формула-амулет, рождающая легкие) 149, 604
- Шэн шэнь цзин 生神經 (Книга-основа о том, как порождать духов-божеств [в своем теле]) 188
- Шэн шэнь чжан цзин 生神章經 (Книга-основа и стансы о том, как порождать духов-божеств [в своем теле]) 188, 193, 284 см. также Шэн шэнь цзин
- Шэн янь му фу 生眼目符 (Формула-амулет, рождающая глаза) 173, 606
- Шэнь сянь чжуань 神仙傳 (Жизнеописание чудесных сяней) 230
- Шэнь сянь ши ши цзинь гуй мяо лу 神仙食炁金櫃妙錄 (Чудесная опись из золотого сундука, [перечисляющая методы] питания дыханием-ци, известные божествам и небожителям) 607
- Шэнь ху сянь син фу 神虎現形符 (Формула-амулет, заставляющая чудесного тигра явить свой облик) 466, 622
- Шэнь чжэнь ху вэнь 神真虎文 (Типовые письма чудесных Совершенных) 92
- Эр я 爾雅 (Приближение к классике) 414, 447
- Ю сянь 遊仙 (Путешествие к небожителям) 264
- Юань дань шан цзин 元丹上經 (Высшая книга-основа об Изначальной киновари) 348, 350, 351
- Юань ши лунь 元氣論 (Рассуждение об изначальном дыхании-ци) 446
- Юань-ши у-лао чи шу юй пянь чжэнь вэнь тянь шу цзин 元始五老赤書玉篇真天文書經 (Небесная книга с текстом Совершенных вместе с книгой красных писем от Пяти Старейших на дщицах из нефрита, {по традиции} Изначального) 301 см. также У-лао чи шу
- Юй бу ган 禹步綱 (Шаги Юя по звездам Небесной канвы) 335, 614
- Юй дао-чже тун шоу гэн-шэнь 與道者同守庚申 (Со товарищи, что Дао постигают, мы вместе выполняем ритуалы дня гэн-шэнь) 472
- Юй не доу 禹臨斗 (Шаги Юя по звездам небесных Ковшей) 472, 622
- Юй нюй фу 玉女符 (Формула-амулет для вызова дежурной нефритовой девы) 148, 604
- Юй лэй цзинь дан 玉珮金鑑 ([Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках) 120, 124, 250, 323, 441, 443, 445, 451, 452, 453, 497, 506, 530
- Юй пянь 玉篇 ([Книга] на дщицах из нефрита) 189
- Юй чэнь мин цзин цзинь хуа дун фан цы и у-лао бао цзин фа 玉晨明鏡金華洞房雌一五老寶經法 (Драгоценная книга-основа и методы Женских Единственных и Пяти Старейших из [дворца] Золотого цветка — Дун-фана, [по традиции] Совершенной] Нефритовой зари и [Совершенного, зовущегося] Зерцалом пресветлым) 351 см. также Цы и цзин
- Юнь цзи цзи цян 雲笈七籤 ([Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках) 31, 39, 48, 55, 57, 58, 74, 91, 97, 103, 105, 106, 113, 117, 123, 125, 128, 132, 165, 176, 177, 178, 180, 184, 185, 187, 191, 228, 229, 250, 266, 281, 285, 294, 310, 316, 320, 332, 336, 344, 348, 361, 363, 372, 391, 393, 399, 400, 404, 417, 424, 441, 442, 443, 444, 450, 453, 456, 460, 475, 477, 478, 484, 485, 486, 491, 495, 515, 531, 532
- Ян син янь мин лу 養性延命錄 (Записи о том, как возвращать природный характер и продлевать определенный свыше жизни срок) 437, 438, 531
- Яо дань 堯典 (Установления Яо) 123

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРСОНАЖЕЙ *

Августейшие повелители Трех начал
(Сань юань ди-хуан 三元帝皇) 376
Августейший Небес (Тянь-хаун 天皇)
432, 620

Августейший повелитель Трех начал из
дворца Тай-вэй (Тай-вэй чжун сань
юань ди-хуан 太微中三元帝皇) 368
Ань Ду-мин 安度明 135 *см. также* Со-
вершенный Великого предела

Ань-фэй 安妃 74 *см. также* дева Ань
Ба-лин сань юань-цзюнь 八靈三元君
(Три первозданные владычицы из Ба-
лина) 484 *см. также* Сань-су юань-
цзюнь

Бай су юань-цзюнь 白素元君 (Перво-
зданная владычица Белой безыскусно-
сти) 352

Бай-ши-шэн 白石生 471

Бай-юань 白元 (Белый изначальный) 252,
257, 274, 307, 309, 343, 344, 347, 348,
349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 360,
483, 539, 615

Бай-юань-цзюнь 白元君 (Белый изна-
чальный владыка) 346, 518 *см. также*
Бай-юань

Ба-лин 八靈 (Восемь линий — небес-
ных душ) 484, 486

Бао-гэнь 胞根 (Корень, что в утробе ма-
тери пребывает) 301 *см. также* Тао-
кан

Батюшка Дао-Пути (Дао-фу 道父) 226,
228

Батюшка и Матушка из Комнаты-
пещеры (Дун-фан чжун фу-му 洞房中
父母) 299

Белый изначальный владыка (Бай-юань-
цзюнь 白元君) 252, 307, 346, 352, 518

Бесцветный владыка (У-ин-цзюнь 無英
君) 227, 248, 307, 352

Бесцветный княжич (У-ин гун-цзы 無英
公子) 249, 346 *см. также* Бесцветный
владыка

Би-лэй 弼顙 (женское божество верхнего
Киноварного поля) 408

Благородная супруга Высочайшего вла-
дыки (Тай-шан цзюнь-хоу 太上君後)
407, 410

Бо-у 伯無 (женское божество Верхнего
Киноварного поля) 409 *см. также* Го-
сударыня-жена [владыки] Великого
предела

Бо-у-шан 伯無上 367, 374 *см. также*
Верхний Единственный

Бо-ши-хуа 伯史華 367, 374 *см. также*
Верхний Единственный

Бо-ши-юань 伯史原 367, 376 *см. также*
Нижний Единственный

Бэй-цзи да-ди 北極大帝 (Великий пове-
литель Северного предела) 604, 625

Ван Бао 王褒 91, 92, 116, 119, 124, 132,
134, 136, 137, 139, 140, 163, 164, 177,
273, 275, 295, 314, 317, 322, 323, 324,
325, 326, 342, 349, 350, 352, 380, 400,
448, 541, 551 *см. также* Ван-цзюнь

Ван Фан-пин 王方平 124 *см. также* Си-
чэн Ван-цзюнь 西城王君

Ван Цзы-дэн 王子登 124 *см. также* Ван
Бао

Ван Юань 王遠 124 *см. также* Си-чэн
Ван-цзюнь

Ван-цзюнь 王君 91, 124, 163 *см. так-
же* Ван Бао

Великая сокровенная Золотая матушка
Черепашей горы (Да мяо Гуй-шань
Цзинь-му 大妙龜山金母) 550 *см.*

также Си-ван-му

Великий владыка-повелитель (Тай-ди-
цзюнь 太帝君) 59, 123, 484

* В данный указатель вошли имена божеств, небожителей, полубогочеловеческих подвижников и других персонажей даосских сочинений.

- Великий Единственный (Тай-и 太乙) 8, 122, 183, 192, 228, 308, 325, 353, 399, 401, 402, 403, 484, 508, 518, 520, 523, 524, 599, 605, 607, 618
- Великий повелитель (Тай-ди 太帝) 58, 64, 122, 389, 484, 520
- Великий повелитель Северного предела и дворца Пурпурно-мельчайшего из сферы Высшей чистоты (Шан цин Бэй-цзи Цзы-вэй да-ди 上清北極紫微大帝) 619
- Великий повелитель солнечного древа Фусан (Фу-сан да-ди 扶桑大帝) 119, 123, 603
- Верхний Единственный (Шан и 上一) 362, 365, 366, 371, 374, 377, 381, 615, 616
- Верхний изначальный (Шан юань 上元) 374, 387, 615
- Верхний ши (Шан ши 上尸) 414, 421, 618, 619
- Восемь линов (Ба лин 八靈) 298, 481, 486
- Восемь лучезарных божеств (ба цзин шэнь 八景神) 189, 199, 303
- восемь Лучезарностей (ба цзин 八景) 605 см. также Восемь лучезарных божеств
- Высочайший Старый владыка (Тай-шан Лао-цзюнь 太上老君) 46, 214, 328
- Высочайший Праведный владыка (Тай-шан дао-цзюнь 太上道君) 332
- владыка Бесцветный (У-ин-цзюнь 無英君) 252, 518
- владыка Ван из Западного города (Си-чэн ван-цзюнь 西城王君) 92, 124, 544
- владыка Врат судьбы (Мин-мэнь-цзюнь 命門君) 299, 612 см. также Тао-кан
- владыка Девяти небес (Цзю-тянь-цзюнь 九天君) 118, 602
- владыка Девяти повелителей (Цзю-ди-цзюнь 九帝君) 520
- владыка Дун-хуа (Дун-хуа-цзюнь 東華君) 74
- Владыка Единственный (Ди-и 帝一) 198, 207, 209, 210, 212, 321, 483, 599, 607, 608, 613, 622
- владыка Желтого дворика (Хуан-тин-цзюнь 黃庭君) 209, 271
- владыка Киноварного поля (Дань-тянь-цзюнь 丹田君) 299
- Владыка-повелитель (Ди-цзюнь 帝君) 122, 296, 462, 481, 508, 523
- Владыка-повелитель Глиняного шарика (Ни-вань ди-цзюнь 泥丸帝君) 367 см. также Верхний Единственный
- владыка-повелитель Чжу-лина (Чжу-лин ди-цзюнь 朱陵帝君) 618
- внутренние Единственные с Пяти [звезд Северного] Ковша (У-доу нэй-и 五斗內一) 315
- Восемь линов — небесных душ (Ба-лин 八靈) 298, 481, 486
- Восемь лучезарных божеств (ба цзин шэнь 八景神) 189, 199, 303, 605
- Вэй-мин 威明 (божество желчного пузыря) 282, 302 см. также Лун-яо
- госпожа [дворца] Верхнего начала (Шан-юань фу-жэнь 上元夫人) 123 см. также Си-ван-му
- госпожа Ван (王夫人 Ван фу-жэнь) 57, 497 см. также Цзы-вэй Ван фу-жэнь
- госпожа Вэй с Южного пика (Нань-юэ Вэй фу-жэнь 南嶽魏夫人) 67 см. также Вэй Хуа-цунь
- госпожа с Южного пика (Нань-юэ фу-жэнь 南嶽夫人) 8, 67, 136, 143, 379 также Вэй Хуа-цунь
- госпожа Сокровенного света (Сюань-гуан фу-жэнь 玄光夫人) 60
- госпожа Цзы-вэй (Цзы-вэй фу-жэнь 紫微夫人) 74, 303 см. также Цзы-вэй Ван фу-жэнь
- госпожа Цзы-юань (Цзы-юань фу-жэнь 紫元夫人) 74
- госпожа Цзян (Цзян фу-жэнь 蔣夫人) 146, 291
- госпожа Чжао-лин (Чжао-лин фу-жэнь 昭靈夫人) 74
- госпожа Чжун-хоу (Чжун-хоу фу-жэнь 中候夫人) 74
- госпожа Ю-ин (Ю-ин фу-жэнь 右英夫人) 74
- Государыня-жена [владыки] Великого предела (Тай-цзи ди-фэй 太極帝妃) 407, 409
- Гуй-ин 規英 (Цвет-что-Правила-Устанавливает; божество из дворца Сюань-дань) 405, 406
- Гуй-му 龜母 (Матушка Черепах) 550 см. также Си-ван-му
- Гуй-шан-мин 歸上明 (Лучезарность-Вверх-Возвращающая; помощник Нижнего Единственного) 376
- гун-цзы 公子 (Княжич) 249, 253, 254, 255 см. также У-ин

- Гу-ся-сяоань 谷下玄 (Ложбинная-Нижняя-Сокровенность; помощник Нижнего Единственного) 376
- Да мяо Гуй-шань Цзинь-му 大妙龜山金母 (Великая сокровенная Золотая матушка Черепашьей горы) 550 *см. также* Си-ван-му
- Дай Мэи 戴孟 540
- Дань-хуан 丹皇 (Киноварный августейший) 367, 371, 375 *см. также* Средний Единственный
- Дань-юань 丹元 (божество сердца) 243, 245, 302
- Дао-кан 道康 300, 518 *см. также* Тао-кан
- Дао-му 道母 (Матушка Дао-Пути) 206, 226, 228
- Дао-фу 道父 (Батюшка Дао-Пути) 207, 226, 228
- двадцать четыре Совершенных (эр-ши-сы чжэнь 二十四真) 189, 257, 375, 490, 616
- дева Ань (Ань-фэй 安妃) 74, 113, 114
- дева Девяти цветков (Цзю-хуа-фэй 九華妃) 74, 113 *см. также* дева Ань
- дева Киноварного луча (Дань-гуан фу-жэнь 丹光夫人) 9, 492
- Дева пресветлая (Мин-ньюй 明女) 307, 341
- дева юная Бай-су 白素少女 (божество Северного Ковша) 390
- Девятерница (цзю 九) 487, 614, 517, 521, 524, 525
- Девять божеств Северного Ковша 320, 331, 391, 613, 614, 617
- девять инь-ских душ (цзю по 九魄) 521
- Девять Совершенных из «дворца» Нивань (Ни-вань цзю чжэнь 泥丸九真) 257, 298, 521, 522
- Ди-и 帝一 (Владыка Единственный) 49, 198, 207, 209, 210, 212, 599, 607, 608, 613, 622
- Дин-лу 定錄 47 *см. также* Мао Гу
- Дитя (Ин-эр 嬰兒) 204, 206, 207, 209, 367, 375, 376, 607 *см. также* Нижний Единственный
- Дитя из Нижнего начала (Ся юань ин-эр 下元嬰兒) 375, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Ди-цзюнь 帝君 (Владыка-повелитель) 122, 296, 462, 508, 517, 522, 523
- Дремучая заросль полыни (Ай-сяо 曖蕭) 196
- Дун-фан-шо 東方朔 121, 122, 135, 603
- Дун-хай-ван Цин-хуа Сяо-тун-цзюнь 東海王青華小童君 74 *см. также* Цин-тун
- Дун-хуа-цзюнь 東華君 (владыка Дун-хуа) 74 *см. также* Цин-тун
- Желтый император (Хуан-ди 黃帝) 123, 202, 301
- Желтый-старый владыка *см.* Старый владыка из Желтого
- Жемчужные Лучезарности (Чжу-цзин 珠景) 196
- Женские Единственные (цы и цзюнь) 169, 309, 338, 352, 354, 406–411
- Женские Единственные из Четырех дворцов [головного мозга] (Си гуи цы и 四宮雌一) 270, 334, 343 *см. также* Женские Единственные
- Женские Совершенные Единственные из Четырех дворцов [головного мозга] (Си гуи цы чжэнь-и 四宮雌真一) 270, 343 *см. также* Женские Единственные
- Зерцало пресветлое (Мин-цзин 明鏡) 307, 341
- Изначально-высочайший Нефритовый государь (Юань-ши гао-шан юй-ди 元始高上玉帝) 122 *см. также* Нефритовый государь
- Изначальный батюшка (Юань-фу 元父) 228, 520, 521 *см. также* Батюшка Дао-Пути
- Изначальный киноварный августейший владыка (Юань-дань хуан-цзюнь 元丹皇君) 367, 375 *см. также* Средний Единственный
- Изначальный князь Желтого дворика (Хуан-тин юань-ван 黃庭元王) 367, 371, 376, 377
- Изначальный небесный князь (Юань-ши тянь-ван 元始天王) 488
- Ин-сяоань 英玄 (божество глаз) 297, 2993 *см. также* Мин-шан
- Ин-эр 嬰兒 (Дитя) 204, 206, 207, 209, 367, 375, 538, 607 *см. также* Нижний Единственный
- Ин-эр-тай 嬰兒胎 (Еще-не-рожденный-младенец) 367, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Киноварный августейший (Дань-хуан 丹皇) 367 *см. также* Средний Единственный
- Киноварный августейший Вишнего дворца (Цзян-гун дань-хуан 絳宮丹皇)

- 367, 371, 375, 377 *см. также* Средний Единственный
- Киноварный августейший владыка (Дань-хуан-цзюнь 丹皇君) 375 *см. также* Средний Единственный
- Киноварный августейших владыка-Вишневого дворца (Цзян-гун дань-хуан-цзюнь 絳宮丹皇君) 367, 375 *см. также* Средний Единственный
- Княжич (гун-цзы 公子) 249, 250, 252, 253, 254, 255, 352, 615 *см. также* У-ин
- Княжич чудесный (Шэнь гун-цзы 神公子) 249, 250, 253 *см. также* Цин-гун
- Кун-сянь 空閑 (божество ушей) 297
- Лао-цзы 老子 11, 46, 100, 105, 165, 268, 277, 328, 353, 446, 468, 526, 534, 538, 539
- Лао-цзюнь 老君 214, 266, 268, 277, 278, 299, 300, 353, 526, 534, 539, 622
- Лао-цзюнь Верхнего начала (Шан юань лао-цзюнь 上元老君) 299
- Лао-цзюнь Нижнего начала (Ся юань лао-цзюнь 下元老君) 299
- Лао-цзюнь Среднего начала (Чжун юань лао-цзюнь 中元老君) 299
- Лао-цзюнь средней части [тела] (Чжун бу лао-цзюнь 中部老君) 300
- Лин-цзянь 靈堅 (божество носа) 297 *см. также* Юй-лун
- Лин-юань 靈元 (божество селезенки) 277, 278, 299, 300, 301, 302, 438
- Ло-цзянь 羅千 (божество зубов) 297 *см. также* Фэн-э
- Лун-янь 龍煙 (божество печени) 246, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 302
- Лун-яо 龍曜 (божество желчного пузыря) 282, 283, 302
- Лучезарности (цзин 景, лучезарные божества) 161, 181—201, 247, 272, 462, 500, 501
- Лю-цинъ 留秦 105
- Мао Гу 茅固 132
- Мао Ин 茅盈 (145 до н.э.—?) 78, 124, 132, 397, 401
- Мао Чжун 茅衷 132
- Матушка Дао-Пути (Дао-му 道母) 226, 228
- Матушка-правительница Запада (Си-ван-му 西王母) 63, 123, 241, 550
- Мин-мэнь ся и 命門下一 (Нижний Единственный [владыка] Врат судьбы) 367 *см. также* Нижний Единственный
- Мин-ный 明文 (Дева пресветлая) 307, 341
- Мин-гун 明童 (Отрок пресветлый) 307, 341
- Мин-цзин 明鏡 (Зерцало пресветлое) 307, 341
- Мин-шан 明上 (божество глаз) 297 *см. также* Ин-сюань
- Мин-шан-саюнь 冥上玄 260, 261 *см. также* Сюань-мин
- Младенец (Чи-цзы 赤子) 9, 262, 263, 264, 303, 367, 368, 374, 616 *см. также* Верхний Единственный
- Младенец из Верхнего начала (Шан юань чи-цзы 上元赤子) 307, 361, 373
- Мужские Единственные (сюн и 雄一) 338
- Мэн-гуан 孟光 226, 303
- Най-цзи чжэнь-жэнь 南極真人 (Совершенный Южного предела / Совершенная Южного предела) 92
- Най-цзи шан юань-цзюнь 南極上元君 (Высшая изначальная владычица Южного предела) 59
- Небесный владыка-повелитель (Тянь-ди-цзюнь 天帝君) 59, 374, 517 *см. также* Верхний Единственный
- Небесный повелитель всего тела (И-шэнь чжи тянь-ди 一身之天帝) 371, 377 *см. также* Верхний Единственный
- Небесный повелитель Глиняного шарика (Ни-вань тянь-ди 泥丸天帝) 309, 314, 374 *см. также* Верхний Единственный
- Небесный повелитель (Тянь-ди 天帝) 484, 488, 520
- Нефритовый государь (Юй-ди 玉帝) 105, 122
- Ни-вань (1) 泥丸 (божество головного мозга) 297, 299 *см. также* Цзин-гэнь
- Ни-вань (2) 泥丸 ("дворец" верхнего Киноварного поля) 195, 298, 310, 311, 339, 364, 365, 367, 373, 374, 381, 387, 521, 522
- Ни-вань тянь-ди 泥丸天帝 (Небесный повелитель Глиняного шарика) 367 *см. также* Верхний Единственный
- Ни-вань ди-цзюнь 泥丸帝君 (Владыка-повелитель Глиняного шарика) 367 *см. также* Верхний Единственный
- Ни-вань цзю чжэнь 泥丸九真 (Девять Совершенных из «дворца» Ни-вань) 257

- Нижний Единственный (Ся и 下) 365, 366, 367, 371, 374, 375, 376, 377, 380, 381, 382, 387, 390, 616, 617
- Нижней Единственный [владыка] Врат судьбы (Мин-мэнь ся и 命門下) 367
- Нижний изначальный (Ся юань 下元) 387, 617
- Нижний *ши* (Ся ши 下尸) 418, 420, 421, 618, 619, 620
- отрок из Чи-чэна (Чи-чэн тун-цзы 赤城童子) 299
- Отрок-в-Зеленом (Цин-тун 青童) 9, 59, 74, 135, 350, 353, 481, 506
- Пань-гу 盤古 436
- Первозданная владычица [небес] Семи расцветов Великой безыскусности (Тай су ци чэнь юань-цзюнь 太素七晨元君) 507
- Первозданная владычица Белой безыскусности (Бай су юань-цзюнь 白素元君) 352
- Первозданная владычица Великой безыскусности (Тай су юань-цзюнь 太素元君) 352, 353
- Первозданная владычица Желтой безыскусности (Хуан су юань-цзюнь 黃素元君) 352
- Первозданная владычица из [палат] Девяти мельчайших (Цзю-вэй юань-цзюнь 九微元君) 482
- Первозданная владычица Пурпурной безыскусности (Цзы су юань-цзюнь 紫素元君) 352
- Первозданная владычица Пурпурной пустоты (Цзы-сую юань-цзюнь 紫虛元君) 136, 379, 553
- Пин-цзин 平靜 (божество Пурпурной комнаты) 340
- Пресветлая дева (Мин-ньюй 明女) 341
- Пресветлое зеркало (Мин-цзин 明鏡) 341
- Пресветлый отрок (Мин-тун 明童) 307, 341
- Пэй-цзюнь 裴君 (Почтенный Пэй) 132, 295, 314, 540 *см. также* Совершенный из Цин-лина
- Пэн Цзюй 彭瑒 421, 618 *см. также* Верхний *ши*
- Пэн Цзяо 彭矯 421, 618 *см. также* Нижний *ши*
- Пэн Чжи 彭質 421, 618 *см. также* Средний *ши*
- Пять повелителей (У-ди 五帝) 196, 235
- Пять Старейших (У-лао 五老) 481, 482, 483
- Сань Мао-цзюнь 三茅君 (три брата из рода Мао) 124
- Сань чжэнь 三真 (три божества Дунфана) 252 *см. также* Три Совершенных
- сань *ши* (Три *ши* 三尸) 412, 475, 478, 480
- Сань юань ди-хуан 三元帝皇 (Августейшие повелители Трех начал) 376, 378
- Сань-и 三一 (Три Единственных) 334, 335, 357, 362, 363, 370, 373, 378, 383, 386, 406
- Сань-лао 三老 (Три Старейших) 257
- Сань-су юань-цзюнь 三素元君 (Три первозданные владычицы Безыскусности / Три девы Безыскусности) 350, 462, 484, 517, 534
- Сань юань чжэнь-и 三元真一 (Совершенные Единственные из Трех начал) 335, 363
- Сань-юань-сянь 三元先 361, 374 *см. также* Верхний Единственный
- Семерца (ци 七) 388, 390, 391, 393, 487, 514, 517, 518, 519, 520, 521, 524, 525
- Семь божеств (Ци-шэнь 七神) 519, 520
- семь божеств лица 216, 218, 297, 298
- семь иньских душ (ци по 七魄) 144, 145, 185, 226, 374, 375, 392, 406, 421, 424, 451, 511, 518, 521, 619
- Семь Совершенных (Ци-чжэнь 七真) 373, 391, 392, 518
- Си-ван-му 西王母 (Матушка-правительница Запада) 63, 123, 157, 482, 550, 603, 605
- Си-чэн Ван-цзюнь 西城王君 (владыка Ван из Западного города) 92, 124, 544
- Си-чэн чжэнь-жэнь 西城真人 (Совершенный из Западного города) 116, 124 *см. также* Си-чэн Ван-цзюнь
- Совершенная дева Великой чистоты (Тай пин чжэнь-ньюй 太清真女上清真女) 407, 408
- Совершенная дева Девяти цветков Высшего дворца сферы Пурпурной чистоты (Цзы цин шан гун цзю хуа чжэнь-фэй 紫清上宮九華真妃) 74 *см. также* дева Ань
- Совершенное желтое (Чжэнь-хуан 真黃) 406 *см. также* Тай-и
- Совершенномудрый владыка Золотых врат (Цзинь шюэ шэн-цзюнь 金闕聖君) 59
- Совершенные (чжэнь 真, чжэнь-жэнь 真人) 7, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75,

- 78, 79, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 102, 109, 126, 127, 128, 162, 208, 226, 283, 286, 296, 303, 314, 357, 359, 360, 361, 362, 364, 378, 380, 389, 392, 398, 405, 408, 461, 482, 495, 506, 509, 512
- Совершенные Единственные (чжэнь-и 真一) 327, 364, 387
- Совершенные Единственные из Трех начал (Сань юань чжэнь-и 三元真一) 335, 361
- Совершенный Великого начала (Тай-юань чжэнь-жэнь 太元真人) 124
- Совершенный Великого предела (Тай-цзи чжэнь-жэнь 太極真人) 135 см. также Ань Ду-мин
- Совершенный Единственный из Верхнего начала (Шан юань чжэнь-и 上元真一) 361, 365
- Совершенный Единственный из Среднего начала (Ся юань чжэнь-и 下元真一) 365
- Совершенный Единственным из Нижнего начала (Ся юань чжэнь-и 下元真一) 365
- Совершенный Желтого дворика (Хуан-тин чжэнь-жэнь 黃庭真人) 226
- Совершенный из Западного города (Си-чэн чжэнь-жэнь 西城真人) 116, 124
- Совершенный из Цзин-линя (Цзин-линь чжэнь-жэнь 景林真人) 135, 136, 141, 145, 162, 494
- Совершенный из Цин-лина (Цин-лин чжэнь-жэнь 清靈真人) 132, 295, 296 см. также Пэй-цзюнь
- Совершенный Киноварного начала (Дань-юань чжэнь-жэнь 丹元真人) 299
- Совершенный Киноварного поля (Дань-тянь чжэнь-жэнь 丹田真人) 299
- Совершенный Правильного единства (Чжэн и чжэнь-жэнь 正一真人) 92
- Совершенный Пурпурного света (Цзы-ян чжэнь-жэнь 紫陽真人) 132, 140, 141, 346, 356, 359, 416, 429
- Совершенный Расплавленной жемчужины (Лю чжу чжэнь-жэнь 流珠真人) 399
- Совершенный Чистой пустоты (Цин-сюй чжэнь-жэнь 清虛真人) 134, 136, 137, 294, 295 см. также Ван Бао
- Совершенный Южного предела (Нань-цзи чжэнь-жэнь 南極真人) 92
- Сокровенная матушка (Сюань-му 玄母) 228, 520 см. также Матушка Дао-Пути
- Средний Единственный (Чжун и 中一) 365, 366, 371, 372, 374, 375, 377, 379, 381, 388, 511, 616, 617, 624
- Средний Единственный киноварный августейший (Чжун-и дань-хуан 中一丹皇) 375 см. также Средний Единственный
- Киноварный августейший владыка (Дань-хуан-цзюнь 丹皇君) 367, 375 см. также Средний Единственный
- Средний изначальный (Чжун юань 中元) 387, 500, 617
- Средний ши (Чжун ши 中尸) 417, 421, 618, 619
- Старый владыка из Желтого (Хуан-лао-цзюнь 黃老君) 252, 267, 268, 307, 346, 348, 352, 539
- Старый владыка из среднего Пресветлого зала (Чжун бу Мин-тан лао-цзюнь 中部明堂老君) 299
- Старый владыка из Средней части (чжун бу лао-цзюнь 中部老君) 266, 267
- Старый владыка Среднего приказа 277 см. также Старый владыка из Средней части
- Старый владыка Центрального желтого (Чжун-ян хуан-лао-цзюнь 中央黃老君) 355
- Су Линь 蘇林 125, 132, 141, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 322, 345, 349, 357, 401, 443, 448, 540, 541
- Су-кан 素康 496, 617
- Сы гуи цы и 四宮雌一 (Женские Единственные из Четырех дворцов [головного мозга]) 334
- Сы-мин (1) 司命 (1) ранг небожителей; (2) титул старшего из братьев Мао; (3) небесное божество, хранитель реестров жизни 74, 78, 350, 397, 398, 401, 406, 483, 503, 518, 522, 615, 617, 618, 624
- Сы-хуа-лин 四化靈 (помощник Среднего Единственного) 367, 375
- Сюань-ду 旋度 (божество Северного Ковша) 496 см. также Су-кан
- Сюань-мин 玄冥 (божество почек) 258, 259, 260, 262, 302, 373, 387
- Сюань-му 玄母 (Сокровенная матушка) 228 см. также Дао-му
- Сюань-нин-тянь 玄凝天 (Сокровенный-Скрепляющий-Небо) 361, 367, 374 см. также Верхний Единственный
- Сюань-у 玄武 (божество-охранитель Севера) 229

- Сюань-цзин 玄精 (божество Северного Ковша) 391
- Сюй-чэн 虛成 (божество легких) 239, 302 *см. также* Хао-хуа
- Сюй-шэн 虛生 (женское божество Верхнего киноарного поля) 409 *см. также* Государыня-жена [владыки] Великого предела
- Ся и 下 371 *см. также* Нижний Единственный
- Ся юань чжэнь-и 下元真一 (Совершенный Единственный из Нижнего начала) 365
- Сяо-тун 小童 122, 123 *см. также* Цин-тун
- Тай лин да-шэнь 胎靈大神 (Великое божество Небесной души Еще-не-рожденного-младенца) 287
- Тай су юань-цзюнь 太素元君 (Первозданная владычица Великой безыскусности) 352
- Тай-цзи ди-фэй 太極帝妃 (Государыня-жена [владыки] Великого предела) 407
- Тай цин чжэнь-ньюй 太清真女 (Совершенная дева Великой чистоты) 407
- Тай-ди 太帝 (Великий повелитель) 58, 64, 122, 484, 520
- Тай-ди-цзюнь 太帝君 (Великий владыка-повелитель) 123, 484 *см. также* Тай-ди
- Тай-и 太乙 (Великий Единственный) 122, 183, 228, 299, 325, 353, 399, 401, 402, 403, 405, 406, 404—6, 483, 484, 486, 508, 518, 520, 522, 523, 524, 599, 605, 607, 618
- Тай-шан дао-цзюнь 太上道君 (Высочайший Праведный владыка) 332
- Тай-шан цзюнь-хоу 太上君後 (Благородная супруга Высочайшего владыки) 407
- Тай-шан чжэнь-цзюнь 太上真君 (Высочайший Совершенный владыка) 308
- Тай-шэнь 胎神 (божество плода) 287
- Тай-юань 太元 (божество волос) 297 *см. также* Цан-хуан
- Тай-юань чжэнь-жэнь 太元真人 (Совершенный Великого начала) 124 *см. также* Мао Ин
- Тао-кан 桃康 (божество зачатия и эмбрионального развития) 287, 300, 301, 302, 483, 516, 518, 522, 611, 625
- Тао-цзюнь 桃君 299, 300, 483, 518, 522, 612 *см. также* Тао-кан
- три брата из рода Мао (Сань Мао-цзюнь 三茅君) 47, 78, 124, 133, 397, 401
- Три девы Безыскусности (Сань-су юань-цзюнь 三素元君) 352, 353, 462, 481, 484, 517 *см. также* Три первозданные владычицы Безыскусности
- три Девятирицы (Сань цзю 三九) 512, 624
- Три Единственных августейших владыки (Сань-и ди-хуан 三一帝皇) 378
- Три Единственных (Сань-и 三一) 9, 333, 334, 357, 362, 363, 364, 365, 369, 373, 377, 378, 380, 382, 387, 392, 364—394, 403, 410, 457, 518, 616, 617, 624
- Три Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша (У-доу сань-и 五斗三一) 332, 386
- Три Лао-цзюня (сань Лао-цзюнь 三老君) 287, 539
- Три первозданные владычицы Безыскусности (Сань-су юань-цзюнь 三素元君) 350, 354, 534 *см. также* Три девы Безыскусности
- Три первозданные владычицы из Ба-лина (Ба-лин сань юань-цзюнь 八靈三元君) 484 *см. также* Три первозданные владычицы Безыскусности
- Три Пэна (сань Пэн 三彭) 618
- Три Совершенных (Сань чжэнь 三真) 252, 346, 348, 352, 423, 518, 523
- Три Старейших (Сань-лао 三老) 257
- Три червя (сань чун 三蟲) 381, 415, 417, 419, 412—19, 424, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 448, 449, 463, 476, 477
- Три ши 三尸 144, 226, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 425, 428, 412—29, 429, 430, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 472, 473, 474, 475, 478, 479, 475—480, 618, 620
- три янские души (сань хунь 三魂) 144, 185, 226, 235, 374, 375, 392, 406, 451, 511, 518, 521, 604
- тридцать девять божеств-охранителей антропологического космоса 603
- тринадцать духов-божеств "Книги Желтого двора" 149, 181, 183, 216, 218, 256, 257
- Троица (сань 三) 487, 514, 517, 518, 524, 525
- Тун-бань 通班 301 *см. также* Лин-юань
- Тун-мин 通命 (божество языка) 297 *см. также* Чжэнь-пунь
- Тянь-ван 天王 (Небесный царь) 58
- Тянь-ди 天帝 (Небесный повелитель) 484, 520

- Тянь-ди-цзюнь 天帝君 (Небесный владыка-повелитель) 59, 517
- Тянь-цзи-ди 天紀帝 520
- У-доу нэй-и 五斗內一 (внутренние Единственные с Пяти [звезд Северного] Ковша) 315
- У-доу сань-и (Три Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша) 332, 334, 335, 363
- У-ин 無英 (Бесцветный; божество Дунфана) 227, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 274, 307, 309, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 359, 360, 483, 522, 539, 614, 615
- У-ин гун-цзы 無英公子 (Бесцветный княжич) 249, 346, 615 *см. также* У-ин
- У-ин-цзюнь 無英君 (Бесцветный владыка) 249, 252, 518 *см. также* У-ин
- У-лао 五老 (Пять Старейших) 518
- У-лин 五靈 (Пять Небесами одухотворенных душ / Пять небесных душ) 257, 408, 518
- Управитель судеб (Сы-мин 司命) 397, 429, 479, 483, 518
- У-хуан 五皇 (Пять августейших) 257
- учитель Мэн 孟先生 (Мэн сянь-шэн) 146, 291
- У-шэнь 五神 (Пять духов-божеств внутренних органов; Пять божеств — хранители реестров жизни) 232, 349, 483, 497, 517, 518
- Фа-ван 法王 (Князь закона; божество Пурпурной комнаты) 340
- Фу-сан да-ди 扶桑大帝 (Великий повелитель солнечного древа Фусан) 123
- Фэн-шэнь-бо 奉申伯 367, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Фэн-э 峯峒 (божество зубов) 297 *см. также* Э-фэн
- Хай Дао-кан 孩道康 299, 518, 612 *см. также* Тао-кан
- Хань-мин 含明 (Свет-в-Себе-Закрывающий; божество печени) 246, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 302 *см. также* Лун-янь
- Хань-хай 含孩 (Прячущая-в-себе-ребенка; женское божество головного мозга) 410 *см. также* Благородная супруга Высочайшего владыки
- Хань-шу-ню 含樞紐 301 *см. также* Лин-юань
- Хао-хуа 皓華 (божество легких) 239, 240, 242, 243, 299, 302
- Хуа Сань-тяо 華散條 92
- Хуан су юань-цзюнь 黃素元君 (Первозданная владычица Желтой безыскусности) 352
- Хуан хуа юй ньюй 黃華玉女 (нефритовая дева Желтого цветка) 303
- Хуан-ди 黃帝 301
- Хуан-лао 黃老 343, 344, 348 *см. также* Хуан-лао-цзюнь
- Хуан-лао-цзюнь 黃老君 (Старый владыка из Желтого; Старый владыка Желтого) 252, 257, 267, 268, 307, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 360, 539, 615
- Хуан-тин юань-ван 黃庭元王 (Изначальный князь Желтого дворика) 367, 371, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Хуан-янь 荒彥 (женское божество головного мозга) 408 *см. также* Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты
- Хуа-сюань 化玄 (Сокровенный-Претерпевший-Превращения) 405, 406
- Хунь-кан 混康 (божество селезенки) 300, 438 *см. также* Лин-юань
- Хунь-тин 魂停 (божество селезенки) 275, 276, 299, 302
- Хэшан-гун 河上公 (Старец с берегов Реки) 219, 229, 230, 231, 232, 234, 259, 262, 438
- Хэ-янь-шэн 合延生 (Объединяющая-и-Жизнь-Продлевающая; женское божество головного мозга) 410 *см. также* Благородная супруга Высочайшего владыки
- Цан Цзе 蒼頡 57
- Цан-хуа 蒼華 (божество волос) 297, 299 *см. также* Тай-юань
- Цзин-гэнь 精根 (божество мозга) 297 *см. также* Ни-вань (1)
- Цзин-линь чжэнь-жэнь 景林真人 (Совершенный из Цзин-линя) 135, 136, 141, 145, 162, 494
- Цзинь цюэ шэн-цзюнь 金闕聖君 Совершенномудрый владыка Золотых врат) 59
- Цзи-тун 季通 132 *см. также* Цзы-ян чжэнь-жэнь
- Цзы су юань-цзюнь 紫素元君 (Первозданная владычица Пурпурной безыскусности) 352
- Цзы-вэй Ван фу-жэнь 紫微王夫人 (госпожой Ван из [небесного дворца] Цзы-вэй) 57

Цзы-сюань 子玄 316, 357 *см. также* Су Линь

Цзы-суй юань-цзюнь 紫虛元君 (Первозданная владычица Пурпурной пустоты) 379 *см. также* Вэй Хуа-цунь

Цзы цин шан гуи цзю хуа чжэнь-фэй 紫清上宮九華真妃 (Совершенная дева Девяти цветков из Высшего дворца сферы Пурпурной чистоты) 74 *см. также* Ань-фэй

Цзы-нань-дань 子南丹 367, 375 *см. также* Средний Единственный

Цзы-сюань 子玄 316, 357 *см. также* Су Линь

Цзы-ян чжэнь-жэнь 紫陽真人 (Совершенный Пурпурного света) 140, 356, 416

Цзю хуа чжэнь-фэй 九華真妃 (Совершенная дева Девяти цветков) 74 *см. также* Ань-фэй

Цзюань-цзы 涓子 125, 141, 299, 313, 315, 317, 318, 322, 345, 349, 357, 398, 401, 416, 443, 448, 541

Цзян-гун дань-хуан 絳宮丹皇 (Киноварный августейший Вишневого дворца) 367, 371 *см. также* Средний Единственный

Цин-лин чжэнь-жэнь 清靈真人 (Совершенный из Цин-лина) 295, 296 *см. также* Пэй-цзюнь

Цин-сюань 青玄 (божество звезды Ян-мин) 388

Цин-суй чжэнь-жэнь 清虛真人 (Совершенный Чистой пустоты) 136, 137, 295 *см. также* Ван Бао

Цин-гун 青童 (Отроке-в-Зеленом) 9, 59, 74, 122, 135, 249, 250, 253, 471, 481, 482, 506

Цин-хуа Сюо-гун 青華小童 122 *см. также* Цин-гун

цы и 雌 — (Женские Единственные) 168, 309, 333, 338, 352

Чан-цзай 常在 (божество селезенки) 275, 276, 278, 302

Чжао Чэн-цзы 趙成子 292, 293

Чжао-лэ-цзин 肇勒精 (помощник Верхнего Единственного) 361, 367, 374

Чжоу Цзы-ян 周紫陽 208, 227, 313, 314, 315, 316, 345, 359, 372, 391 *см. также* Цзы-ян чжэнь-жэнь

Чжун бу лао-цзюнь 中部老君 (Старый владыка из средней части [тела]) 266, 267

Чжун и 中一 (Средний Единственный) 371

Чжун юань чжэнь-и 中元真一 (Совершенный Единственный из Среднего начала) 365 *см. также* Средний Единственный

Чжун-сюань-шэн 仲玄生 (помощник Верхнего Единственного) 361, 367, 374

Чжун-гуан-цзянь 中光堅 (помощник Среднего Единственного) 367, 375

Чжэн-лунь 正倫 (божество языка) 297 *см. также* Тун-мин

Чжэн-синь 正心 (божество Зеленых покоев) 340

чжэнь-и 真一 (Совершенные Единственные) 327, 364

Чи-цзы 赤子 (Младенец) 262, 263, 264, 307, 367 *см. также* Верхний Единственный

Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты (Юй цин шэнь-му 玉清神母) 308, 407, 408

Чудесные-светоносные божества 184, 185, 199, 213, 214, 222, 233, 304, 310, 511 *см. также* Шэнь-мины

Чудесный князь Рассветной долины (Ян-гу шэнь-ван 陽谷神王) 92, 123, 182

Чу-фан 初方 (божество Зеленых покоев) 340 *см. также* Чжэн-синь

Чэн-гуан-шэн 承光生 (помощник Нижнего Единственного) 367, 376

Шан и 上一 (Верхний Единственный) 371

Шан цин Бэй-цзи Цзы-вэй да-ди 上清北極聖微大帝 (Великий повелитель Северного предела и дворца Пурпурномельчайшего из сферы Высшей чистоты) 619

Шан цин чжэнь-ной 上清真女 (Совершенная дева [из дворца] Высшей чистоты) 308

Шан юань фу-жэнь 上元夫人 (госпожа [дворца] Верхнего начала) 123 *см. также* Си-ван-му

Шан юань чжэнь-и 上元真一 (Совершенный Единственный из Верхнего начала) 361, 365 *см. также* Верхний Единственный

Шан юань чжэнь-и ди-цзюнь 上元真一帝君 (Владыка-повелитель — Совершенный Единственный из Верхнего начала) 361 *см. также* Верхний Единственный

- Шан юань чи-цзы 上元赤子 (Младенец из Верхнего начала) 361, 373 *см. также* Верхний Единственный
- Шесть динов (лю-дин 六丁) 257
- Шесть цзя (лю-цзя 六甲) 62, 599, 607, 618
- Ши-мин-цзин 始明精 (Начало-Светоносной-Эссенции) 367, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Ши-юнь-цзюй 史雲拘 (имя Среднего Единственного) 367, 375
- Шоу-лин 守靈 (божество сердца) 244, 302
- Шэн-шан-бо 生上伯 367, 375 *см. также* Средний Единственный
- Шэнь гун-цзы 神公子 (чудесный Княжич) 249
- Шэнь-мины 神明 (Чудесные-светоносные божества) 184, 185, 199, 213, 214, 215, 213–215, 272, 279, 511
- Шэнь-юнь-чжу 神運珠 367, 375 *см. также* Средний Единственный
- эр-ши-сы чжэнь 二十四真 (двадцать чистых Совершенных) 189, 257, 378
- Э-фэн 嶠峯 (божество зубов) 297
- Юань-дань хуан-цзюнь 元丹皇君 (Изначальный киноварный августейший владыка) 367
- Юань-фу 元父 (Изначальный батюшка) 228 *см. также* Дао-фу
- Юань-цзин 元精 511
- Юань-чжи 元氏 301 *см. также* Лин-юань
- Юань-ши гао-шан юй-ди 元始高上玉帝 (Изначально-высочайший Нефритовый государь) 122
- Юань-ян-чан 元陽昌 367, 376 *см. также* Нижний Единственный
- Юй-и 鬱儀 (божество Солнца) 623, 624
- Юй цин шэнь-му 玉清神母 (Чудесная матушка [из дворца] Нефритовой чистоты) 308, 407, 408
- Юй-ин 育嬰 (Взращивающий-младенца; божество почек) 258, 259, 260, 262, 302 *см. также* Сюань-мин
- Юй-лун 玉龍 (божество носа) 297
- Ю-тянь 幽田 (божество ушей) 297 *см. также* Кун-сянь
- Ян-гу шэнь-ван 陽谷神王 (Чудесный князь Рассветной долины) 92, 123, 182

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	6
Предисловие	7
Введение	11
Глава I. Определение исходных понятий	24
1.1. Периодизация истории даосской книги	24
1.2. Историографическое введение	30
1.3. Социально-политический контекст эпохи	42
1.4. Ранние школы даосизма и появление первых внутридаосских книжных коллекций	46
1.5. Книги земные и небесные: шандинские представления о собственной письменной традиции	50
Глава II. Ранняя история Шандинского книжного собрания	65
2.1. Ян Си и начало истории шандинских книг	66
2.2. Сюй Ми и Сюй Хуэй — первые читатели шандинских книг	75
2.3. Сюй Хуан-минь и начало широкого распространения книг Шандин	83
2.4. Ван Лин-ци и появление первых поддельных шандинских сочинений	89
2.5. Гу Хуань и первый опыт систематизации шандинских письменных памятников	94
2.6. Лу Сю-цзин и включение шандинских книг в общедоосское книжное собрание	96
2.7. Тао Хун-цзин — первый исследователь истории шандинских книг	105
Глава III. Проблемы изучения Шандинского книжного собрания	111
3.1. Появление шандинских книг и феномен «встречи» с небожителями	111
3.2. Объем раннего Шандинского книжного собрания	116
3.3. Тематическая неоднородность шандинских письменных памятников	120
3.4. Генеалогическая неоднородность Шандинской книжной коллекции	137
Глава IV. У истоков Шандинского книжного собрания: «Книга Желтого дворика»	142
4.1. Общая характеристика источника	142
4.2. Два текста «Книги Желтого дворика»	146
4.3. «Хуан тин цзин» и Шандинское книжное собрание	160
4.4. Форма и содержание «Хуан тин цзина»	165
4.5. Антропологический космос как предмет «Книги Желтого дворика»	170
4.6. Издания «Хуан тин цзина»	176
Глава V. Базовые понятия «Книги Желтого дворика»	181
5.1. Лучезарности, цзин	181
5.2. Концепция лучезарных божеств и методика анализа даосского текста	194
5.3. Концепция лучезарных божеств в замысле «Хуан тин цзина» и в идеологии его истолкования	198
5.4. Желтый дворик	201
5.5. Понятие «Желтый дворик» и проблема истолкования даосского текста III—VI вв.	209
5.6. Шэнь-мины, Чудесные-светоносные	213
5.7. Внутреннее зрение	215
Глава VI. Даосская концепция антропологического космоса	218
6.1. Базовая структура антропологического космоса в «Хуан тин цзине»	218
6.2. Связь «Хуан тин цзина» с сочинениями врачей Древнего Китая	219
6.3. «Хуан тин цзин» и комментарий Хэшан-гуна к тексту «Дао дэ цзина»	229
6.4. Образы внутренних органов в раннем даосском тексте	234
Глава VII. Антропологический космос «Хуан тин цзина»: представления о внутреннем	239
7.1. Легкие	239
7.2. Сердце	243
7.3. Печень	246

7.4. Божества печени: У-ин и Лун-янь	252
7.5. Почки	258
7.6. Селезенка	266
7.7. Желчный пузырь	278
Глава VIII. Назначение «Хуан тин цзина»	286
8.1. Цели рецитации «Хуан тин цзина»	286
8.2. «Книга Желтого дворика» и методы визуального освоения собственного «внутреннего ландшафта»	290
8.3. Тао Хун-цзин о практическом использовании «Книги Желтого дворика»	294
Глава IX. Высшие небеса антропологического космоса и «Су лин цзин»	305
9.1. Учение Желтого дворика о Девяти дворцах высших небес	305
9.2. Даосский письменный памятник «Су лин цзин»: текстологическая характеристика	313
9.3. Идеино-теоретические особенности «Су лин цзина»	323
9.4. Главный метод «Су лин цзина»	328
9.5. Учение «Су лин цзина» о Девяти высших дворцах	335
Глава X. Божества из высших дворцов	342
10.1. Дворец Пресветлого зала — Мин-тан	342
10.2. Дворец Дун-фан и его владыки	344
10.3. Даосский письменный памятник «Дун фан цзин»	357
Глава XI. Три Единственных	362
11.1. Дворец Киноварного поля	362
11.2. Три Единственных — божества Киноварных полей	365
11.3. «Су лин цзин» о Киноварных полях	374
11.4. Функции божеств Киноварных полей	377
11.5. Астральная символика Трех Единственных	384
11.6. «Су лин цзин» о пестовании Трех Единственных	387
Глава XII. Великий Единственный (Тай-и) и женские покои высших дворцов	397
12.1. Дворец Лю-чжу	397
12.2. Дворец Сокровенной киновари — Сюань-дань	402
12.3. «Су лин цзин» о пестовании Великого Единственного	405
12.4. «Су лин цзин» о божественных девах высших дворцов	407
Глава XIII. Преодоление смерти	413
13.1. Смертоносные начала антропологического космоса: определение проблемы	413
13.2. Хозяин бренного тела (<i>ши</i>)	421
13.3. Злаковые черви, эссенция <i>цзин</i> и мировое начало <i>инь</i>	430
13.4. Группы губительных сил мироздания	441
13.5. Девять червей	452
Глава XIV. Категориальный аппарат даосской книги: исторические и методологические аспекты	465
14.1. Исторические изменения в понятийном аппарате даосской книги	465
14.2. Даосские представления в поэзии эпохи Тан	469
14.3. Проблема адекватной интерпретации даосской составляющей в танской поэзии	475
Глава XV. Мотив торжества жизни	482
15.1. Категориальный аппарат даосских сочинений, отражающий мотив торжества жизни	482
15.2. Некоторые даосские представления о <i>сяньх</i> -небожителях	487
15.3. Методологические проблемы изучения даосских письменных памятников III—VI вв.	526
Заключение	529
Приложение. Перечень сочинений из Шанцинского книжного собрания, относящихся к субтрадиции Ван Бао («Книги-основы [из] Большой пещеры»)	543
Список использованных источников, словарно-справочных работ и литературы	555
Список библиографических сокращений	599
Подрисовочные подписи	600
Сведения об авторе	625
Указатель имен	626
Указатель названий сочинений	632
Указатель персонажей	645

