



ДАОСИЗМ «ДАО-ДЭ ЦЗИН»

К
И
Т
А
Й

Е.А.ТОРЧИНОВ



Е. А. Торчинов

ДАОСИЗМ.
«ДАО-ДЭ ЦЗИН»

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

2004

УДК 299.5
ББК Э342.0
Т 59

Торчинов Е. А.

Т 59 Даосизм. «Дао-Дэ цзин». — 2-е изд. / Пер. Е. А. Торчинова. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. — 256 с. — («Мир Востока»).

ISBN 5-85803-257-5 (Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00648-4 (Азбука-классика)

В своей книге известный петербургский китаевед Е. А. Торчинов всесторонне рассматривает даосизм — традиционную религию Китая. Доступно и увлекательно автор рассказывает о более чем двухтысячелетней истории даосизма в Китае, повествует о знаменитых даосах-отшельниках, алхимиках, магах и чудотворцах, характеризует основные памятники религиозно-философской мысли даосизма и вводит читателя в удивительный мир даосского учения с его стремлением к единению с природой и верой в возможность обретения физического бессмертия и духовного совершенства.

В качестве приложения к книге публикуется плод многолетних трудов автора — художественный перевод всемирно известного трактата «Дао-Дэ цзин», приписываемого таинственному Старцу-Младенцу, мудрецу Лао-цзы.

В книге использованы иллюстрации, выполненные Я. Боевой.

© **Е. А. Торчинов**, 1999

© «Петербургское
Востоковедение», 2004

© «Азбука-классика», 2004

ISBN 5-85803-257-5

(Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00648-4

(Азбука-классика)



Зарегистрированная
торговая марка

Содержание

ЧАСТЬ I. История

Путь, который можно пройти, не есть постоянный Путь	9
Распадение «великих сил Поднебесной»	39
Завершение пути	64

ЧАСТЬ II. Люди и книги

Престарелый Старец, или Старец-Дитя	89
Чжуан-цзы и «Чжуан-цзы»	98
Ле Юй-коу и Чжан Чжань	105
Мятежный удельный царь и хуайнаньские мудрецы	109
«Канон Великого Равновесия» и «Желтые повязки»	114
Мудрец, который объял первозданную простоту . .	122
«Сокровищница Дао», или Как создавался «Даосский Канон»	135
Тао Хун-цзин, его жизнь, смерть и бессмертие .	139
Ли Цюань и «Канон единения сокрытого»	142
Тот, кто стоял в начале письмен, или Стражник Инь с пограничной заставы	146
Восточное море мудрости, или Кто такой даос Ду Гуан-тин	150
Патриарх Люй, Даос с трехногой жабой и Совершенный Человек Пурпурной Силы Ян . .	153
Восемь бессмертных	160

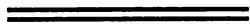
ЧАСТЬ III. Учение

Космогония и космология	165
Недеяние и самоестественность, простота и единство	179
Бессмертные и бессмертие в даосизме	185
Заключение	196
Рекомендуемая литература	199

ДАО-ДЭ ЦЗИН

Дао цзин. Канон пути	203
Дэ цзин. Канон Благой силы	226





Часть 1

ИСТОРИЯ





Путь, который можно пройти, не есть постоянный Путь

Происхождение даосизма

В середине второго тысячелетия до нашей эры Китай вступил в кровавую и мрачную эпоху своей истории, о характере которой красноречиво говорит уже само ее название — эпоха Борющихся Царств (Чжань-го). Сохранявшееся до середины V в. до н. э. относительное равновесие разнородных политических сил и интересов удельных правителей царства Чжоу (с XI в. до н. э.) рухнуло после того, как мощное княжество Цзинь распалось на три владения — княжества Чжао, Вэй и Хань. Это крушение княжества Цзинь подвело черту под прославленной Конфуцием эпохой «Весен и Осеней» (название знаменитой летописи этого мудреца) и положило начало новому периоду войн и сражений, переворотов и клятвопреступлений, злодейств и жестокостей.

Но, как известно, сова Минервы, богини мудрости, летает только в сумерках. И вот в сумерках кровавой эпохи Чжань-го расцвела классическая китайская философия, распустилось множество цветов и разгорелась борьба «ста школ». Первым оформилось конфуцианство, младенческие дни которого

прошли еще до начала периода Борющихся Царств. Потом появились моисты, учившие о всеобщей любви и мире, легисты, ратующие за всевластие государя, опирающееся на незыблемость драконовских законов, натурфилософы, проповедующие доктрину положительных и отрицательных сил (*инь-ян*) и пяти первоэлементов, и другие школы. Одной из них, причем весьма влиятельной, был и даосизм (*дао цзя*).

Первым из многих парадоксов истории даосизма стал тот факт, что эта национальная китайская религия предстала перед прожектором истории в облике философской школы. Но на самом деле здесь нет ничего удивительного: ведь философия доступна для всех людей с достаточно развитым интеллектом, тогда как эзотерическая практика даосской религии была доступна только для посвященных и поэтому должна была до поры оставаться скрытой.

Кроме того, следует отметить, что даосская философия возникла позднее, чем это обычно считается: «Дао-Дэ цзин», важнейший из раннедаосских текстов, был написан не во времена Конфуция, а гораздо позднее, в IV или, скорее всего, в начале III в. до н. э. (об этом мы специально скажем ниже). Следовательно, даосизм — дитя именно эпохи Чжань-го, а не предшествовавшего периода «Весен и Осеней».

Несколько слов о самом слове «даосизм». Оно соответствует китайскому «дао цзяо», что означает «Учение Пути». Надо сказать, что Путь (Дао) — одна из важнейших категорий китайской культуры вообще, а не только даосизма. Более того, в книге

«Мо-цзы» словами «дао цзяо» названо конфуцианство, понимавшее под «Дао» Путь нравственного совершенствования и принципы правления древних совершенномудрых государей. Кроме того, слово «даосизм» не употребляется в качестве самоназвания ни в одном из древних даосских текстов и появляется впервые у древнекитайских историков Сыма Тяня, Сыма Цяня и Бань Гу как обозначение библиографической рубрики в их исторических сочинениях. Позднее (II—III вв.) это обозначение используют буддисты (трактат «Моу-цзы»), и только в IV—V вв. сочетание «дао цзяо» становится общепринятым и основным обозначением (и самоназванием) последователей религии, которую мы называем «даосизмом».

От китайского «дао цзяо» происходят и европейские названия этого учения — Taoism (англ.), le taoïsme (фр.), Taoismus (нем.). Интересно, однако, что русское название этой религии — даосизм, а не даоизм. Возможно, что это обстоятельство не является просто следствием неприятия фонетикой русского языка трех гласных подряд, а имеет другую причину. Так, академик В. М. Алексеев считает, что русское «даосизм» происходит от китайского «дао ши» («Муж Дао», то есть даосский священнослужитель) в южном произношении этого слова (*дао сы*). В таком случае русское название имеет преимущество перед западными, ибо «учение даосских священнослужителей» есть нечто более определенное, чем просто «учение Пути». Но вернемся в эпоху Чжань-го.

Говоря о китайской культуре, мы привыкли рассматривать ее как некий монолит, нечто единое и

цельное. Однако это совершенно неверно применительно к китайской древности. В условиях существования на территории государства Чжоу многих отдельных враждующих между собой царств его культура также являла собой картину значительного многообразия; существовало несколько типов культур, только позднее сплавленных в великом общекайтайском синтезе эпохи империи Хань (206 до н. э. — 220 н. э.).

В наибольшей степени отличались друг от друга культуры севера и юга Китая. Если для севера, давшего начало конфуцианству, характерно внимание к этической проблематике и ритуалу, рассудочное стремление к рациональному переосмыслению архаических основ цивилизации, то на юге (огромное царство Чу в бассейне реки Янцзы) господствовала стихия мифопоэтического мышления, процветала экзотичность шаманских культов. И даосизм, созревший, видимо, в лоне южной традиции, тем не менее соединил в себе экзальтированную архаику юга и рациональность севера. Первая дала ему содержание, вторая наделила формой, предоставив созданный ею философский способ освоения действительности для выражения смутных и неосознанных творческих потенций. Без южной традиции даосизм не стал бы даосизмом, без северной — не смог бы сказать о себе языком великой культуры и книжной образованности.

Так в IV—III вв. до н. э. из стихии архаических культов и неупорядоченных религиозных и космологических представлений появляется даосизм, сразу же заговоривший о себе на языке философии, но философии, не чуждавшейся притчи, переосмыс-

ленного в духе новой эпохи мифологического образа и странного парадокса.

Очень долго мы могли судить о культуре царства Чу и о религиозных корнях даосизма в чуской архаической религии только по разрозненным и достаточно бедным данным из исторических древнекитайских текстов или же по интересному, но недостаточному материалу ритуальной поэзии чуского поэта III в. до н. э. Цюй Юаня (первый представитель индивидуального поэтического творчества в Китае). Только в начале 70-х гг. XX столетия благодаря трудам китайских археологов наука получила новый и чрезвычайно богатый материал. Это произошло в результате раскопок в местечке Мавандуй близ города Чанша, столицы провинции Хунань. Среди мавандуйских текстов оказалось достаточно много содержащих ценную информацию о самой сердцевине даосской религиозной доктрины — учении о продлении жизни и обретении бессмертия.

Здесь не место характеризовать мавандуйские раскопки, что уже неоднократно предпринималось; поэтому ограничимся материалами, непосредственно имеющими отношение к происхождению даосизма.

Обратимся к одному из текстов на бамбуковых планках из мавандуйских погребений. Это «Десять вопросов» («Ши вэнь»). Следует сказать, что к названному тексту примыкают также «Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной» («Тянься чжи дао тань») и «Трактат о единении инь и ян» («Хэ инь ян»), однако их содержание в значительной мере дублирует текст «Десяти вопросов». Все эти трактаты посвящены вопросам медицины и диетологии

в связи с сексологической, или, точнее, эротологической проблематикой. Но для нас они интересны прежде всего тем, что в них описываются практические методы даосизма, которые раньше были хорошо знакомы исследователю исключительно по средневековым текстам.

Во-первых, это разнообразные методы сексуальной практики — «искусства внутренних покоев» (*фан чжун чжи шу*), дыхательные упражнения «регуляции пневмы» (*син ци*), гимнастические упражнения *дао инь* и некоторые приемы концентрации сознания и созерцания. При этом разработанность и сложность описанных в текстах методов свидетельствует о том, что мавандуйским трактатам уже предшествовала многовековая практика овладения искусством «пестования жизни». Отметим попутно, что гимнастике *дао инь* также специально посвящены некоторые из мавандуйских шелков, а именно «Схема гимнастики» («Дао инь ту»), представляющая собой рисунки различных гимнастических поз. Что касается датировки текстов, то они, видимо, относятся (насколько можно судить по косвенным данным) к IV—III вв. до н. э., то есть современны ранним памятникам даосской философской мысли и должны рассматриваться системно, в тесной взаимосвязи и, так сказать, взаимоконтекстно (сами же найденные рукописи относятся к концу III—первой половине II в. до н. э.).

Во-вторых, данные тексты содержат ясное указание на существование в предымперский (эпоха Чжань-го) период вполне разработанной концепции бессмертия, обретаемого в процессе практики пестования жизни, а также бессмертных (*сяней*).

Конечно, и ранее (например, из легистского текста «Ханьфэй-цзы») было известно о том, что на излете эпохи Чжань-го были люди, искавшие способы обретения бессмертия (*бу сы чжи фа*) и верившие в «снадобья бессмертия» (*бу сы чжи яо*), однако только мавандуйские тексты показали как масштаб этой веры, так и степень разработанности и изощренности методов ее реализации, к которой на самом деле средневековый даосизм добавил не так уж много.

Здесь встает естественный вопрос о том, почему же эти тексты оставались неизвестными до мавандуйских раскопок, что создавало иллюзию появления текстов, описывающих даосский путь к бессмертию только в раннее средневековье. Думается, что как минимум одна из причин этого обстоятельства заключалась в том, что тексты, посвященные даосской практике, рассматривались как сугубо эзотерические и недоступные профанам, тогда как «мировоззренческие» даосские философские тексты предназначались для достаточно широкого круга интеллектуальной элиты того времени и их «эзотеризм» ограничивался лишь сложностью их содержания. Во всяком случае, изучение «Дао-Дэ цзина» или «Чжуан-цзы» не требовало никаких посвящений или клятв, скрепленных кровью жертвенных животных, которые были совершенно необходимы для приобщения к эзотерическому даосскому знанию «практического» характера даже во времена великого даосского алхимика Гэ Хуна (284—363 или 283—343). Тем не менее в процессе развития даосизма и умножения методов и приемов его практики происходила постепенная «дегерметизация», «про-

фанизация», или «экзотеризация» даосизма, в результате которой тексты, считавшиеся ранее сокровенными по своему характеру, начинают широко распространяться как среди даосов, так и среди мирян. Предельное выражение этого процесса «дегерметизации», «открытия сокрытого» — современная мода на *ци гун* и *гун фу*, приводящая к тому, что о методах и приемах, которым раньше учитель тайно и лично обучал ученика, прямо пишется в руководствах, издаваемых массовыми тиражами. Отметим, что подобный процесс протекал и в других религиозных традициях — например, в тантрическом буддизме (Ваджраяна), да и в буддизме вообще.

Приведем в качестве примера несколько фрагментов из «Десяти вопросов»:

I Умеющий правильно упорядочивать пневму-*ци* и овладевший семенем-энергией (*цзин*) достигает в себе концентрации непредсказуемого, его семя-энергия и дух переполняются жизненной силой, как источник водой; он контролирует сладкую росу (*гань лу*), дабы она собиралась в его теле; он пьет из яшмового источника и поглощает в себя одухотворенное вино бессмертных, дабы обрести постоянство; уходит от зла и превращает добро в свою привычку, и поэтому его дух обретает должную форму. Практикуя путь контроля над пневмой, обязательно следует направлять ее в конечности, тогда семя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела — везде циркулирует семя-энергия.

II Преисполненные жизнью люди вверху постигают принципы Неба, внизу созерцают нормы Земли. Наделенные способностями непременно станут одухотворяться, совершенствуясь в искусстве продления

жизни. Поэтому они смогут достичь освобождения от своей телесной формы.

Прозревающие Великое Дао-Путь взмывают в заоблачные выси, наверху достигают Яшмового Града бессмертных, подобно воде растекаются в дальние дали, подобно дракону они возносятся вверх, они молниеносно-мгновенны, но силы их неистощимы. <...> У Чэн-цзы¹ <...> как раз и был таким бессмертным; У Чэн-цзы в своей жизни полностью соответствовал четырем сезонам, Небо и Земля в их постоянстве служили ему мерилom, У Чэн цзы существовал, слив воедино свою жизнь и превращения сил *инь-ян*.

Бессмертие *инь-ян* познав, У Чэн-цзы таким же вечным стал, и все познавшие *Дао* мужи тоже таковы.

III Если утром заниматься дыхательными упражнениями, то и пневма и тело укрепятся, семя и пневма станут подобны <...> воде, которая превращается в лед, укрепившись таким образом, и годы жизни надолго продлятся. Дух будет находиться во внутренней гармонии с телом, разумные и животные души *хунь* и *по* царственно воссияют <...> пять вместилищ станут крепкими и здоровыми, лик станет подобным нефриту и светозарным, долголетие станет таким же, как у солнца и луны, и человек окажется наделенным наиболее совершенной пневмой Неба и Земли.

Здесь мы встречаемся с описанием гимнастических и дыхательных методов и характерной даосской терминологией, также обычно соотносимой со средневековыми текстами. В качестве примера можно привести термин «сладкая роса» (*гань лу*), обозна-

¹ Мифический бессмертный китайской древности.

чающий или продукт соединения небесных и земных пневм, или просто слюну, которой даосы (в том числе и авторы мавандуйских текстов) придавали весьма большое значение. Любопытно также, что этот термин восходит к тексту «Дао-Дэ цзина»:

Когда Небо и Земля в гармонии друг с другом, тогда вниз стекает сладкая роса («Дао-Дэ цзин». Гл. 32).

В приведенных фрагментах из «Десяти вопросов» отчетливо прослеживается также связь между даосскими медицинскими и гигиеническими (или диетологическими) предписаниями и даосской теорией обретения долголетия и даже бессмертия через становление *сянем*, бессмертным гением. Более того, во втором фрагменте присутствует даже намек на существование в древности аналога более поздней даосской идеи обретения бессмертия через смерть и воскресение, так называемого «освобождения от трупа» (*ши цзе*). В тексте употреблено выражение «син цзе» — «освобождение от телесной оболочки», вполне аналогичное термину «ши цзе», поскольку он предполагает сброс не подвергшихся трансформации кожных покровов, подобно тому как сбрасывают свою кожу змеи и цикады. В таком случае не будет слишком смелым и предположение, что сохранение при помощи уникальной «мумификации» тела княгини Дай из мавандуйских захоронений преследовало в качестве цели не только сохранение связи с телом души усопшей княгини, но и ее последующее воскресение благодаря совершению тех или иных даосских ритуалов, ведущих к новому и окончательному воссоедине-

нию души и преобразившегося тела обретшей бессмертие княгини.

Теперь обратимся к другому мавандуйскому тексту, а именно к «Речам о высшем Дао-пути Поднебесной». Этот текст посвящен в значительной степени даосской сексуальной практике, вполне совпадающей как по своему характеру, так и по описанию с аналогичными средневековыми текстами, сохранившимися в японской (X в.) медицинской антологии «И синь фан» и опубликованными в начале нашего века китайским ученым Е Дэ-хуэем. Приведем два примера, связанных с проблемой даосского бессмертия.

I Если постоянно восполнять таким образом жизненную силу, то пневмы трех гармоний станут совершенными, крепость и сила организма возрастут. Тот, кто хочет таким образом упорядочивать свое тело, должен сосредоточенно и внимательно готовиться к этому. Умеющий совершать «запирание нефрита» сразу же становится бессмертным.

II Тот, кто способен следовать этому пути, может быть назван мужем, постигшим Небесное¹.

Таким образом, теперь мы знаем, что в эпоху Чжань-го существовали и иные досские (или протаосские) тексты помимо произведений даосской философской классики («Дао-Дэ цзин», «Чжуан-цзы»). Тем не менее именно философские тексты стали первым свидетельством того, что начался процесс трансформации древних верований и форм «техники экстаза», характерных для юга Китая, и постепенного превращения их в новую религию.

¹ Досл.: *тянь ши* — 'небесным мужем'.

Конечно, даосизм генетически восходит к шаманистическим верованиям и формам практики юга Китая (бассейна Янцзы), однако между этими верованиями и даосизмом существует принципиальная разница: то, что в древности не требовало никакого осмысления и концептуализации, теперь приобрело форму теоретически осмысленной доктрины.

Вряд ли вызревание даосизма из стихии архаической религиозности было простым и бесконфликтным. Можно предположить, что процесс возникновения даосизма был, с одной стороны, следствием острого кризиса архаического мирозерцания, а с другой — попыткой преодоления этого кризиса. Можно с уверенностью сказать, что этот кризис имел универсальный общекитайский характер. Собственно, он как бы знаменовал завершение архаического этапа становления китайской культуры и начало формирования собственно древнекитайской культуры (этот процесс можно также назвать переходом от протокитайской к древнекитайской культуре) и охватывал всю территорию Чжоуского государства.

На севере, в «срединных царствах» колыбели чжоуской цивилизации, Конфуций рационализировал продукты древнего мифологического мышления, переводя архаическую магию ритуала на язык истории и этики и вливая в старые мехи магического мировосприятия новое вино морально переосмысленного ритуала (*ли*), на юге, в «полуварварских», с точки зрения северян, землях Чу и близлежащих Сун, У и Юэ формировалась другая всекитайская традиция — даосская, заставившая го-

ворить на философском языке людей транса и экстаза, шаманов и анахоретов. По-видимому, кризис архаики сопровождался стремлением образованных носителей традиции подвергнуть их осмыслению и пропустить через призму философской, теоретической рефлексии. Это стремление, скорее всего, и послужило толчком к началу формирования даосизма.

Здесь мы не будем говорить об учении даосских философских текстов — приписываемом Лао-цзы «Дао-Дэ цзине» и написанном (по крайней мере, частично) мыслителем Чжуан Чжоу «Чжуан-цзы»; о них речь пойдет во второй части книги, посвященной даосским текстам. Пока же лишь очень кратко охарактеризуем основные идеи этих памятников.

Во-первых, даосские философские тексты провозглашают Дао, Путь, предельной первоосновой и высшей закономерностью Вселенной. Что такое Дао? На этот вопрос лучше всего было бы ответить словами самого автора «Дао-Дэ цзина»: «Знающий не говорит, говорящий не знает». Более того, сам автор этого трактата (будем по традиции называть его Лао-цзы) утверждает, что это первоначало назвать вообще никак нельзя и он, лишь «прилагая усилие», называет его Дао, то есть Путем. Эта таинственная (*сюань, мяо*) первооснова мира одновременно является и принципом, или закономерностью как всего мирового целого, так и каждого его элемента в отдельности. Само Дао следует лишь своей собственной природе, оно «само по себе таково» (*цзы жань*), то есть самоестественно и спонтанно.

Человечество отступило от Дао и, утратив простоту и самоестественность истинного Пути, увлеклось ложными ухищрениями и псевдоученым многознанием. Совершенный мудрец следует принципу «недеяния», то есть ненарушения естественного порядка сущего и невмешательства в природу вещей. Он, как и Дао, самоестественен и следует собственной природе, а не внешним и ложным условиям. Уподобившись младенцу, он возвращается в лоно Дао — Великой Матери Поднебесной и обретает совершенство и бессмертие.

Истинное правление основывается на простоте и безыскусности. Следует отказаться от хитроумия лжемудрецов и вернуться к единству с природой, отбросив все ухищрения цивилизации, включая письменность, и сложности государственного устройства. Совершенный мудрец управляет посредством «недеяния», и подданные лишь знают о его существовании, но не более того.

Добро и зло, прекрасное и безобразное, сон и бодрствование, жизнь и смерть — лишь условные и относительные понятия. Истинная реальность едина, целостна и «голографична»: в ней все присутствует во всем, в каждой части содержится все целое и все переходит во все. Святой стремится к полному единению, «единотелесности» с этим целым и становится божественным и одухотворенным — весь мир — его тело, все силы Вселенной — его колесницы, он не погибнет ни тогда, когда расплавится весь мир, ни тогда, когда волны всемирного потопа поглотят всю землю. Такой мудрец стоит одной ногой в мире отсутствия и безмолвия сверхсущего Дао, а другой — в мире перемен и превращений.

Однако Южный Китай — не единственный регион, внесший свой вклад в формирование даосизма в первый период его истории. Большую роль в этом процессе сыграли и верования восточного приморского царства Ци, где активно развивалась идея обретения бессмертия и превращения в святого-бессмертного, *сяня*. Кто же такие *сяни*?

Во-первых, отметим, что само слово «бессмертный» (*сянь*) графически восходит к графеме, изображающей некое пернатое существо, по-видимому шамана, способного к магическому полету в состоянии транса. Даже в текстах рубежа нашей эры слово *сянь* могло употребляться в глагольном значении «возноситься ввысь». Следовательно, этимологически это слово выражает не столько идею бессмертия, сколько некую таинственную способность возноситься в вышние сакральные миры. Но позднее акценты были смещены, и идея бессмертия стала доминировать над идеей мистического вознесения. Тем не менее всегда предполагалась причастность *сяня* к божественному и его наделенность сверхъестественными силами и способностями.

При обретении бессмертия (*чан шэн бу сы*), во-первых, меняется сама внешность человека: у него заостряются или перемещаются на макушку уши (ср. описания эльфов в кельтском фольклоре), становятся квадратными или двойными зрачки, тело покрывается чешуей, шерстью или перьями и т. д.; во-вторых, он приобретает ряд сверхъестественных способностей (от левитации до умения одновременно пребывать в нескольких местах и становиться невидимым); в-третьих, он становится столь же долговечным, «как Небо и Земля».

В средневековых текстах выделяется несколько типов бессмертных (до девяти), хотя самой распространенной является трехчленная классификация. Это небесные бессмертные (*тянь сянь*), земные бессмертные (*ди сянь*) и бессмертные, освободившиеся от тупа (*ши цзе сянь*).

Первый тип бессмертных считается наивысшим. Это бессмертные, вознесшиеся в небесные, или астральные, миры (Большая Медведица, Полярная звезда) и занявшие определенный пост в иерархии небесных божеств. Впрочем, отнюдь не все даосы стремились к этому вознесению, ведь, во-первых, бессмертные, по определению, никогда не умирают и все хорошие должности на небесах уже давно заняты и никогда не освободятся (типично китайский прагматизм), а во-вторых, многим даосам, следовавшим принципам недеяния и естественности, идиллическая жизнь среди гор и вод казалась предпочтительнее суеты небесного двора (характерный представитель такого подхода — некий Господин Белого Камня — Бай Ши сяньшэн, которому буколические радости были милее пышности обителей бессмертных небесных миров).

Что касается земных бессмертных, то они относятся к средней категории и остаются жить на земле — или в так называемых «славных горах» (*мин шань*), то есть на одной из 37 перечисленных даосским алхимиком Гэ Хуном гор, подходящих для даосского совершенствования, или в так называемых «пещерных небесах» (*дун тянь*), то есть своего рода параллельных мирах, проходом в которые служат пещеры в «знаменитых горах» (отметим, что мир Персикового источника, *тао хуа юань*, воспетый ве-

ликим поэтом Тао Юань-мином, Тао Цянем, IV—V вв. н. э., также может быть отнесен к категории «пещерных небес»). В традиции даосской школы Учения Совершенной Истины (*цюань чжэнь цзяо*), возникшей в XII в. и являющейся в настоящее время ведущей, особенно в Северном Китае, до сих пор бытует верование в возможность встречи с бессмертными в даосских храмах в дни определенных праздников.

Категория «бессмертных, освободившихся от трупа», относится к низшей (в частности, традиция причисляет к ней и упомянутого выше Гэ Хуна). Она предполагает незавершенность процесса трансформации тела практикующего в бессмертное тело адепта, который заканчивается после его смерти и знаменуется воскресением. Иногда к этому способу прибегали даосы, оказавшиеся в смертельной опасности (для этого существовали определенные ритуалы), как, например, это сделал знаменитый даосский маг Цзо Цы, которого повелел казнить знаменитый полководец и диктатор Цао Цао (нач. III в.). В таком случае в целостности и сохранности должны были остаться пять базовых внутренних органов (*у цзан*), то есть печень, сердце, селезенка, легкие и почки, служащие как бы основой наращивания новой бессмертной плоти; к обязательным условиям относятся и сохранение скелета и, особенно, позвоночного столба. Любопытно, что вера в *ши цзе сянь* препятствует даосам принимать христианство, поскольку для них воскресение Иисуса не является чудом или каким-то экстраординарным событием.

Таким образом, можно констатировать тесную связь даосского учения о бессмертии с общими прин-

ципами китайского мировосприятия, сакрализирующего чувственный космос и видящего в жизни высшую ценность.

В царстве Ци вера в бессмертных соединилась с порожденным, видимо морскими миражами, представлением о существовании неких островов бессмертных, находящихся далеко в океане. Это Фанчжан, Инчжоу и Пэнлай (последний был особенно знаменит). Считалось, что на этих островах растут особые растения, употребление которых в пищу может сделать человека бессмертным. Позднее эта вера привела даже к снаряжению императором Цинь Шихуан-ди морской экспедиции на эти острова.

Ци было также знаменито своими магами, «мужами магических методов» (*фан ши*), верования и практика которых также внесла свой вклад в формирование даосизма. Не были чужды ученым мужам Ци и занятия философией, которая во многом была, видимо, рационализацией учения магов. Классическим примером циской философской мысли стали слившиеся воедино школы «пяти первоэлементов» и «сил *инь-ян*», у истоков которых стоит фигура философа III в. до н. э. Цзоу Яня. Идеи этих мыслителей-натурфилософов нашли свое развитие в последующий период и были усвоены в полной мере как даосами, так и конфуцианцами (Дун Чжуншу, «Конфуций эпохи Хань»).

В своем окончательно сложившемся к началу нашей эры виде доктрина натурфилософов предполагала признание единой энергетической и квазиматериальной субстанции — *ци* ('эфир', 'пневма'). Это *ци* первоначально абсолютно аморфно и просто, однако в процессе развития *ци* как бы поляризуется на

положительно заряженное (мужское, горячее, светлое, подвижное, активное) — *ян* и отрицательно заряженное (женское, холодное, темное, покоящееся, пассивное) — *инь*. *Инь* и *ян* начинают постоянно циклически переходить друг в друга («То *инь*, то *ян* — это и есть Дао-Путь»). Пять фаз этого циклического процесса получают название «пяти первоэлементов» (*у син*): дерево (зарождающееся *ян* — восток, весна, зеленый цвет), огонь (зрелое *ян* — юг, лето, красный цвет), земля (равновесие *инь* и *ян* — центр, середина года, желтый цвет), металл (зарождающееся *инь* — запад, осень, белый цвет) и вода (зрелое *инь* — север, зима, черный цвет); затем цикл повторяется. Силы *инь-ян* и пять первоэлементов формируют все сущее (космическую триаду Небо—Земля—Человек, все вещи и существа). Учение о силах *инь-ян* и пяти первоэлементах в соединении с идеями древней мантрической книги «Канон Перемен» («И цзин») вошло и в даосизм, и в конфуцианство. В даосизме оно легло в основу методологии и алхимии, и традиционной медицины (которой обычно занимались даосы), и астрологии, а такие символы первоэлементов «дерево» и «металл», как зеленый дракон и белый тигр, стали постоянными аллегориями противоположных, но взаимодополняющих начал даосской практики обретения бессмертия.

Но философская мысль Ци не исчерпывалась натурфилософскими спекуляциями Цзоу Яня и его последователей. В этом государстве существовала еще «академия» Цзися, названная так по западным воротам Цзи в столице царства Ци, около которых эта «академия» располагалась. При этом не исклю-

чено, что сама интеллектуальная атмосфера «академии» подготовила условия для написания «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы», перед которыми, возможно, мыслители Цзися имели хронологический приоритет.

К философии *Дао* и *Дэ* непосредственно примыкают такие философы этой «академии», как Инь Вэнь-цзы, Сун Цзянь и Шэнь Дао, сочинения которых до нас, к сожалению, не дошли. Имеющийся ныне текст «Вэнь-цзы», приписываемый ученику Лао-цзы, также, видимо, не является подлинным. Поэтому главным «цзисяским» памятником может служить текст трактата «Гуань-цзы». Хотя он и приписывается сановнику Гуань Чжуну (ум. 645 до н. э.), в действительности он был написан значительно позднее, в IV—III вв. до н. э. Ряд глав этого произведения — «Искусство сердца», «Внутренний труд» и другие — явно написаны в духе зарождающейся даосской мысли. В остальном мировоззрение авторов из Цзися близко взглядам школы натурфилософов, о которых говорилось выше.

Царство Ци (и академия Цзися) также непосредственно связано с формированием политической субтрадиции даосизма — учения Хуан—Лао, проповедовавшего идею управления государством на основе недеяния и следования самоестественности. Вместе с тем доктрина Хуан—Лао соприкасалась с учением о бессмертных, с одной стороны, и натурфилософией Цзоу Яня — с другой. Что касается названия этого учения, то Хуан — это Хуан-ди, мифический Желтый Император, основатель китайской цивилизации, которого даосы считали великим магом и мудрецом, знатоком тайн алхимии, обретшим

бессмертие и восшедшим на небеса. Ну а Лао — это, конечно же, Лао-цзы — автор «Дао-Дэ цзина» и основатель даосизма. При этом Лао-цзы выступал как источник доктрины Дао, а Хуан-ди считался не только авторитетом в делах правления, но и адептом и покровителем таких «искусств», как астрология, медицина, гадания, сексуальная практика — словом, всего того, что входило в сферу компетенции магов и теоретиков натурфилософии.

После объединения всего Китая под властью циньского царя, теперь провозгласившего себя императором Цинь Ши-хуан-ди (Первым Циньским Августейшим Государем), на сцене впервые появляется так называемый придворный даосизм. Тиранимператор ненавидел и даже физически уничтожал конфуцианцев с их доктриной нравственного правления, но благоволил к даосам, интересуясь оккультными тайнами и особенно перспективой обретения бессмертия.

Поиски бессмертия царями начались еще в эпоху Чжань-го, и не исключено, что многочисленные маги и прежде обслуживали соответствующие запросы своих монархов, находясь на придворной службе. После объединения страны у них остался один клиент — император, а не множество правителей, как прежде. В 219 г. до н.э., через два года после создания империи, маги из Ци прибыли ко двору с предложением организовать поиски эликсира бессмертия на морских островах. Множество магов устремилось в Сяньян, столицу империи, рекламируя свои оккультные познания. В это же время сам император стал говорить о себе как о даосском «совершенном человеке» и запретил даже упоми-

нать слово «смерть» в своем присутствии. Маги советовали императору жить в уединении, храня в тайне место своего пребывания.

Рассказывая об увлечении даосизмом Цинь Ши-хуан-ди и ханьского императора У-ди (140—87 до н. э.), автор «Истории династии Хань» древнекитайский историк Бань Гу говорит:

Когда Цинь Ши-хуан впервые объединил империю, он предался культу бессмертных. Тогда он послал таких людей, как Сюй Фу и Хань Чжун, в море с непорочными юношами и девами на поиски бессмертных и их снадобий. Но они сбежали и никогда не вернулись¹. Такие попытки вызвали негодование и ропот в Поднебесной.

С возвышением династии Хань Синьюань Пин из Чжао, Шао-вэн, Гунсунь Цинь, Луань Да и другие из Ци — все они получали почести и награды от императора У-ди по причине их знакомства с бессмертными, знания алхимии, умения совершать жертвоприношения, служить духам и управлять ими и походов за море за бессмертными и их снадобьями. Дары, пожалованные им, составляли тысячи мер золота. Луань Да был в особом фаворе и даже женился на принцессе. Титулы и награды посыпались на него в таком количестве, что все в пределах четырех морей были потрясены. Поэтому в правления под девизами Юань-ди (116—111 до н. э.) и Юань-фэн (80—75 до н. э.) в Янь и Ци были тысячи магов, таравших глаза и потиравших руки, говорящих, что они знают искусство обретения бессмертия, совершения жертвоприношений и получения небесных благословений (Гл. 256).

¹ Согласно преданию, Сюй Фу в поисках острова Пэнлай прибыл в Японию, где и сейчас показывают его могилу.

Следует отметить, что если при Цинь Шихуанди и до него стремление государей обрести бессмертие не оказывало непосредственного влияния на государственные дела, то при ханьском У-ди положение дел резко изменилось. Не исключено даже, что одним из побудительных мотивов завоевательных походов У-ди в западном направлении (Фергана, Давань) было стремление заполучить знаменитых «небесных коней», существ «того же рода», что и драконы, на которых можно добраться до Западного царства богини Матери-Царицы Запада (Сиван-му) и ее эликсиров бессмертия. Не исключено, что рассказы дипломата Чжан Цяня о Западном крае укрепили готовность императора, разочаровавшегося в морских экспедициях на восток, искать бессмертия на западе, на вершине мифической мировой горы Куньлунь.

К акциям, направленным на обретение бессмертия, предпринятым ханьским У-ди, следует отнести поощрение занятий алхимией для создания эликсира бессмертия (главный придворный алхимик — Ли Шао-цзюнь), поощрение поклонения духам, строительство двух залов для встречи с бессмертными и совершение великих жертвоприношений *фэн* и *шань*, которым придавался не конфуцианский, а даосско-магический смысл. Нельзя не упомянуть здесь и знаменитого юродивого-мудреца Дунфан Шо, ставшего первым даосским отшельником, живущим при «золотых вратах» государевых палат.

При этом У-ди (в отличие от своих предшественников Вэнь-ди и Цзин-ди, почти сделавших даосизм доктрины Хуан—Лао государственной идеологией) на уровне государственной власти благоволил

к конфуцианцам, впервые фактически придав этому «учению совершенномудрых» статус официальной доктрины.

Покровительство даосам и магам процветало и при дворах удельных князей. Достаточно назвать Лю Аня, удельного царя Хуайнани, собравшего при своем дворе даосов и магов, плодом деятельности которых стал трактат «Хуайнань-цзы» («Мудрец из Хуайнани»), и стяжавшего себе репутацию казненного мятежника (получил приказ покончить с собой в 122 г. до н. э. после раскрытия его заговора против императора с целью узурпации власти), с одной стороны, и мудреца, обретшего бессмертие и вознесшегося со всей своей семьей и домашними животными на небо, — с другой.

Поиски бессмертия императорами Хань отнюдь не ушли вместе с императором У-ди. Так, император Хуань-ди (73—49 до н. э.) повелел знаменитому филологу Лю Сяну проверить действенность алхимических рецептов Лю Аня. Позднее веру в бессмертие обнаруживали узурпатор Ван Ман и император Хуань-ди (147—167 н. э.), поклонявшийся Лао-цзы и Будде и искавший физического бессмертия. Он организовал жертвоприношение Лао-цзы в его родном уезде Кусяньи и сам совершил аналогичное действие во дворце.

Поздниханьские удельные владельцы зачастую продолжали традиции хуайнаньского Лю Аня. Так, в 70 г. н. э. чуский царь Ин был обвинен в связи с магами Ван Пином и Янь Чжуном для подготовки к мятежу. Братья царя также занимались магией и разделяли его религиозные взгляды. В 147 г. цинхэский удельный царь Суань получил поддержку

лидера «мятежа колдунов» (*яо цзэй*) Лю Ю в своей попытке сесть на императорский престол. Перед самым крушением империи Хань в 173 г. чэньский царь Лун был обвинен в совершении жертвоприношений (совместно со своим канцлером Вэй Инем) небесному богу Хуан Лао-цзюню (Желтому Престарелому Государю, то есть обожествленному Лао-цзы). Возможно, что царь Лун был близок к одной из мятежных сект, родственных секте Пути Великого Равновесия-Благоденствия (*Тай пин дао*), подготовившей восстание Желтых повязок (184), которое нанесло смертельный удар Ханьской империи. Подобные секты культивировали почитание Лао-цзюня как мессии-избавителя, устанавливающего царство Великого Равновесия-Благоденствия (*тай пин*).

Обожествление Лао-цзы — важный итог развития даосизма на рубеже нашей эры. Почитаемый традицией автор «Дао-Дэ цзина» превращается в великого бога, воплощение, или персонификацию, самого Дао-Пути, из божественного тела которого возникла вся Вселенная. Этот бог периодически воплощается на земле как мудрец и наставник государей (одним из таких воплощений и был «исторический» Лао-цзы).

Учение о теофаниях, богоявлениях Лао-цзы, стало важным основанием для новой трансформации даосизма, трансформации, с которой, по существу, начинается история даосизма как организованной (институционализированной) религии.

Предание повествует, что в 142 или 145 г. божественный Государь Лао (Лао-цзюнь) явился на горе Крика Аиста (Хэминшань; Юго-Западный Ки-

тай, провинция Сычуань) отшельнику Чжан Дао-лину, дал ему новое и окончательное откровение о природе миропорядка и объявил, что более он уже не будет являться людям, поскольку с новым откровением его миссия завершена. Своим же наместником на земле Лао-цзюнь провозгласил самого Чжан Дао-лина и его потомков, даровав им титул Небесного Наставника (*тянь ши*), впервые упомянутый еще в «Чжуан-цзы». Это «событие» весьма значимо для истории даосизма: во-первых, появилось организованное направление даосизма, претендующее на ортодоксальность и отвергающее идею продолжающегося откровения, служившую основанием для появления новых школ и направлений; во-вторых, была установлена новая иерархия с наследственным Небесным Наставником во главе.

Новое направление получило название «Тянь ши дао» («Путь Небесных Наставников»), под которым оно было известно несколько столетий. Позднее оно приняло новое официальное название — «Чжэн и дао» («Путь истинного, или ортодоксального, единства»), закрепленное за школой указами сунских императоров в XII—XIII вв. В ханьское время учение Небесных Наставников называли также «У доу ми дао» («Путь пяти мер риса»), поскольку неопиты должны были сделать ритуальный взнос в размере пяти мер («ковшей») риса: этот взнос соотносился с образом ковша созвездия Большой Медведицы — одной из важнейших обителей бессмертных.

Сторонники новых иерархов становились все более многочисленными и при третьем Небесном Наставнике, внуке Чжан Дао-лина по имени Чжан

Лу (ум. ок. 220), ими была предпринята попытка создания в Юго-Западном Китае (земли провинции Сычуань и части Шэньси — г. Ханьчжун и его окрестности) самостоятельного даосского теократического государства, что оказалось совсем не сложным ввиду начавшегося на востоке страны восстания Желтых повязок (184) и общей географической удаленности и изолированности Сычуани. Это даосское государство просуществовало до 215 г., когда Чжан Лу капитулировал перед войсками военного диктатора генерала Цао Цао и признал его власть над своими владениями.

Государство Небесных Наставников было разделено на 24 округа (*чжи*), во главе каждого из которых стояли «виночерпий» (*цзи цзю*) и 24 чиновника. В число 24 чиновников входило 12 мужчин и 12 женщин.

Дети вступали в общину в возрасте семи лет. По этому случаю составлялся документ (реестр), содержащий имена и атрибуты одного или нескольких божественных покровителей («генералов») и его подчиненных и солдат. Эти генералы и их армии вызывались заклинаниями и визуализацией их образов, причем они рассматривались как своего рода проекция сил повелевающей ими личности. Детей после данного посвящения называли «новичками реестра» (*лу шэн*), и они должны были выполнять 5 заповедей: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить вина и не лгать. Они также должны были использовать свои духовные силы для помощи Небесному Наставнику в лечении людей. Им запрещалось поклоняться предкам и домашним богам (за исключением специально отведенных для

этого дней) или частным образом молиться каким-либо другим божествам кроме самого Великого Дао и его персонифицированных эманаций и аспектов.

Следующая ступень посвящения (также для детей) связана с получением «Реестра десяти генералов», знаменующего возрастание возможностей создания покровителей из энергий собственного тела и предполагающего увеличение числа соблюдаемых заповедей.

Взрослые проходят третье посвящение, приобретая реестры с именами 75 генералов, причем мужские реестры отличаются от женских. При вступлении в брак оба реестра комбинируются, образуя силы 150 духов, что является наивысшим посвящением для мирян. Женатые миряне следовали 72 заповедям, текст которых утерян, однако так называемая «Желтая книга спасения» («Хуан шу го ду и») позволяет восстановить ритуал соединения реестров, возможно предполагавший ритуальное соитие, что приводило в ужас буддийских монахов IV–VI вв. Другое название обряда — «соединение пневм» (*хэ ци*); совершался он, видимо, до X в.

Если человек желал стать духовным лицом (*дао ши*), то он проходил еще одно посвящение и принимал 180 обетов, часть которых предполагала заботу об окружающей среде.

В целом практика символических общинных литургий (*цзяо*), воспроизводящих средствами обряда процесс обретения бессмертия, создание разного рода реестров (*лу*) и талисманов (*фу*), составляла суть религиозного служения школы Небесных Наставников и в более поздние времена, вплоть до современности.

Четвертый Небесный Наставник Чжан Шэн после 220 г. покинул юго-запад и вернулся на родину Чжан Дао-лина, в провинцию Цзянси (юго-восток центральной части Китая), где поселился в горах Дракона и Тигра (Лунхушань; современный уезд Гуйцисянь); эти горы уже были известны как место первоначального отшельничества Чжан Дао-лина, а их название имело ярко выраженный алхимический смысл, поскольку дракон и тигр составляли распространенный даосский символ единения противоположностей, *инь* и *ян*.

Так, горы Лунхушань превратились в постоянную резиденцию Небесных Наставников, поселившихся в роскошной резиденции Шанцинчжэнь (Селение Высшей Чистоты) у подножия этих живописных гор. В правление династии Южная Сун (1125—1279) Небесные Наставники получили горы Лунхушань и прилегающие земли в свой удел, восстановив, таким образом, частично традиции даосской теократии в этом своеобразном китайском Ватикане. Императоры династий Мин (1368—1644) и Цин (1644—1911) официально назначили Небесного Наставника главой всех даосских общин и предстоятелем даосизма в империи, хотя другие даосские школы сами по себе прежде не признавали главенства и особых прерогатив лунхушаньского иерарха.

Небесные Наставники из рода Чжан проживали до 1947 г., когда в Цзянси окончательно установился коммунистический режим, сразу же начавший притеснять иерархов из рода Чжан, что вынудило 63-го Небесного Наставника Чжан Энь-пу уехать вначале в Сингапур, а после 1949 г. — на Тайвань,

где школа Небесных Наставников процветает и в настоящее время (сейчас ее первоиерархом стал 64-й Небесный Наставник, племянник Чжан Энь-пу). Однако представители рода Чжанов остались и в КНР: в лунхушаньской резиденции, ставшей чем-то средним между храмом и музеем, живет внук Чжан Энь-пу по имени Чжан Цзинь-тао, а в Пекине — его старший брат Чжан Цзи-юй, известный даосский ученый и автор ряда книг по истории Небесных Наставников и их движения.

Формирование первого организованного направления даосизма, даосской «церкви» Чжанов кладет конец периоду зарождения даосизма и первому этапу его становления. Начиная со II в. н. э. мы имеем дело уже не с аморфным религиозно-философским течением интеллектуалов и анахоретов, а с развитой национальной религией Китая, не только вобравшей в себя все традиционные китайские представления о мире и человеке, но и воплотившей в себе многие обычаи, привычки, традиции, предания и особенности мышления китайского (ханьского) этноса и черпавшей свою силу не только в рафинированной философии верхов, но и в народных верованиях низов.



Распадение «великих сил Поднебесной»

Сокровищница Дао
и алхимическая мистерия
Высшей Чистоты

После падения Ханьской империи (формально 220) Китай вступает в смутный и тревожный период «распадения великих сил Поднебесной». В начале это эпоха Троецарствия, когда на территории бывшей империи существовали и боролись друг с другом три царства: Вэй, Шу и У. Затем последовало кратковременное объединение страны под эгидой династии Цзинь. Но уже в начале IV в. взбунтовались зависимые от империи сюнну (гунны) и другие кочевые племена. Они вторглись в Северный Китай, взяли столицу империи Чанъань (современный Сиань) и захватили всю северную часть страны до берегов Янцзы, создав на завоеванной территории множество эфемерных государств-«империй». На юге же сохранилась власть национальных китайских династий. Так начался период Южных и Северных династий, продолжавшийся до конца VI в., когда страна вновь была объединена вначале правившей недолго династией Сун, а затем — великой Тан (618—907), при которой Китай достиг вершин блеска, могущества и процветания.

Смута, начавшаяся вслед за падением Хань, ослабила государственное конфуцианство и укрепила позиции даосизма, привлекавшего как аристократию (философия Сокровенного, *сюань-сюэ*, Ван Би и Го Сяна), так и простой народ. Одновременно в Китае началось триумфальное шествие буддизма, религии индийского происхождения, впервые проникшей в Срединную империю еще в I в. н. э., но ставшей реальной духовной силой только с III в. Перед лицом этой иноземной религии началась консолидация разрозненных до того групп отшельников-даосов, что привело как к появлению в IV—V вв. новых школ и направлений даосизма, так и к созданию общего свода даосской религиозной и философской литературы — «Дао цзана» («Даосский Канон», или «Сокровищница Дао»). К этим процессам мы теперь и обратимся.

В основном все новые явления в истории даосизма связаны с югом. Истерзанному бесконечными войнами между кочевниками северу было не до духовных поисков. На юге же сложилась своеобразная аристократическая культура с оттенком утонченного декаданса, в которой и даосскому культу природы и бессмертия нашлось свое место. Однако этим аристократическим даосизмом «славных мужей ветра и потока» (*фэн лю мин ши*) отнюдь не ограничивалась традиция поисков Великого Пути в рассматриваемую нами эпоху.

Прежде всего, отметим, что на юге Китая в эту эпоху расцвела даосская алхимия вкупе с магией, астрологией и другими оккультными науками, которые продолжали и развивали традиции поиска бессмертия еще ранней ханьской эпохи. Этот оккульт-

ный даосизм получил от своих адептов название учение «Письмен Трех Августейших» (*сань хуан вэнь*), то есть мифических совершенномудрых императоров древности. Крупнейшим представителем этого направления был знаменитый Гэ Хун (284—363 или 283—343), автор фундаментального трактата «Баопуцзы» («Мудрец, Объемлющий Перводанную Простоту»). В связи с этим настало время подробнее охарактеризовать даосскую алхимию как важнейшее, с точки зрения даосов, средство обретения бессмертия.

Алхимию можно отнести к так называемым неофициальным формам традиционной науки, поскольку она не входила в число официально одобряемых и высоко ценимых господствующим в Китае конфуцианством наук, что, впрочем, не мешало заниматься ею весьма высокопоставленным людям. Кроме того, алхимия была весьма важной частью традиционного китайского природознания. Алхимия может быть определена как наука о бессмертии, близкая макробиотике (раздел медицины, занимающийся проблемами долголетия и продления жизни) и разделяющаяся на внешнюю и внутреннюю.

Первая предполагала создание эликсиров бессмертия в лабораторных условиях благодаря тому, что алхимик в своих тиглях и ретортах как бы создает действующую модель Вселенной и сжимает по времени протекание естественных природных процессов. Поскольку даосы смотрели на человеческое тело как на микрокосм, то есть точное подобие и уменьшенную копию мира, то они также считали возможной и внутреннюю алхимию — создание эликсира в самом теле адепта из его соков и сил посредством разнообразных приемов созер-

цания, дыхательных упражнений и визуализаций тонких энергетических структур тела-микрокосма. Другими словами, китайские алхимики стремились создать теоретически осмысленную химическую модель космического процесса, с одной стороны, при условии ее ориентации на создание эликсира бессмертия — с другой.

Китайскую алхимию можно также рассматривать как часть медицины, поскольку она, собственно, была иатрохимией, то есть медицинской химией, хотя и выходящей по своим задачам за пределы поля собственно медицины. С другой стороны, она всегда была тесно связана с философией, религией и этической мыслью.

Как уже говорилось, даосская внешняя алхимия (*вай дань*) основана на лабораторной деятельности, в ходе которой алхимик из ряда веществ (прежде всего киновари, а также — свинца и ртути) создает некое вещество, которое рассматривается как эликсир бессмертия. Иногда в этой роли может выступать и трансмутированное («превращенное», то есть полученное в результате алхимического превращения неблагородного металла в благородный) золото. В основе внешней алхимии лежит представление, широко известное и за пределами Китая: все металлы суть незрелое золото, постепенно созревающее в недрах земли. Алхимик создает в своей реторте модель Вселенной и искусственно, при помощи нагревания, ускоряет процесс созревания. Так, даосы считали, что в природе для созревания золота требуется 4320 лет, а алхимик получает его за год — 360 дней, причем каждый год как бы оказывается равен одному двухчасовому промежутку времени — китайской

страже (1/12 суток). С другой стороны, золото как металл, не подверженный коррозии, в своей алхимической ипостаси наделяется возможностью делать столь же нерушимым и нетленным и тело принимающего его адепта. Так, алхимический текст «Трактат о единении триады» («Цань тун ци») гласит:

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

Символизм киновари имеет другое происхождение. Во-первых, алхимикам в процессе перегонок киновари было хорошо известно, что при нагревании из нее выделяется ртуть (формула киновари — HgS), а при дальнейшем нагревании происходит новое соединение серы и ртути и восстановление киновари. Сочетание красного и белого в одном веществе вызывало ассоциацию с зародышем, образующимся, по китайским представлениям, из соединения спермы отца и менструальной крови матери. Киноварь, таким образом, оказывалась не только андрогинным, муже-женским, веществом, но и своего рода зародышем бессмертия. А следовательно, в киновари гармонически сочетаются *инь* и *ян*, причем семя *ян* (ртуть) как бы содержится в утробе *инь*.

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

Надо сказать, что даосские алхимики прекрасно понимали, что многие составляющие их эликсиров

весьма ядовиты, и поэтому предлагали принимать их крошечными, практически гомеопатическими дозами. При этом отравление не переходило в опасные для жизни стадии, останавливаясь на начальном этапе, описывавшемся в алхимических сочинениях: его симптомы служили показателем, что эликсир сделан правильно и что он действует. Отметим также, что наиболее крупными алхимиками были самые выдающиеся врачи Древнего Китая: Гэ Хун, Тао Хун-цзин, Сунь Сы-мо (его даже стали называть Царем Медицины — Яо-ваном).

Между тем жаждавшие бессмертия монархи, как правило, обращались к услугам проходимцев и шарлатанов, начинавших кормить своих августейших патронов киноварью, которую они поглощали ложками. В результате несколько императоров династии Тан (IX в.) друг за другом умерли в страшных мучениях от отравления тяжелыми металлами. Новый император казнил алхимиков своего покойного предшественника и немедленно набирал точно таких же, после чего все повторялось.

Это привело в конечном итоге к определенной дискредитации внешней алхимии и ее постепенной деградации и упадку. Ей на смену пришла внутренняя алхимия, так называемая «даосская йога», составляющая и сейчас сущность даосской религиозной практики, а в светском варианте — положившая начало чрезвычайно популярной и в Китае, и за его пределами «гимнастике» *ци гун*, что буквально означает «работа с пневмой-ци». В рассматриваемую нами эпоху раннего средневековья внутренняя алхимия еще не сложилась, и даосы практиковали лишь ее прародительские методы — так

называемое «Хранение Единого» (*шоу и*), да и само словосочетание «внутренняя алхимия» (*нэй дань*) впервые употребил увлекавшийся даосизмом буддийский монах Хуэй-сы только в VI в. Но тем не менее для полноты описания алхимии имеет смысл поговорить о «даосской йоге» именно теперь.

Внутренняя алхимия, по существу, является алхимией только по названию и по используемой ею терминологии. В действительности она представляет собой форму своеобразного йогического психофизического тренинга, направленного на полную трансформацию психических и телесных характеристик практикующего или, говоря ее собственными словами, на сознание бессмертного тела и соответствующего ему просветленного сознания. Последний момент играл большую роль, и постепенно (не без влияния буддизма) психотехнический (преобразующий психику) аспект внутренней алхимии стал ведущим.

Исходя из принципа подобия мира и человеческого тела, сторонники внутренней алхимии сделали вывод о ненужности алхимического моделирования Вселенной, поскольку алхимическая модель мира может быть с успехом заменена собственным телом даоса, энергии и соки которого и являются аналогами (или соответствиями) металлов и минералов внешнего мира. При этом сами приемы внутренней алхимии (дыхательные упражнения, техника созерцания и т. п.) были разработаны в ходе предшествовавшего развития религиозной практики даосизма, причем по своему происхождению они зачастую были значительно древнее алхимических операций внешней алхимии. Но внешняя алхимия дала им принцип объединения, интегрировала их на основе своей теории и

систематизировала, предоставив ей также свою терминологию и образность. Таким образом, из конгломерата разрозненных методов медитации и психофизического контроля образовалась стройная система своеобразного духовного делания.

Эта традиция постепенно вытеснила внешнюю алхимию и объявила ее профанической и экзотерической (общедоступной в отличие от эзотерической — предназначенной только для посвященных — внутренней алхимии). Однако исторически подобная оценка внешней алхимии совершенно неверна, поскольку первоначально внешняя алхимия считалась столь же эзотеричной, как и ее йогический аналог. К тому же в раннее средневековье оба типа практики обретения бессмертия зачастую сочетались в деятельности одного и того же алхимика. Но в целом эпоха «распадения великих сил Поднебесной» — время расцвета внешней алхимии и лишь зарождения форм и приемов алхимии внутренней.

IV—V вв. стали временем активного формирования новых даосских школ и направлений. Все они существовали как совершенно независимые течения в рамках даосизма, признавая духовный авторитет Небесных Наставников, но отказываясь признать за ними право на главенство и административное руководство. Наиболее важной из новых даосских школ стала школа Шанцин, или Маошань. Ее первое название означает «Высшая Чистота» и имеет космологическое происхождение. Даосы считали, что над нашим миром простирается три слоя небес: Шэньцин — Небеса Божественной Чистоты, Шанцин — Небеса Высшей Чистоты и Юйцин — Небеса Нефритовой Чистоты. Все эти небеса населены бессмерт-

ными разных рангов. С точки зрения школы Шанцин алхимики и оккультисты традиции «Письмен Трех Августейших» достигали только уровня Божественной Чистоты, тогда как адепты школы Шанцин достигают состояния «совершенных людей» (*чжэнь жэнь*) и поднимаются на Небеса Высшей Чистоты. Второе название этой школы (Маошань) связано с одноименными горами близ города Нанкина (тогда — Цзянькана), бывшего столицей южнокитайской империи Восточная Цзинь (317—419), в которых занимались поисками Дао основатели этого направления. Интересно, что горы Маошань, в свою очередь, получили свое название в память трех братьев по фамилии Мао, которые, как утверждает предание, подвижничили и обрели бессмертие в этих горах в период правления династии Хань.

История возникновения этой школы такова. В 364—370 гг. в горах Маошань занимался созерцанием молодой человек из аристократической семьи по имени Ян Си. И вот его начали посещать видения, в которых ему являлись бессмертные «совершенные люди» Небес Высшей Чистоты и давали ему откровения различного содержания: рассказывали о небесах Шанцин, открывали новые методы обретения бессмертия и т. п. Не исключено, что эти видения были спровоцированы созерцанием при вдыхании галлюциногенных испарений алхимического треножника. Ян Си рассказал о полученных им откровениях придворному чиновнику из местной аристократии по имени Сюй Ми (его племянник был женат на внучке знаменитого алхимика Гэ Хуна) и его младшему сыну Сюй Хуэю. Они вместе создали скит в горах Маошань, ставших позднее

центром данного направления. Целью его последователей было обретение бессмертия и вознесение на Небеса Высшей Чистоты. Ян Си продолжал впадать в различные трансы и в бессознательном состоянии медиумически записывать палочкой на песке откровения, сообщаемые ему бессмертными. Постепенно уединение в Маошаньских горах становилось модным среди южнокитайской аристократии, что привело к разрастанию скита и повышению престижа нахождения в нем.

Пик влияния и роли школы Шанцин связан с именем знаменитого философа, алхимика, медика и кодификатора маошаньской литературы Тао Хун-цзина (456—536), также южнокитайского аристократа, удалившегося в 492 г. на гору Маошань и впоследствии благодаря своей известности в качестве даосского святого и блестящего врача еще более увеличившего свое влияние при дворе, сохранившееся даже при гонениях на даосизм, предпринятых знаменитым покровителем буддизма, «императором-бодхисаттвой» У-ди из династии Южная Лян.

Тао Хун-цзин создал антологию маошаньских откровений «совершенных людей» под названием «Речи совершенных» («Чжэнь гао»). Она представляла собой собрание текстов, содержащих беседы Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя с бессмертными Небес Высшей Чистоты, ведшиеся через медиумическое посредничество Ян Си.

Тао Хун-цзин умер загадочной смертью. Не исключено, что он принял сильнодействующий яд, вызвавший обширный инфаркт и быструю смерть. Разумеется, это не было обычным самоубийством: Тао Хун-цзин считал принятый им яд эликсиром

бессмертия, обеспечивающим обретение бессмертия через «освобождение от тупа».

Религиозная практика маошаньской традиции представляла собой сложные методы психотехники, связанной с перенесением на уровень «внутреннего делания» (созерцания, медитации) как литургического символизма Небесных Наставников, так и лабораторной алхимии южных оккультистов. Собственно, школа Шанцин во многом и была результатом синтеза учения и практики Небесных Наставников и южнокитайской алхимической традиции. Разработанные методы шанцинских медитаций включали в себя визуализацию и актуализацию (наглядное представление, *цунь сяп*) божеств как внутреннего мира и тела, так и Вселенной (особую роль играли воспроизводимые в воображении образы божеств звезд и планет), использование галлюциногенов из набора алхимических ингредиентов (так называемые «созерцания в чистой комнате») и созерцание ступеней алхимического процесса вместо совершения реальных рукотворных алхимических процедур и манипуляций. Все они были направлены на индивидуальную практику в отличие от общинного ритуального действия Небесных Наставников.

Медитативная психотехника традиции Шанцин, таким образом, соединяла в себе иатрохимию, фармакопею (создание различных лекарственных препаратов) и теургию (различные формы общения с божественными мирами) южного оккультизма с небесной иерархией и богослужебными ритуалами северян, магические талисманы и реторты с литаниями, молебствиями и ритуальными курильницами.

Именно в рамках школы Шанцин впервые в даосизме проявилась навеянная буддизмом тенденция к возникновению монашества. Первоначально даосы очень отрицательно отнеслись к буддийской проповеди целомудрия как противоестественному идеалу, противоречащему нормам миропорядка, основывающегося на иерогамии («священном браке») сил *инь-ян*, Неба и Земли и других парных сил космоса. Однако постепенно буддийский подход стал воздействовать на даосов, и вот уже благочестивая тетка Тао Хун-цзина отказывается от вступления в земной брак ради уединенной созерцательной жизни и в надежде на брак небесный — на заключение брачных уз с одним из бессмертных небожителей (мотив безбрачия, конечно, неизвестный буддийским монахам).

Характерно, что среди лидеров школы Маошань, равно как и среди лидеров других направлений южного даосизма, мы видим представителей одних и тех же аристократических родов юга Китая (Гэ, Тао, Сюй, Гу, Лу, Сунь), зачастую связанных между собой брачными и кровнородственными узами. Их родственные связи сближают их не меньше, чем их идеология, восходящая к мистике чисел «Канона Перемен», пророчествам и апокрифам эпохи Хань (*чань вэй*) и учению о бессмертных той же эпохи. Духовная карьера заменяла им утраченное влияние при дворе, где первые роли играли пришлые аристократы-северяне, бежавшие на юг во время завоевания севера кочевниками, равно как и светскую карьеру, открывая вместе с тем возможность восстановить свое влияние «с заднего хода», при помощи ореола даосской святости, медицинских знаний

и молвы, гласящей об их оккультном всемогуществе. При этом вновь обретенное влияние порой намного превосходило то положение, на которое южане могли рассчитывать в случае стандартной чиновничьей карьеры.

Около 384 г. на юге появляется еще одно направление даосизма, получившее название «Линбао», что означает «Духовная Драгоценность». Создателем его стал внук уже упоминавшегося алхимика Гэ Хуна по имени Гэ Чао-фу. Однако сам Гэ Чао-фу возводил его к другому своему предку — двоюродному деду Гэ Хуна, известному как Гэ Сюань, или Гэ Сяо-сянь (Гэ Сыновнепочтительный Бессмертный), или Гэ Сянь-гун (Господин Бессмертный Гэ). Гэ Сюань жил в III в. и пользовался славой мага, чудотворца и бессмертного. Гэ Хун часто упоминает его в своем знаменитом трактате «Баопу-цзы», рассказывая о совершенных им чудесах и его сверхъестественных способностях (например, благодаря овладению техникой дыхательных упражнений, Гэ Сюань мог-де, выпив в жаркий летний день, погрузиться до вечера в воду и наслаждаться прохладой, лежа на дне реки). Однако Гэ Хун ни словом не упоминает никакие произведения, написанные его великим дедом. Во времена Гэ Чао-фу такие тексты вдруг находятся и Гэ Сюань оказывается не просто веселым бессмертным и магом, но и глубоким мыслителем, созерцающим тайны мироздания и происхождения космоса из глубин Дао — Матери Поднебесной.

В целом учение Линбао близко маошаньской традиции, хотя в нем не было маошаньского медиумизма и увлечения странными снадобьями и галлюциногенами. Вместо этого линбаоские даосы

активно занимались медитацией и литургическим творчеством, создавая более простые и прозрачные, нежели у Небесных Наставников, богослужения. Велик был у линбаосцев и интерес к проблемам космологии и космогонии. Если школа Маошань после ее бурного расцвета ушла в неизвестность в IX—X вв., то школа Линбао играла важную роль в развитии даосизма еще в XII в. Но главным вкладом этого направления в историю даосизма было создание ее последователями «Дао цзана» — «Даосского Канона», первого общего свода всей даосской литературы. К истории создания «Дао цзана» мы теперь и обратимся.

Первая попытка описать все существовавшие в его время даосские тексты принадлежала Гэ Хуну, который в 19-й главе «Баопу-цзы» перечислил более 250 даосских сочинений в разных жанрах. Но собственно «Дао цзан» появился позднее трудами линбаоского даоса Лу Сю-цзина (406—477), который не только собрал все известные ему даосские тексты, но и классифицировал их, разделив на так называемые Три Грота, или Три Вместилища: «Вместилище Истинного» («Дун чжэнь»), «Вместилище Сокровенного» («Дун сюань») и «Вместилище Божественного» («Дун шэнь»). Каждый из этих трех разделов он разбил на 12 рубрик: «Основные письмена», «Духовные амулеты», «Нефритовые наставления», «Одухотворенные чертежи», «Генеалогии и описания», «Заповеди и предписания», «Правила этикета», «Практические методы», «Искусства и технические приемы», «Сказания и предания», «Оды и гимны» и «Доклады и петиции».

Согласно даосскому учению, Трем Вместилищам соответствуют Три Первоначала (*сань юань*), тайна которых была открыта самим Лаоцзюнем еще Чжан Дао-лину. Это пневы (*ци*) Трех Первонебес (уже известные нам Небеса Нефритовой, Высшей и Божественной Чистоты) с управляющими ими боже-ствами — как бы три уровня, или три состояния самораскрытия бытия.

В историческом аспекте первоначальным ядром Трех Вместилищ была литература трех основных направлений даосизма Южного Китая IV—V вв.: Шанцин (Маошань), Линбао и Письмен Трех Августейших.

Почему возникла необходимость в формировании «Дао цзана»? Очевидно, главную роль тут сыграло возникшее и окрепшее у адептов различных автохтонных религиозных течений осознание единства друг с другом и их самоопределение в качестве представителей единой традиции — даосизма. До этого времени различные направления даосизма существовали вполне обособленно и отнюдь не стремились к какому-либо объединению или к составлению единого общего свода своей литературы. Лишь перед лицом распространявшегося и укреплявшегося в Китае иноземного учения — буддизма — у даосов появилось стремление к консолидации и к осознанию себя как представителей одной и той же религии. В это время и появился Лу Сю-цзин, созавший «Дао цзан» по образцу буддийского «Канона» — «Трипитаки», в китайское название которой также входит слово «цзан» — «сокровищница» («Сань цзан» или «Да цзан цзин»). Буддийскими соответствиями Вместилищам Лу Сю-цзина

служат, однако, не разделы «Трипитаки» (виная — монашеская дисциплина, сутры — проповеди Будды и абхидхарма — философия), а так называемые Три Колесницы (*сань чэн; сань шэн*) — низшая (Колесница учеников — шраваков), средняя (Колесница будд-для-себя — пратека-будд) и высшая (Колесница бодхисаттв, то есть святых, давших обет спасти все живые существа). В «Дао цзане» также первое Вместилище считается высшим, а последнее — низшим.

Привилегированное положение маошаньских (а не линбаоских!) текстов в «Дао цзане» можно объяснить как важную ролью, сыгранной этой школой в процессе синтеза ею различных даосских направлений (учения Небесных Наставников и оккультно-алхимического даосизма), так и аристократическим происхождением ее лидеров. Однако не исключено, что в маошаньских кругах еще до Лу Сю-цзина существовал неизвестный нам вариант Канона, что и обеспечило первенствующую позицию текстам этого направления в более позднем варианте «Дао цзана». Однако следует оговориться, что с учениями названных направлений связано только раннее ядро «Дао цзана». Более поздние тексты зачастую трудно связать с этими школами.

В VI в. к Трем Вместилищам были добавлены еще четыре Приложения — по одному к каждому Вместилищу и одно общее для всего «Дао цзана» (это «Раздел Истинного Единства», «Чжэн и бу», содержащий литературу школы Пути Небесных Наставников как наиболее древней и почтенной). Остальные три — это «Раздел Великого Сокровенного» («Тай сюань бу»), содержащий «Дао-Дэ

цзин» с комментариями, «Раздел Великого Равновесия» («Тай пин бу»), содержащий «Тай пин цзин» и сопутствующую ему литературу, и «Раздел Великой Чистоты» («Тай цин бу»), включающий в себя различные оккультно-алхимические тексты (сюда входит и «Баопу-цзы» Гэ Хуна). Так «Дао цзан» обрел свою окончательную семичастную структуру (три Вместилища и четыре Приложения).

Позднее в течение столетий состав «Дао цзана» неоднократно менялся, а иногда все его немногочисленные экземпляры гибли в исторических катаклизмах (так, «Дао цзан» почти полностью был уничтожен во время смуты последних десятилетий правления династии Тан и последующего периода, предшествовавшего воцарению династии Сун — 960 г.). При этой династии был составлен новый вариант «Дао цзана» (1012—1019), широко распространившийся по храмам и монастырям, а ученый Чжан Цзюньфан составил компендиум сунского «Дао цзана» — антологию «Семь грамот из облачного книгохранилища» («Юнь цзи ци цянь»), являющаяся очень ценным источником для изучения даосизма.

При правившей на севере чжурчжэньской (чжурчжэни — предки маньчжуров) династии Цзинь «Дао цзан» был впервые отпечатан с досок ксилографическим способом (1191). Однако при следующей, монгольской, династии Юань (1279—1368) «Дао цзан» снова сильно пострадал, и поэтому изгнавшая из Китая монголов национальная династия Мин (1368—1644) предприняла новую попытку воссоздания «Сокровищницы Дао». В результате этого в 1447—1449 гг. появился так называемый «Чжэн-тун Дао

цзан»¹. В 1607 г. комиссия под руководством 50-го Небесного Наставника Чжан Го-сяна добавила в этот вариант текста еще 56 сочинений, после чего «Дао цзан» приобрел свой окончательный и современный вид, не претерпев больше никаких изменений. В него входит 1488 произведений объемом в 5486 цзюаней² и 512 томов (папок).

Во время восстания ихэтуаней (антииностранное и антиколониальное движение) в 1900 г. сгорели доски, с которых печатался «Дао цзан», в результате чего в Китае (и мире) остался только один полный вариант «Канона», хранившийся в монастыре Байюньгуань в Пекине. Его утрата привела бы к невозможным потерям целого пласта китайской культуры. Однако в 1923–1926 гг. по инициативе известных китайских деятелей науки и культуры (ученых и политиков Кан Ю-вэя и Лян Ци-чао, экс-президента Китайской Республики Сюй Ши-чана и др.) этот экземпляр «Дао цзана» был размножен большим тиражом фототипическим способом, а позднее предпринимались и другие издания «Канона».

В настоящее время помимо байюньгуаньского полного экземпляра «Дао цзана» известно и несколько почти полных старых изданий. Один из таких уникальных экземпляров Канона хранится в Москве, в Российской Государственной библиотеке (бывшая Библиотека им. Ленина).

С созданием «Дао цзана» в V–VI вв. даосизм фактически обрел относительное единство в рам-

¹ Чжэн-тун — обозначение годов правления миинского императора Ин-цзуна.

² Цзюаней — «свитков», условная старокитайская мера объема текста.

ках многообразия своих традиций, и это единство основывалось на единстве скриптуральной, письменной, базы даосского учения.

Выше развитие даосизма в раннее средневековье рассматривалось исключительно на примере южно-китайского материала, что вполне оправдано, ибо именно на юге, в условиях хрупкой стабильности и относительного процветания под властью национальных династий, происходили основные события, определявшие историю даосского учения. Однако теперь настало время посмотреть, что же происходило с даосизмом на захваченном кочевниками и разоренном усобицами севере Китая.

Одним из государств, созданных кочевыми племенами на покоренном севере, была империя Северная Вэй, основанная племенем сяньбийцев, которым правил род Тоба. Это государство, просуществовавшее с 386 по 534 г., длительное время доминировало на севере, будучи наиболее мощным и экономически развитым. Его правители, усвоившие во многом принципы китайской государственности и основы китайской культуры, особенно покровительствовали буддизму, бывшему в Северной Вэй государственной религией. Именно здесь на рубеже IV—V вв. жил знаменитый монах Кумараджива, разработавший филологически обоснованные методы перевода санскритских буддийских текстов на китайский язык; эти принципы вскоре стали общепринятыми среди миссионеров-переводчиков как на севере, так и на юге.

Вместе с тем определенное распространение здесь имел и даосизм, который как национальная китайская религия особенно поддерживался китайскими сановниками при сяньбийском дворе. Особенно

выделялся министр Цуй Хао, надеявшийся через введение при дворе даосизма постепенно восстановить китайское правление на севере. С другой стороны, и сяньбийцы проявляли интерес к даосизму, поскольку даосская магия напоминала им родные шаманские культы с их экстатическими камланиями и демонстрацией сверхъестественных сил шаманов. Поэтому при дворе северовэйских императоров существовали определенные условия для проникновения туда даосизма. И это произошло около 424 г., когда при дворе появился даосский маг и священнослужитель Коу Цяньчжи.

В это время на престоле Северной Вэй находился император, известный под посмертным (храмовым) именем-титолом Тай У-ди (Государь Великой Воинственности); его же личное имя — Тоба Тао (на престоле с 423 по 452). Это был способный правитель, значительно на первых порах укрепивший свое государство.

Коу Цянь-чжи появился при дворе, видимо, с помощью министра Цуй Хао. До этого он длительное время жил в горном уединении и предавался там медитации и занятиям алхимией. Оказавшись при дворе, он заявил, что ему явился божественный Лао-цзы (Лао-цзюнь) и поведал, что он изменил свое решение относительно рода Чжанов, представители которого, погрязшие в недостойных даосизма сексуальных ритуалах и почитании ложных божеств, более недостойны носить титул Небесных Наставников, который Лао-цзюнь теперь передал самому Коу Цянь-чжи. Одновременно Коу Цянь-чжи объявил Тоба Тао истинно даосским монархом, на котором лежит мессианская задача установ-

ления на земле, во всей Поднебесной, обещанного Лао-цзюнем царства всеобщего процветания, благоденствия и равновесия (*тай пин*).

Тоба Тао поддался на эти заявления Коу Цянь-чжи и приступил к религиозной реформе. Во-первых, даосизм был объявлен государственным учением, а деятельность буддийских монастырей была ограничена. Во-вторых, император во время совершения имевшего официальный статус даосского ритуала наделения монарха мандатом Неба изменил девиз своего правления: прежде это был девиз «Великое Продление» (Тай-янь), теперь (с 440) он изменился на «Истинный Государь Великого Равновесия-Благоденствия» (*Тай-пин чжэнь-цзюнь*). В-третьих, император признал Коу Цянь-чжи истинным Небесным Наставником, отверг главенство рода Чжан над даосами севера и потребовал, чтобы они отказались от обрядов и культов, осужденных Коу Цянь-чжи. В-четвертых, суровым преследованиям подверглись полуеретические даосские группы, проповедовавшие мессианские идеи явления истинного даосского совершенномудрого государя из рода Ли (род Лао-цзы), который должен будет преобразить все и вся в духе даосской социальной утопии всеобщего равенства, опрощения жизни и единения с природой: эти идеи стали совершенно нетерпимыми в духе новой идеологии: ведь теперь сам царствующий император был провозглашен «даосским мессией» и монархом Равновесия и Процветания.

Между тем надеждам императора и министра Цуй Хао не суждено было сбыться. Почитавшийся бессмертным «Небесный Наставник Севера», как

стали величать Коу Цянь-чжи, скончался в 448 г.¹ Войска Северной Вэй в 450 г. потерпели крупное поражение от армии южнокитайской империи Лю-Сун. Наконец, политические амбиции Цуй Хао и его интриги в пользу восстановления национального правления стали известны императору, что привело в 450 г. к казни не только самого министра, но и всех его родственников. Великое Равновесие-Благоденствие не наступало, и тогда разочарованный император в 451 г. вновь изменил девиз правления. Теперь им стало сочетание «Истинное Равновесие-Благоденствие» (Чжэн-пин): идея осталась прежней, но указание на мессианскую избранность самого Тоба Тао исчезло. Вся даосская эпопея завершилась в Северной Вэй в 452 г., когда в результате дворцового переворота Тоба Тао был убит, а его преемники постепенно стали вновь покровительствовать буддизму.

И тем не менее усилия Коу Цянь-чжи не пропали даром. Даосизм сохранил свой высокий официальный статус и после Тоба Тао, несмотря на пробуддийские симпатии последующих монархов. Его критика архаических ритуалов Небесных Наставников оказалась в русле нарождающихся идей даосского монашества и была воспринята последу-

¹ В даосизме того времени Коу Цянь-чжи считался «бессмертным, освободившимся от трупa». Его последователи утверждали, что после смерти его тело вытянулось, и когда ученики измерили его, оно оказалось длиной в восемь футов и три дюйма (то есть около двух с половиной метров), но спустя три дня оно начало сжиматься, и когда его клали в гроб, оно было не более шести дюймов в длину (то есть не более полутора метров).

ющими поколениями даосов. И наконец, именно на севере после воцарения там национальных китайских династий (с 557 г.) сложились условия для объединения всей страны, что и осуществила династия Суй (581—618). Более того, когда в 618 г. шаньсийский герцог (*гун*) Ли Юань, вдохновляемый своим сыном Ли Ши-минем, поднял мятеж против ослабевшей, но стремившейся править жесткими методами Суй, провозгласив империю Тан (618—907), правление которой отметило пик китайской цивилизации и государственности, он использовал мессианские ожидания народа, объявив свой род потомками Лао-цзы (на основании тождества фамильного знака — Ли), а себя — совершенномудрым монархом, возведенным даосскими провидцами.

Теперь необходимо сказать еще несколько слов о расцвете даосской утопической мысли в раннее средневековье.

Выше уже говорилось, что для даосизма характерна утопия упрощения, единения с природой и равенства. Впрочем, никто из даосских утопистов не покусился на один принцип — священной монархии и государя — совершенного мудреца. Никто за исключением одного. Этот один — загадочный мыслитель IV в. Бао Цзин-янь, о котором ничего не известно, за исключением того, что он полемизировал с Гэ Хуном, который и сохранил в своем «Баопу-цзы» фрагменты из сочинения Бао Цзин-яня «О безвластии» («У цзюнь лунь»). Приведем один из сохранившихся отрывков из этого трактата, повествующий об идеальном состоянии общества древности:

Прежде, в древние времена, не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и пили из них, возделывали поля и тем питались; солнце вставало — и они шли работать, солнце садилось — и они отдыхали. Ничто их не сковывало, все доставали они сами, не приходилось им терпеть насилия, и не знали они оружия. Не ведали они ни славы, ни позора. В горах не было троп, на реках не было лодок. Потоки и долины были не изведаны, и люди не объединялись, войска не собирались, и военных походов не было.

Гнезда на деревьях не разорялись, глубокие водоемы не иссякали. Фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ. Цилини-единороги стаями бродили в садах, чудесные драконы во множестве обитали в водоемах. На голодного тигра можно было наступить, ядовитых змей можно было держать в руках. Когда люди переходили вброд реки, то чайки даже не взлетали, а когда они входили в леса, то лисы и зайцы даже не пугались.

Сила и выгода не зарождались, беды и смуты были неведомы, копья и секиры не применялись, а городские рвы не строились. Мириады существ и вещей покоились в сокровенном единении, и все пребывало в Дао-Пути.

Моры и поветрия не распространялись, народ добывал все необходимое, и люди доживали до преклонных лет. Они были чисты, и хитрость не зарождалась в их сердцах. Они находили себе пропитание и жили в мире, насыщались и странствовали. Их речи не были цветисты, их поступки не были порочны. Разве мог кто-нибудь тогда отнять у народа его богатства? Разве можно было тогда бесчинствовать, расставляя капканы и ловушки?

Когда эта эпоха пришла в упадок, появились знания и мудрость, использующие искусные уловки.

Дао-Путь и Благо-Дэ оказались отброшены прочь. Почтение и презрение обрели свой порядок. Живущие в изобилии и роскоши стали возвышаться еще больше, и неимущие потеряли и последнюю выгоду свою — такова сущность «ритуала» конфуцианцев.

И этот даосский утопический радикализм неоднократно питал то одно, то другое крестьянское восстание, подготовленное какой-нибудь мессианской даосской сектой, как это было в случае восстания Желтых повязок, сокрушившего ханьскую империю. При этом организованные школы даосизма отмежевывались от подобных крайностей, сохраняя, однако, верность духу даосского уравниательства.

Таким образом, итогом развития даосизма в период «распадения великих сил Поднебесной» стало появление новых даосских школ и направлений, создание «Даосского Канона» («Дао цзана») как письменной основы общедаосского единства, а также укрепление организованности (институционализированности) даосских движений. Это был бурный период формирования и рождения нового. Следующий период — время стабилизации, подведения итогов и обобщения достигнутого, время не столько бурных движений, сколько обращения к философским размышлениям и теоретическим медитациям.



Завершение пути

Даосизм от эпохи
великих империй
средневековья
до наших дней

Период правления династии Тан (618—907) был временем максимального развития даосизма, как и китайской культуры в целом. Важно, что в это время предпринимаются довольно активные попытки распространения даосизма за пределы Китая — в Корею и Японию, причем этому способствовали танские императоры, считавшие себя потомками Лао-цзы. Так, в 624 г. император направил в корейское государство Когурё посла с изображением своего обожествленного предка для проповеди там даосизма. В 625 г. король Когурё, в свою очередь, направил в Китай посла для изучения даосизма и буддизма. Вскоре по совету министра Ён Кэсомуна король Поджан начал поддерживать идею «трех учений», считая, что в Когурё должны быть не только конфуцианцы и буддисты, но и даосы. В результате в Когурё прибыли 8 даосских священнослужителей, которые начали проповедовать даосизм. Это привело к протестам со стороны буддистов, заявлявших, что проповедь даосизма является результатом происков китайских приспешников в Когурё и поэтому она вредна для интересов государства. Это утверж-

дение, впрочем, никак не соответствовало действительности, поскольку политика Ён Кэсомуна была, по существу, антикитайской.

В других корейских государствах (Пэкче и Силла) проповедь даосизма не велась. Нам только известно, что в 738 г. китайский посол преподнес королю «Дао-Дэ цзин» и другие даосские тексты.

Несмотря на эти попытки и существование в средневековой Корее даосских храмов и духовенства, даосизм там никогда не имел такого влияния, как буддизм и конфуцианство, а постепенно он и вообще пришел в упадок и практически исчез.

В Японии даосизм имел еще меньший успех, чем в Корее, поскольку национальная японская религия *синто* (синтоизм, то есть «путь богов») вполне успешно выполняла в этой стране функции даосизма. Тем не менее все образованные японцы хорошо знали и любили такие классические даосские тексты, как «Дао-Дэ цзин» и «Чжуан-цзы», даосские идеи простоты и естественности оказали влияние на традиционную японскую эстетику, а даосские медицинские методы были основательно усвоены японскими врачами, тщательно хранившими даже те тексты (например, по сексуальной практике «искусства внутренних покоев»), которые в самом Китае были утрачены.

Кроме того, известно, что для японского императора Нинмё (823—850) изготавливались эликсиры бессмертия, а элементами даосской религиозной практики активно занимались загадочные *ямабуси* ('отшельники', 'сокрывшиеся в горах'). Даосская магия в Японии издавна запрещалась, но многие приемы даосской психопрактики (из арсенала внутрен-

ней алхимии) использовались в медицине и упражнениях буддийских монахов, а элементы культа бессмертных сохранились в Стране Восходящего Солнца (правильнее — Солнечного Корня) вплоть до эпохи сёгунов из рода Токугава (XVII—XIX вв.).

Однако в Японии не было ни даосских направлений, ни духовенства, а предложение танского императора Сюань-цзана в 754 г. прислать даосских священнослужителей было отклонено.

Тем не менее не исключено сильное влияние даосизма на символику синтоизма и атрибутов японской императорской власти.

Сам титул японского императора *тэнно* (кит. *тяньхуан* — Небесный Император) не употреблялся в Китае, однако в VI в. в даосизме было популярно божество Тяньхуан да-ди (Небесный Августейший Великий Император) — правитель Полярной звезды, окруженной дворцами бессмертных «совершенных людей». Характерно, что члены семьи японского императора (*тэнно* — *тяньхуан*) титуловались *махито* (те же иероглифы, что и в словах *чжэнь жэнь* — ‘совершенные люди’). Император Японии, таким образом, — некое земное божество центра, подобно тому как на небе истинным центром является Полярная звезда, а его родственники — земное соответствие небесным бессмертным божественного двора. Эта титулатура впервые была введена императором Тэнму (673—686), который, видимо, не хотел просто копировать китайские титулы, предпочтя им титулы божественные как более подходящие божественному государю Японии — потомуку богини солнца Аматэрасу Оми-ками, согласно синтоистской традиции. Даосское влияние, возможно, прослеживается и в

символике таких почитаемых реликвий синтоизма и освященной им монархии, как священные зеркало и меч (в даосизме — средства изобличения и изгнания нечисти).

В самом Китае даосизм претерпевал новые трансформации. Во-первых, в это время происходит активное взаимодействие существовавших доселе порознь школ и направлений севера и юга страны, а во-вторых, даосизм испытывает сильнейшее буддийское влияние. Оно проявилось во всем — в усвоении даосами многих идей буддийской философии и религиозной мысли (от учения о пустоте сущего до веры в перерождения), в иконографии и храмовой символике, во включении в даосский пантеон божеств буддизма — будд и бодхисаттв. Но самое главное — в это время даосизм частично усваивает монашеский идеал буддизма, что приводит к появлению даосского монашества.

Добуддийский даосизм, как уже говорилось, отрицал монашество как противоестественное. Так, «Тай пин цзин» («Канон великого равновесия-благоденствия») гласит:

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

Но уже в школе Маошань, как мы видели, появляются женщины, отказывающиеся от вступле-

ния в брак во имя духовного супружества с небесным бессмертным. В период Тан в даосизме обозначился решительный перелом по отношению к идее монашества, и идея «ухода из семьи» для совершенствования начинает постепенно преобладать над идеей совершенствования в кругу семьи. Позднее, в XII в., школы «реформированного даосизма» (о нем — ниже) сделают принятие монашества обязательным для всех своих священнослужителей.

Но вместе с тем монашество так и не стало институтом, признанным всеми даосскими школами и направлениями. Практически не признали его Небесные Наставники, в традиции которых даже любовью духовный сан передавался, как правило, по наследству. Да и в других старых школах (Маошань, Линбао) помимо монахов было много семейных священнослужителей.

Появление даосского монашества способствовало дальнейшему организационному оформлению даосизма. Одновременно и законодательство закрепило также структуру буддийских и даосских религиозных организаций и узаконило нормы минимума буддийской и даосской грамотности.

Период VII—XII вв. характеризуется также ростом покровительства даосизму со стороны императорского двора, причем это было характерно для государей как династии Тан, так и сменившей ее династии Сун (960—1279).

При Тан императоры поощряли собирание даосской литературы и ее обработку, а некоторые императоры (в частности, блестящий Сюань-цзун, 711—755) занимались даже комментированием даосских классических текстов. О роковом для танских мо-

нархов увлечении алхимией и эликсирами бессмертия уже говорилось выше.

Весьма важную роль при танском дворе играли отдельные представители даосизма. Особым покровительством двора пользовалась школа Маошань, разработавшая доктрину мессианизма семьи Лао-цзы рода Ли, членами которого считали себя танские государи. Здесь прежде всего следует назвать маошаньского патриарха и потомка императоров династии Цзинь даоса Сыма Чэн-чжэня (645—735) и его ученика Ли Хань-гуана (683—769). Они не только совершали при дворе богослужения, но и активно влияли на государственные дела. Еще ранее маошаньский даос Ван Юн-чжи (528—635) утвердил первого танского императора Тай-цзу (Ли Юаня) в статусе обладателя «небесного мандата» на царствование.

Политическая активность даосов проявилась и в последние годы существования танской империи: даос Люй Юн-чжи был инициатором ряда акций, предпринятых военным диктатором Гао Пянем, подавившим восстание Хуан Чао в конце IX в.

Императоры следующей династии, Сун, не только покровительствовали даосам, но и сыграли особую роль в оформлении «Даосского Канона», приказав подготовить таковой. Сунская редакция легла и в основу существующего ныне «Дао цзана».

В самом конце правления Южной Сун (1275) 36-й Небесный Наставник Чжан Цзун-янь был провозглашен главой всех даосов Южного Китая (Северный был завоеван чжурчжэнями), а его школа получила официальное название «Пути истинного ортодоксального единства» («Чжэн и дао»). В это же время область гор Лунхушань окончательно за-

крепляется за Небесными Наставниками в качестве их удельного владения — автономного центра даосизма под юрисдикцией самого даосского первосвященника (до 1947 г.).

Однако пик политического влияния даосизма приходится на более ранний период — время правления императора Хуэй-цзуна (первая четверть XII в.). «Ветротекучий» император Хуэй-цзун был личностью колоритной. Он был прекрасным художником, каллиграфом, комментатором даосских текстов и автором литургических песнопений, эстетом и ценителем искусства. Но он был очень плохим государем, что и навлекло на него резко негативную оценку конфуцианской историографии, видевшей в нем и его экстравагантностях причину потери китайского суверенитета на всей северной части страны в результате ее завоевания в 1125—1127 гг. чжурчжэнями.

В 1116 г. при дворе Хуэй-цзуна появился некий даос Линь Лин-су. Он был уроженцем Вэньчжоу и в молодости, вероятно, был какое-то время буддийским монахом. При дворе тогда было уже много даосов, но Линь Лин-су быстро оказался на первом месте по степени влияния на императора. Вначале он скромно занимался изданием различных даосских текстов и участвовал в подготовке утраченной ныне «Всеобщей истории даосизма» («Дао ши»), однако вскоре занялся богослужебной и проповеднической деятельностью среди придворной аристократии и высшего чиновничества и стал благодаря императорскому фавору первым человеком в империи. Он проповедовал веру в высшее и срединное небо Шэньсяо и его могущественных божеств. При этом сам император Хуэй-цзун был провозглашен

им воплотившимся на земле для установления даосского правления во всем мире старшим сыном Верховного Нефритового Императора, Государем Вечной Жизни, правителем небес Шэньсяо. Под этим титулом Хуэй-цзун был известен до конца своей жизни, хотя употреблялся он только в религиозных текстах.

Линь Лин-су оставался при дворе до 1119 г. В это время он отождествил и других членов императорской фамилии и сановников с божествами небес Шэньсяо; себя же он называл небесным чиновником Чу Хуэем. Тогда же он представил ко двору молодого даоса Вань Вэньцина, имя которого совпадало с именем одного из божеств китайского календарного цикла. В 1119 г. Линь Лин-су вернулся в Вэньчжоу, а Вань Вэньцин продолжил его деятельность при дворе.

В те же годы император активно занимается реформой даосского богослужения и пишет ряд религиозных текстов, используемых в даосской литургии и в настоящее время. Начинается работа по составлению нового варианта «Дао цзана» (до нас не дошел). В него вошли и сочинения самого императора, включая его комментарии к философским даосским текстам. Одновременно начинаются и активные гонения на буддизм, целью которых было полное уничтожение буддизма как самостоятельной религии и превращение его в одно из направлений даосизма. Однако принятые антибуддийские законы не смогли осуществиться в полной мере: буддизм был достаточно мощной религией, давно и глубоко утвердившейся в китайском обществе, и никакие гонения уже не могли уничтожить его. Будучи при-

знаны бесплодными, антибуддийские законы начинают отменяться в 1120 г., и лишь некоторые меры экономического характера продолжают действовать до середины 20-х гг. XII в.

Несмотря на ослабление антибуддийской политики, Хуэй-цзун не отказался от доктрины Шэньсяо и собственной даосской теократии. После национальной катастрофы 1125—1127 гг., положившей конец и правлению самого Хуэй-цзуна, плененного чжурчжэнями, и установления правления Южной Сун (до 1279) была предпринята попытка запретить новое даосское учение, поскольку на Хуэй-цзуна и его даосских советников возлагалась большая часть вины за падение Северной Сун и утрату империей севера страны, однако влияние доктрины Шэньсяо окрепло настолько, что осуществить это не удалось.

В целом учение Шэньсяо возникло как обоснование божественности правящей династии и самого царствующего императора — божественного воплощения, первосвященника, основателя даосской школы и светского государя. Однако даосское самодержавие не имело шансов в империи, управляемой мощным сословием конфуцианской бюрократии, что и предопределило крах даосской теократии вместе с уходом с политической сцены монарха-покровителя этой идеи.

Однако рассматриваемый период был не только временем придворного даосизма. В это же время вновь расцвела даосская философия и появились важные тексты теоретического характера («Иньфу цзин», «Гуань Инь-цзы» и др.), но об этом речь пойдет в другой главе. Значительные перемены произошли в это время и в даосской религиозной практике.

В это время начинается постепенный упадок внешней, лабораторной алхимии и постепенная замена ее внутренней, созерцательной алхимией. С XIII в. внешняя алхимия практически исчезает полностью, уступив место «даосской йоге».

Тем не менее еще в VII в. внешняя алхимия процветает и продолжает сближаться с медициной: крупнейший ее представитель Сунь Сы-мо (Сунь Сы-мяо) был также и великим медиком, «царем медицины». С VIII в. начинается эпоха торжества внутренней алхимии, заслуга в котором во многом принадлежит даосу Люй Дунбиню, одному из наиболее почитаемых в позднем даосизме персонажей. Преемником Патриарха Люя (Люй-цзу) стал не менее знаменитый Лю Хай-чань (Лю Морская Жаба), превратившийся в народной религии в отрока Лю Хая (Лю Хара) из свиты бога богатства Цай-шэня; он обычно изображается в виде мальчика, держащего связку монет, с которыми играет трехногая жаба (*чань*).

Биографии этих наставников окутаны легендами, и достоверных сведений о них крайне мало, но третий лидер внутренней алхимии Чжан Бо-дуань (983—1082) известен достаточно хорошо. Ему бесспорно принадлежит знаменитый стихотворный трактат по внутренней алхимии под названием «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь»), ставший основополагающим сочинением по теории внутренней алхимии.

После завоевания Северного Китая чжурчжэнями и установления на юге власти китайской династии Южная Сун традиция чистой внутренней алхимии оказалась связанной с югом Китая, тогда как в даосизме на севере в XII—XIII вв. происходит бур-

ное движение, так называемая даосская реформация, приведшая к образованию новых школ, определивших облик даосизма вплоть до настоящего времени (о ней — ниже).

Эти новые школы тоже уделяли значительное внимание внутренней алхимии и возводили себя к Люй Дун-биню. Главная разница между ними и южной школой (ее название — «Цзинь дань дао» — «Путь золота и киновари») заключалась в том, что они проповедовали монастырский общежитийный даосизм, тогда как южане были привержены индивидуальной практике и индивидуальному отшельничеству. После завоевания Китая монголами в конце XIII в., а затем после воцарения национальной всекитайской династии Мин (1368) реформированные северные школы (точнее, единственная сохранившаяся из них и весьма влиятельная школа Пути Совершенной Истины, Цюань чжэнь цзяо) и южная школа Пути золота и киновари сблизились и стали даже рассматриваться как северная (*бэй цзун*) и южная (*нань цзун*) школы единого направления. Как таковые они противопоставлялись старым школам, прежде всего традиции Небесных Наставников, тоже процветавшей на юге и поэтому иногда (хотя и неправильно) называемой «южной школой».

Таким образом, к XI—XII вв. в даосизме наметилось принципиально новое направление его развития, которое вело, с одной стороны, к подчеркиванию индивидуального совершенствования (а не общинных форм культа) и нравственного развития, сопровождаемого медитативной практикой при соблюдении монашеских обетов, а с другой — к созданию предпосылок для появления народных форм

даосизма в XIV—XVI вв. Этот народный даосизм коренился во многом в «благих книгах» (*шань шу*). Первая из них появилась в сунский период и стала активно распространяться в народе по указу южносунского императора Ли-цзуна (1230). Ее название — «Главы высочайшего Лао-цзюня о воздействии и отклике» («Тай шан гань ин пянь»). По существу, она лишь на даосский манер переосмысливала буддийское учение о карме и возмездии за совершенные проступки и прегрешения. Вместе с тем ее морализирующий характер и обращенность к самому широкому читателю свидетельствовали о появлении нового даосизма — народного и общедоступного.

Другой подобный пример — знаменитая «Гунь го гэ» («Таблица заслуг и проступков»), приписываемая тому же Люй Дун-биню. «Гун-го гэ» представляет собой список всевозможных поступков с их оценкой. Например: «Хорошее поведение и работа, чтобы доставить удовольствие родителям, — одна заслуга каждый день... отъезд из дома, где покинуты престарелые родители, — десять грехов». Перечисленные поступки могли действительно записываться в виде таблицы, благодаря которой благочестивый мирянин мог каждый день сводить «дебет и кредит» своих заслуг и прегрешений, следуя примеру купцов и торговцев, столь процветавших в танский и сунский период.

К XII в. завершается также формирование даосского пантеона, главной персонификацией Дао в котором навсегда стал Юй-хуан Шанди — Нефритовый Августейший Верховный Император, впервые упомянутый в конце IX в. Люй Юн-чжи, невежест-

венным даосским наставником суеверного генерала Гао Пяня, а в XI в. провозглашенный верховным божеством императорами сунской династии, свято верившими откровениям своих даосских советников.

И наконец, в XI—XII вв. происходит расцвет новой редакции конфуцианства, так называемого неоконфуцианства, раз и навсегда в последующий период (с XIII—XIV вв.) оттеснившего буддизм и даосизм на второй план в сфере духовной и интеллектуальной жизни. Вместе с тем даосизм оказал сильное влияние на неоконфуцианство, многие идеи которого имели даосские истоки. Но в любом случае в XI—XII вв. и даосизм, и конфуцианство развивались во многом в одном и том же направлении.

Между тем в XII в. на севере Китая начинается мощное даосское движение, приведшее к обновлению даосизма и образованию новых школ, завершивших в основном многовековую эволюцию даосизма и определивших его современный облик.

Северная часть Китая в это время находилась в основном под властью чжурчжэньской династии Цзинь (1115—1234). Основанная чжурчжэньским правителем Агудой (цзиньский император Тай-цзу), она быстро подчинила себе большую часть Северного Китая, пленив императора Хуэй-цзуна и заставив сунский двор бежать на юг от Янцзы.

В этой новой империи чжурчжэней и появились новые даосские направления, обращенные не к интеллектуальной элите, а к народу (особенно к горожанам) и проповедующие не алхимию и магию, а нормы нравственного поведения и практику самоуглубленного созерцания. Это были «Учение Великого Единого» («Тай и цзяо»), «Учение Истинного

Великого Дао-Пути» («Чжэнь да дао цзяо») и «Учение Совершенной Истины» («Цюань чжэнь цзяо»). Из них лишь последнее не только не исчезло через несколько десятилетий, но, напротив, укрепилось, усилилось, став со временем наиболее распространенным даосским направлением в Китае (включая Гонконг—Сянган), особенно на севере страны. О нем и пойдет теперь речь.

Школе «Цюань чжэнь» удалось создать такой вариант даосизма, который был одновременно предназначен как для монахов, так и для мирян. Доктрина этой школы потребовала принятия монашеских обетов всеми духовными лицами, но не создала единого административного центра для всех общин, оставив каждый монастырь совершенно независимым и самостоятельным центром религиозной практики. Но вместе с тем именно ее образование завершает процесс организационно-административного оформления (институционализации) даосизма.

Кроме того, Учение Совершенной Истины провозгласило принцип единства и единосущности всех трех учений Китая — даосизма, конфуцианства и буддизма, что также диктовалось этой эпохой быстрого становления религиозного синкретизма в Китае.

Таким образом, окончательно уступив неоконфуцианству сферу философии и место официальной идеологии, даосизм победил в религиозном синкретизме, еще раз подтвердив свое право на титул «национальной религии Китая».

Основатель Учения Совершенной Истины Ван Чун-ян (мирское имя Ван Чжэ, 1113—1170) родился в деревне Давэйцунь уезда Сяньян провинции Шэньси. Легенда рассказывает, что в 1159 г. он встретился

в харчевне с неким необычным человеком, который оказался бессмертным Люй Дун-бином. Под влиянием беседы с ним Ван Чун-ян стал даосским монахом. Впоследствии на месте этой легендарной встречи был воздвигнут Монастырь Встречи с Бессмертным (Юйсяньгун), ставший одним из центров новой школы.

В 1167 г. Ван Чун-ян покинул свою родину и отправился на восток, в Шаньдун. Там он начал вести активную проповедь своего учения, и там же у него появились первые ученики и преемник — второй Патриарх Ма Тун (Ма Даньян, 1123—1183). К моменту смерти Ван Чун-яна ему удалось создать прочную и быстро растущую религиозную организацию, охватившую своим влиянием весь Шаньдунский полуостров.

Вскоре сложилась и иерархия школы, а первые семь учеников Ван Чун-яна получили титул «семи совершенных людей» (*ци чжэнь жэнь*). Это были: Ма Дань-ян, Тан Чан-чжэнь, Лю Чан-шэн, Цю Чан-чунь, Ван Юй-ян, Хао Гуан-нин и Сунь Цин-цин. Из них наиболее знаменитым стал Цю Чан-чунь, приглашенный в свою ставку возжаждавшим бессмертия Чингиз-ханом и объяснявший великому завоевателю принципы даосской морали и основы китайской космологии. После этого обласканный разочаровавшимся в перспективах стать бессмертным, но просвещенным Чингиз-ханом, Цю Чан-чунь вернулся в Пекин, где основал монастырь, называющийся ныне Байюньгуань (центр современного даосизма в КНР).

К началу XIII в. Учение Совершенной Истины распространилось по всему северу Китая. Основ-

ные его принципы были изложены Ван Чун-яном в его сочинении «Пятнадцать статей, устанавливающих сущность учения» («Ли цзяо ши у лунь»). Они таковы:

- 1) соблюдение принципов монашества всеми священнослужителями;
- 2) «облачные странствия», то есть периодическое странствование монахов по стране;
- 3) изучение священных текстов. К ним помимо даосских сочинений относились также некоторые буддийские и конфуцианские тексты;
- 4) приготовление лекарств. Занятия традиционной китайской медициной для оказания помощи нуждающимся;
- 5) отшельническая жизнь. Периодическая жизнь в затворничестве для занятий созерцанием и достижения бесстрастия;
- 6) единение с Дао. Достижение отношения к другим как к самому себе и просветление ума для единения с Дао;
- 7) занятия созерцанием и медитацией. При этом часто использовались методы буддийской школы *чань* (*дзэн*), почему Учение Совершенной Истины часто называли «даосским чань»;
- 8) «нисхождение сердца» — достижение максимальной концентрации внимания для уничтожения противопоставления «внешнее—внутреннее»;
- 9) «плавка природной сущности» — постижение высшего нравственного принципа (*ли*) человеческой природы;
- 10) гармонизация пяти видов энергии-*ци* — занятия внутренней алхимией для укрепления жизненной силы тела;
- 11) гармонизация и единение природы человека и его энергетики (жизненности);

- 12) следование пути совершенных мудрецов — забота обо всех живых существах и реализация нравственных принципов конфуцианства;
- 13) преодоление «трех миров» (буддийский термин, обозначающий три уровня сансары — мира перерождений, где господствуют страдания) — освобождение от уз и оков этого мира, выход из круга перерождений и обретение освобождения через единение с Дао и обретение высшего просветления;
- 14) «пестование Тела Закона» — превращение Дао в собственное «тело», полная интеграция даоса-верующего и Дао, последний плод единения с Дао (термин «Тело Закона» заимствован из буддизма, где так называется абсолютная Природа Будды — Дхармакая);
- 15) «покидание суетного мира» — обретение нового бессмертного физического тела и одновременное пребывание и в этом мире (тело — корень, растущий из земли), и за его пределами (сознание — цветок, пребывающий в небесной пустоте).

Таким образом, основными столпами Учения Совершенной Истины стали: 1) первостепенное значение нравственного самосовершенствования, следования моральным принципам и нормам; 2) принятие монашеских обетов всем духовенством; 3) моральная и практическая (медицина) помощь не только монахам, но и всем нуждающимся; 3) усиленные занятия созерцанием, медитацией и внутренней алхимией; 4) установка на религиозной синкретизм и стремление объединить в себе принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства.

Учению Совершенной Истины покровительствовали как чжурчжэньские правители империи Цзинь, так и сменившие их монголы, чему во многом спо-

собствовали беседы Цю Чан-чуня с Чингиз-ханом. Это покровительство продолжалось до 1255 г., когда даосы первый раз проиграли диспут с буддистами по вопросу о подлинности «Канона о том, как Лао-цзы просвещал варваров» («Лао-цзы хуа ху цзин»), утверждавшего, что истинным родоначальником буддизма является пришедший в Индию Лао-цзы. Буддисты без особого труда доказали, что этот текст — даосская подделка, лишив тем самым даосов школы Учения Совершенной Истины благорасположения монгольских патронов. Но окончательный крах ожидал даосов после третьего неудачного диспута — в 1281 г., когда юаньский (монгольская династия Юань правила в 1279–1368 гг.) император Хубилай приказал сжечь «Канон о просвещении варваров» и все даосские тексты, кроме «Дао-Дэ цзина». К счастью, этот указ практически не исполнялся, и подавляющее большинство даосских текстов сохранилось. В это же время монголы, дискриминировавшие южных китайцев, тем не менее оказывали множество почестей Небесным Наставникам из рода Чжан, одаривая их званиями и титулами.

В это время начинается взаимодействие Учения Совершенной Истины с южнокитайскими практиками внутренней алхимии (Путь золота и киновари), о котором уже говорилось выше, в результате чего южная внутренняя алхимия стала рассматриваться как южная школа (*нань цзун*) Учения Совершенной Истины.

Позднее Учение Совершенной Истины превратилось в ведущую даосскую школу (особенно в Северном Китае), каковой она остается и в настоящее время.

В XIV—XVI вв. даосизм играл чрезвычайно важную роль в формировании религиозного синкретизма и синкретических религиозных направлений и сект, провозглашая принцип «Три религии — одна сущность» (имеются в виду конфуцианство, даосизм и буддизм). Даосская школа «Единства трех религий» («Сань цзяо гуй и») разделялась на два направления: «восточное» (*дун пай*), называвшееся также «учение бессмертных-будд», и «три пика» (*сань фэн*), названное так по имени выдающегося даоса XIV—XV вв. Чжан Сань-фэна, которому молва приписывала изобретение знаменитой гимнастики «кулачный метод Великого Предела» (*тай-цзи цюань*).

Школа «бессмертных-будд» оформилась между 1570 и 1620 гг., когда даос У Чун-суй стал проповедовать внутреннюю алхимию, используя как даосскую, так и буддийскую терминологию. С ее учением и практикой в Европе познакомились уже около семидесяти лет назад, когда немецкий ученый Р. Вильгельм перевел и издал под названием «Тайна золотого цветка» один из текстов этого направления, принадлежавший даосу XVIII в. Лю Хуа-яну. К этой же традиции принадлежит и хорошо известный российскому читателю трактат даоса XIX в. Чжао Би-чэня, опубликованный гонконгским популяризатором буддизма и даосизма Лу Куань-юем под названием «Даосская йога».

Что касается Чжан Сань-фэна, то имеющиеся о нем сведения в основном носят легендарный характер. Он жил отшельником на горе Уданшань и, видимо, не принадлежал ни к одному из организованных даосских направлений. Название горы (*у —*

‘военный’) и нахождение на ней храма бога-покровителя севера Чжэнь-у, или Сюань-у (Истинный, или Сокровенный Воин) оказалось решающей причиной для того, чтобы молва связала имя Чжан Сань-фэна с гимнастикой *тай-цзи цюань* и вообще с воинскими искусствами *у-шу*, что не соответствовало действительности.

Говоря о синкретизме, нельзя также не упомянуть имени Линь Чжао-эня (1517—1598), сочинения которого были позднее запрещены как еретические (что для Китая большая редкость). Видимо, это объяснялось тем, что Линь Чжао-энь, по существу, претендовал на статус совершенномудрого, что было недопустимо для традиции. Тем не менее «церковь» Линь Чжао-эня существует и в наши дни (в Сингапуре). Он был истинным преемником даосских реформаторов XII в., утверждая возможность обретения просветления и высшей мудрости не только для ученого-конфуцианца, буддийского монаха или даоса-отшельника, но и для любого простого человека-мирянина, в том числе и для представителя «низких» профессий. Однако реформация не повторилась и нового подъема даосского движения не произошло: в Китае начинался культурный застой, усиленный консервативным правлением маньчжурской династии Цин, воцарившейся на престоле Сынов Неба в 1644 г.

Еще одним важным явлением религиозной жизни позднесредневекового Китая стало религиозное сектантство. Секты и тайные общества (Белый Лотос, Общество Неба и Земли, Общество Восьми Триграмм и другие) также склонялись к религиозному синкретизму с преобладанием даосских пред-

ставлений и форм практики. Многие из них имели политические устремления и интересы (например, стремление свергнуть маньчжурскую династию Цин и восстановить китайскую Мин), но многие были чисто религиозными организациями. Главным их отличием от собственно даосских школ было то, что каждая секта претендовала на исключительное владение истиной и высшим мудрецом считала своего собственного основателя, одаривавшего членов сообщества тайным знанием и тайными методами обретения магических сил и достижения спасения. Сектанты в значительной степени впитали и еретические мессианские чаяния даосизма, иногда окрашенные в буддийские тона (пришествие будды Майтрейи и установление на земле царства равенства, изобилия и процветания). Секты активно преследовались правительством. Особенно прославился борьбой с сектами цинский чиновник Хуан Юйпянь, действовавший в конце XVIII в. В его записках поиски сектантов приобретают уже черты самой настоящей «охоты на ведьм». Тем не менее секты продолжали существовать, играя важную роль в организации проявлений народного недовольства.

В XX в. даосизм вступил сугубо традиционной религией, пребывающей в состоянии значительного упадка. Синьхайская революция, свергнувшая монархию в 1911 г., способствовала оживлению деятельности даосов и появлению различных даосских религиозных и общественных организаций. Однако отрицательное отношение к даосизму гоминьдановских властей, смотревших на него как на отжившее суеверие, значительно ослабило его позиции. В отличие от буддизма, пережившего в новом Китае

процессы обновления и возрождения, даосизм оставался во власти традиций и отказывался приспособляться к новым условиям.

После прихода к власти коммунистов и образования в 1949 г. Китайской Народной Республики в стране развернулась борьба с бывшими союзниками коммунистов — сектами и тайными обществами (особенно громким был процесс 1953 г. по поводу деятельности секты Всепроникающего Единого Пути — И гуань дао). Поскольку даосский элемент играл в сектах ведущую роль, тень подозрения пала на даосизм, и только в 1957 г. было создано Даосское общество Китая (Чжунго даоцзяо сехуэй), призванное объединить всех даосов для организации религиозного образования, культовой практики, научно-исследовательской работы и прочего (к этому времени аналогичные организации других конфессий были уже давно созданы).

Во время «Великой пролетарской культурной революции» (1966—1976) все даосские храмы и монастыри (как и храмы других конфессий) были закрыты и порой разгромлены, а деятельность Общества прекращена. После начала реформ Дэн Сяо-пина в 1978 г. положение постепенно начало меняться к лучшему, и в 1980 г. Даосское общество Китая было восстановлено. В настоящее время им ведется огромная работа по организации даосского образования, издается журнал «Китайский даосизм» и многочисленная религиозная и научная литература по даосизму, проводятся конференции и симпозиумы. За последние годы открылось большое число храмов и монастырей, при многих из них действуют семинарии, готовящие кадры даосского духовенства.

Определенное возрождение даосизма связано и с ростом популярности *у-шу* и *ци гун* (последний непосредственно восходит к даосской внутренней алхимии). Интерес к *ци гун* стимулирует даологические исследования в КНР и публикацию многих редких даосских текстов, посвященных внутренней алхимии. По существу, можно сказать, что в феномене *ци гун* мы встречаемся с новым, мирским и светским даосизмом. Не начало ли это нового этапа его истории?

Одновременно даосизм продолжает процветать на Тайване, где его позиции весьма прочны. Любой человек, бывавший на этом острове, может засвидетельствовать огромное количество даосских храмов, монастырей, кумирен и святилищ. Особенным влиянием пользуется школа Пути Небесных Наставников, резиденция которых в настоящее время находится на Тайване. Продолжают существовать даосские общины и в китайской диаспоре за пределами Китая (от Юго-Восточной Азии до США).

Наш краткий очерк истории даосизма завершен. Посмотрим теперь, чему учат даосские тексты, создававшиеся на протяжении столетий, как они создавались и передавались из поколения в поколение и кем были их авторы и создатели.



Часть II

ЛЮДИ И КНИГИ



Престарелый Старец, или Старец-Дитя

Кто написал
«Дао-Дэ цзин»?

Кем был Лао-цзы, который обычно считается основателем даосизма и автором «Дао-Дэ цзина»? Уже жившему во II в. до н. э. великому китайскому историку Сыма Цяню это было далеко не ясно, и он пустился в гадания, отождествляя Лао-цзы то с одним, то с другим персонажем древности (то ли это некий Лао Дань, то ли Лао Лай-цзы, то ли Ли Бо-ян). Собственно положительные сведения о великом даосе, сообщаемые Сыма Цянем, первым его биографом, более чем скудны: Лао-цзы (собственное имя — Ли Эр) родился в царстве Чу на юге Китая (уезд Кусянь), служил хранителем царской библиотеки и архивов в государстве Чжоу, где встречался с Конфуцием. В преклонном возрасте отправился куда-то на запад, написав для начальника пограничной заставы Инь Си краткое изложение своего учения — трактат в пять тысяч знаков, более известный как «Канон Пути и его Благой Силы» («Дао-Дэ цзин»).

Образ Лао-цзы, почти лишенный груза биографической конкретики и поэтому загадочный и таинственный, привлекал даосов, постепенно начавших

процесс его обожествления. В результате уже к первым векам нашей эры Лао-цзы превратился в бога, вечного и всемогущего. Вот как выглядел в общих чертах миф о Лао-цзы по текстам II—V вв. н. э.

Великое Дао, первоначально Вселенной и ее пречечный Путь, как бы разворачивается, порождая все сущее. Этот процесс миропорождения проходит ряд стадий. На одной из них Дао обретает форму трех великих богов, Трех Чистых, или Небесных Достопочтенных (*тянь цзунь*), одним из которых и является бог Лао-цзы (точнее, Лао-цзюнь, Государь Лао) под именем Дао-дэ Тянь-цзунь (Небесный Достопочтенный Пути и Благой Силы). Он величается «корнем Дао», «корнем Неба и Земли», «владыкой всех божеств», «праотцем *инь* и *ян*», «душой (*хунь-по*) всего сущего» и т. п. Этот бог Лао-цзюнь совершает творение мира, который возникает из его собственного тела, подобно тому как в древнем мифе он возникал из тела умершего первочеловека-исполина Пань-гу.

После порождения им мира Лао-цзюнь начинает периодически рождаться, или воплощаться на земле, неизменно выступая в образе советника и наставника правителей (со времен мифического Желтого Императора Хуан-ди, когда Лао-цзюнь воплотился в образе его учителя Гуанчэн-цзы), направляющего их на истинный путь благого правления и совершенствования. Одно из таких воплощений произошло в чжоускую эпоху, когда Лао-цзюнь родился в царстве Чу под именем Ли Эр (то есть как «исторический Лао-цзы»).

Для этого Лао-цзюнь из самого себя создал тело своей матери — госпожи Ли и вошел в ее утробу.

В ней он пробыл 81 год (вспомним 81-ю главу «Дао-Дэ цзина»), проходя через многочисленные превращения и трансформации. Родился он уже седым старцем, почему и получил прозвище «Лао-цзы», что означает «Престарелый Мудрец» или «Престарелый Младенец» (даосы предпочитали второй вариант). Родившись, он сразу же показал на сливовое дерево и сказал: «Моя фамилия будет „Ли“» («ли» по-китайски — «слива») и получил имя Ли Эр.

Дальнейшее содержание мифа совпадает с жизнеописанием Лао-цзы Сыма Цянем, хотя сама история ухода Лао-цзы на запад обрастает цветистыми подробностями.

Так, сообщается, что прибытию Лао-цзы на пограничную заставу предшествовало появление чудесных пятицветных облаков, после появления которых Инь Си оказал Лао-цзы торжественную встречу. Лао-цзы в его странствии сопровождал слуга Суй Цзя, который служил ему уже несколько сот лет благодаря магическому талисману, положенному ему под язык. На заставе Суй Цзя, воспользовавшись присутствием начальства, стал требовать от Лао-цзы плату за службу за все эти столетия, после чего Лао-цзы вынул из-под языка слуги талисман. Слуга тотчас же рассыпался в прах и пришел в то состояние, в котором бы находился, умри он естественной смертью в положенный срок. Страж границы Инь Си изумился и попросил великого старца-дитя воскресить слугу, что тот и сделал, положив талисман на его останки. Потрясенный Инь Си попросил Лао-цзы написать текст с изложением учения, позволяющего творить такие чудеса, что Лао-цзы и совершил, написав «Дао-Дэ цзин». Инь Си же

стал первым учеником Лао-цзы, получившим известность под именем Гуань Инь-цзы — Мудрец Инь-с-Заставы.

Приблизительно в III в. появилась легенда (потом даосы неоднократно использовали ее в борьбе с конкурентами — буддистами, пока не навлекли этим на себя гнев монгольского императорского двора в 1281 г.), согласно которой Лао-цзы, уйдя на запад, пришел в Индию, где стал учителем Будды. Эта легенда была изложена в тексте «Лао-цзы просвещает варваров» («Лао-цзы хуа ху цзин»), приговоренном монгольским императором Хубилаем к сожжению и сохранившемся только частично.

Что касается последующих воплощений Лао-цзы, то здесь мнения даосов расходились. Так, Небесные Наставники считали, что воплощения Лао-цзюня (одним из них почитался знаменитый комментатор «Дао-Дэ цзина» II в. до н. э. — загадочный Господин-с-Речного Берега — Хэ-шан-гун) продолжались до 142 г., когда он последний раз явился Чжан Дао-лину, передав ему все свои регалии и полномочия и оставив своим наместником (Небесным Наставником) на земле. Другие школы даосизма допускали продолжение откровения и новые воплощения Государя Лао.

Особенно подобные настроения были распространены среди еретических даосских сект, ожидавших нового пришествия Лао-цзюня или его посланца Ли Хуна для установления на земле царства всеобщего равенства, благоденствия и процветания. Именно эти настроения часто служили идейной основой для различных крестьянских выступлений под даосскими лозунгами.

Был ли Лао-цзы автором «Дао-Дэ цзина»? Если считать, что в основе мифов о Лао-цзы лежит реальное историческое зерно и некий Лао-цзы (Ли Эр) действительно жил в VI в. до н. э., то можно с определенностью сказать, что он не имеет никакого отношения к созданию известного нам текста «Дао-Дэ цзина», поскольку последний никак не мог быть написан ранее 300 г. до н. э. Скорее даже он был написан еще позднее, между 300 и 250 гг. до н. э. Об этом прежде всего свидетельствует анализ языка текста, сильно отличающегося от более ранних памятников, но вполне соответствующего нормам IV—III вв. до н. э. Во-вторых, «Дао-Дэ цзин» не упоминается ни в одном из текстов до рубежа IV—III вв. до н. э. О нем молчат «Беседы и суждения» Конфуция, ничего не говорит Мо-цзы (V в. до н. э.) и даже такой страстный конфуцианский полемист, как Мэн-цзы, ничего о нем не упоминает. Вместе с тем «Дао-Дэ цзин» цитируется в «Чжуан-цзы», но только в его поздних и явно написанных не самим Чжуан-цзы частях. Другим памятником, не только цитирующим, но и комментирующим «Дао-Дэ цзин», является «Ханьфэй-цзы», текст философской школы легистов (*фа цзя*), написанный приблизительно в середине III в. до н. э. Поэтому практически все современные специалисты в области изучения даосизма датируют «Дао-Дэ цзин» IV—III вв. до н. э. А из этого следует, что или Лао-цзы жил не в VI, а в IV—III вв. до н. э. и никогда не встречался с Конфуцием, скончавшимся в 479 г. до н. э., или что текст «Дао-Дэ цзина» просто был приписан традицией Лао-цзы, хотя на самом деле не имел к нему никакого отношения.

Те двое родятся вместе, но их имена различны,
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало —
Таковы врата всех тайн!

В центре учения «Дао-Дэ цзина» — фундаментальные для всей китайской культуры категории Дао (Путь) и Дэ (его Благая Сила; Благодать). Дао в «Дао-Дэ цзине» — высшее первоначало, первооснова всего сущего («Мать Поднебесной») и вместе с тем — закон бытия всего сущего. Особенность учения памятника — концепция двух Дао — «безымянного», порождающего весь космос, и «именоваемого», создающего и «пестующего» конкретные вещи. Последнее и есть Дэ — благодать Великого Пути, вскармливающая все сущее. Большое место в «Дао-Дэ цзине» уделяется учению о взаимопереходе, или взаимопревращении, противоположностей: наличие и отсутствие, движение и покой, легкое и тяжелое переходят друг в друга в процессе своего взаимопорождения.

Огромную роль в тексте играет категория «недеяния» (*у вэй*), под которым понимается невмешательство мудреца в естественный ход событий и природу сущего, поскольку подобное вмешательство противоречит естественности (*цзы жань*) Дао, порожденной им природе и характеру самого человека как существа свободного и единого с природой. Недеяние также принцип идеальной организации общества, управляемого совершенномудрым (то есть следующим Дао) монархом. Социальный идеал «Дао-Дэ цзина» — маленькая патриархальная страна, максимально обособленная от других подобных стран. Ее жители отказываются от ухищ-

рений цивилизации и даже от письменности и живут простой естественной жизнью. Поэтому автор «Дао-Дэ цзина» резко критикует конфуцианцев с их учением о морали (для даосов она — искусственная конструкция, а не выражение природы сущего) и социальной иерархии.

Ряд фрагментов «Дао-Дэ цзина» содержит намеки на продление жизни, обретение бессмертия и неуязвимости через причастность к Дао как великому источнику жизни. В ряде мест «Дао-Дэ цзина» Дао уподобляется женскому началу (оно — Мать Поднебесной, Сокровенная Самка, Самка-Курица и т. п.). Такова, например, глава 6:

Ложбинный дух бессмертен,
Его называют Сокровенной Самкой.
Врата Сокровенной Самки —
Корень Неба и Земли.
Как нить, в бесконечность тянется он,
Используй его без усилий!

Поэтому даосский мудрец уподобляется младенцу (и даже нерожденному младенцу), находящемуся в полном единстве со своей матерью — Великим Дао-Путем.

В течение последних 150 лет «Дао-Дэ цзин» десятки раз переводился на европейские и иные языки (включая, например, иврит и эстонский), привлекая огромное внимание не только ученых-китаеведов, но и философов, писателей и других представителей творческой интеллигенции. Здесь достаточно назвать Л. Н. Толстого, не только переведившего «Канон Дао и Дэ» с французского перевода, но и редактировавшего в литературном отношении сде-

ланный с оригинала перевод крещеного японца Конисси, американского мыслителя Г. Торо, немецкого гуманиста и философа А. Швейцера; отрывок из «Дао-Дэ цзина» цитируется даже в известном фильме А. Тарковского «Сталкер».

После открытия древней мавандуйской редакции памятника исследования «Дао-Дэ цзина» обрели второе дыхание, поскольку теперь многое в учении этого памятника видится в новом свете (особенно это касается религиозных и психопрактических аспектов учения текста и его связи с даосской доктриной обретения бессмертия). В связи с этим расширяются и исследования интерпретаций «Дао-Дэ цзина» в религиозных даосских текстах, например, в комментарии «Лао-цзы сян эр чжу», написанном, видимо, третьим Небесным Наставником, внуком знаменитого Чжан Дао-лина по имени Чжан Лу. Поэтому можно с уверенностью сказать, что загадки «Дао-Дэ цзина» еще не разрешены и текст будут продолжать исследовать еще многие поколения китаеведов, хотя уже и сейчас литература, посвященная этому тексту, поистине не поддается полному учету.



Чжуан-цзы и «Чжуан-цзы»

Другой знаменитый даосский текст носит имя своего автора. Им является философ эпохи Борющихся Царств Чжуан Чжоу (369—286 до н. э.), известный как Чжуан-цзы, то есть Мудрец Чжуан. Соответственно его произведение называется «Чжуан-цзы». Впрочем, этот текст имеет и другое, более пышное название, присвоенное ему августейшими покровителями даосизма — императорами династии Тан. Это «Истинный Канон Страны Южных Цветов» («Наньхуа чжэнь цзин»). Впрочем, это название употребляется крайне редко.

О Чжуан Чжоу нам известно еще меньше, чем о Лао-цзы. Сыма Цянь сообщает, что он был уроженцем царства Сун (в нем проживали потомки царского рода древнейшего государства Шан-Инь и иньцев вообще, и поэтому оно славилось своими древними обычаями и уважением к архаическим нормам и ритуалам) и одно время занимал в нем незначительную чиновничью должность смотрителя шелковичной рощи. Однако по своему глубокому отвращению к службе Чжуан-цзы оставил ее и большую часть жизни провел свободным отшель-

ником-скитальцем и независимым мыслителем где-то на юге, в основном в царстве Чу, культура которого, видимо, оказала на него огромное влияние.

Текст «Чжуан-цзы» состоит из трех частей: это «внутренняя часть» (*нэй пянь*) — первые семь глав, «внешняя часть» (*вай пянь*) — 8–22-я главы и «смешанная часть» (*цза пянь*) — 23–33-я главы. Из них только первые семь глав могут считаться написанными самим Чжуан-цзы. Большая часть других глав написаны, видимо, с его слов его учениками и последователями, а некоторые (например, 33-я глава — «Поднебесная», текст, по существу, историко-философского характера) относятся даже к гораздо более позднему времени — рубежу нашей эры (эпоха Хань). По-видимому, «внутренняя часть» «Чжуан-цзы» может считаться самым ранним даосским текстом, тогда как остальные части этого памятника были написаны уже после появления «Дао-Дэ цзина».

По своему стилю «Чжуан-цзы» резко отличается от «Дао-Дэ цзина». «Дао-Дэ цзин» — текст откровения; он написан безличным языком, это как бы голос самой Пустоты превечного Дао, и авторское «я» «Дао-Дэ цзина» — это не человеческое, а божественное «я» Лао-цзы как воплощенного Дао или Лао-цзы как мудреца, слившего свое «я» с пустотным «я» самого Дао. Кроме того, «Дао-Дэ цзин» — текст краткий и лаконичный, в нем нет никакого повествовательного элемента.

Напротив, «Чжуан-цзы» — текст, в котором может быть более, чем в каком-либо ином памятнике не только китайской мысли, но и китайской литературы вообще, проявилось личностное начало его

автора. Здесь мы слышим голос самого Чжуан-цзы, слышим выражение его надежд и чаяний, его скорби и муки, его наслаждения вселенским единством, его сарказм и юмор, иронию и веру. Текст написан чрезвычайно ярким, богатым языком и изобилует притчами и эксцентричными образами, сложными метафорами и изысканными сравнениями. Язык даже как-то не поворачивается назвать этот памятник скучным словом «трактат». Многие его образы и притчи вошли в китайскую литературу, постоянно используются в стихах, поэмах и эссе поэтов и литераторов традиционного Китая. Поражает в «Чжуан-цзы» и сам образ автора, человека абсолютно свободного и раскованного, чуждого коллективистского фантазма конфуцианства с его условностями и иерархическими ограничениями. «Я и Дао, я наедине с вечностью и вечным» — вот главный мотив «Чжуан-цзы». И эта замена конфуцианского «мы» даосским «я» очень показательна. Одним словом, «Чжуан-цзы» — не только выдающийся памятник китайской (и прежде всего даосской) философской мысли, но и один из величайших памятников китайской, а быть может, и мировой литературы.

Вместе с тем именно из-за высоких литературных достоинств этого памятника очень трудно излагать учение Чжуан-цзы, ибо оно сопротивляется какому-либо систематическому изложению. Чжуан-цзы никоим образом не системотворец. Скорее он мыслитель экзистенциального типа и экзистенция — живое и конкретное существование для него всегда ближе эссенции — абстрактно-логической сущности, выпаренной рефлектирующим рассудком из живого потока существования.

В центре учения «Чжуан-цзы» — представление о Дао как первоначале всего сущего и принципе его существования. В нем с большей силой, чем в «Дао-Дэ цзине», подчеркивается связь Дао с отсутствием, добытийной пустотной неформленностью, «безвидностью» всего сущего. Высшая форма этого отсутствия — «отсутствие даже самого отсутствия» (*у у*). Дао не есть вещь, не есть нечто из сущего: оно делает вещи вещами, не будучи само вещью (*у у эр фэй у*). Дао вездесуще, оно пронизывает всю Вселенную пространства и времени, с одной стороны, одухотворяя божеств и демонов, а с другой — пребывая даже в кале и моче, даже в телах муравьев и мух. Его нельзя познать благодаря какой-то ограниченной системе взглядов или некой философской системе. Отсюда учение Чжуан-цзы об «уравнивании сущего», отрицающее бытие отдельных, обособленных сущностей и рассматривающее мир как единое и нечленимое целое, каждая часть и элемент которого не имеют самостоятельного самобытия, существуя только относительно других элементов мирового целого — Великого Кома (*да куай*) существования.

Истинная реальность «хаотична» (*хунь-дунь*), но не в смысле своей неупорядоченности, а в смысле полного единства, простоты и целостности. Это мир, где все присутствует во всем, где «это» заключено в «том», а «то» — в «этом». В этом мире субъект и объект не уничтожены и не растворены друг в друге, хотя и всякое противостояние их полностью исчезло, мир, не знающий противоположности «я» и «другого». Мир «Чжуан-цзы» подобен клочущей плавильной печи, в которой все постоянно

но переплавляется, перетекая из одной формы в другую. В этом мире человек может после смерти «переплавиться» в печенку мыши или лапку насекомого, что отражает изначальное единство всего, то единство, в котором человек уже здесь и теперь в каком-то смысле уже и лапка насекомого, и печенка мыши, и далекая Полярная звезда. Все во всем и каждое в каждом. Эта реальность — наш мир, но не искаженный восприятием нашего искажающего и расчленяющего реальность рассудка и языка. Истинная реальность невыразима в слове, ибо язык аналитичен по своей природе, он разрезает действительность, создавая иллюзию, что каждому слову-имени (*мин*) соответствует определенная самостоятельная сущность (*ши*). Прекрасное и безобразное, сон и бодрствование, жизнь и смерть относительноны и условны: не зная, что такое смерть, мы цепляемся за жизнь, а потом не хотим воскресать, наслаждаясь посмертным единением с единым безграничным бытием; мудрец засыпает и во сне становится порхающей над цветами бабочкой, а проснувшись, не знает, то ли он проснулся, то ли теперь заснула бабочка и ей снится, что она — мудрец. Вот каковы для Чжуан-цзы превращения сущего, обнаруживающие его всеохватное единство! Столь же относительноны и добро и зло, прекрасное и безобразное: то, что благо для одного, — величайшее зло для другого. Поэтому навязывающий другим свое понимание добра (как это делают конфуцианцы и моисты) только вредит другим. Императоры севера и юга хотели облагодетельствовать Хаос, просверлив в нем семь отверстий (глаза, ноздри, рот и уши), но от их забот Хаос умер. Ис-

тинный мудрец не противостоит ни сущему, ни собственной природе, пребывая в покое недеяния и самоестественности «беззаботного скитания» в беспредельности мироздания.

Значительное место в «Чжуан-цзы» уделено традиционным даосским темам «пестования жизни» во имя долголетия и бессмертия, преодолевающего обузу мирского профанического существования и делающего святого, объединившегося с Дао, стократ более великим, нежели легендарные «совершенные мужи» конфуцианства — древние правители Яо и Шунь. Такой «божественный человек» не погибнет, даже когда от жара расплавятся скалы или когда воды потопа затопят землю до небес. Он может вознестись к звездам или поселиться в таинственных горах Куньлуня или Мяогуешань. Ему даже не надо будет ждать ветра, чтобы лететь на нем: весь мир станет его крылатой колесницей. Вместе с тем Чжуан-цзы весьма скептически относится к попыткам продлить жизнь натуралистическими способами (гимнастика, макробиотика и т. п.), а также к простому мирскому продлению жизни как к самоцели. Такие попытки тонко и остроумно высмеиваются им.

В области социальной мысли «Чжуан-цзы» развивает традиционную даосскую утопию общества, свободно и вольно живущего в единстве с природой без ухищрений и извращений цивилизации. Чжуан-цзы призывает к уничтожению цивилизации и государственности как поля деятельности «больших разбойников», ворующих Поднебесную вместе со всеми замечательными установлениями мудрецов, со всей «гуманностью» и «справедливостью» конфуцианцев.

В «Чжуан-цзы» также содержится драгоценный материал историко-философского характера, связанный с критикой различных философских направлений Китая того времени (конфуцианство, моизм, школа имен — *мин-цзя* и др.). В этом отношении последняя, 33-я, глава памятника («Поднебесная») может рассматриваться как первый китайский историко-философский текст. Много в «Чжуан-цзы» и материалов, весьма интересных для реконструкции древнекитайских религиозно-мифологических представлений и культовых норм.

Текст «Чжуан-цзы» многократно переводился на европейские языки (в том числе дважды — на русский¹). К нему обращались многие представители европейской культуры XX в. (см., например, образ Старшего Брата в знаменитом романе германо-швейцарского писателя Г. Гессе «Игра в бисер»). «Чжуан-цзы», несомненно, — выдающееся произведение не только китайской, но и мировой философии и литературы.

С «Чжуан-цзы» образно и содержательно связан еще один текст, предполагаемый автор которого часто упоминается на страницах «Истинного Канона Страны Южных Цветов». Это «Ле-цзы», названный так по имени даоса, жившего, как следует из «Чжуан-цзы», до Чжуан Чжоу, — Ле Юй-коу. К нему мы теперь и обратимся.

¹ См. список рекомендуемой литературы на с. 199–200.



Ле Юй-коу и Чжан Чжань

Текст утраченный
и текст восстановленный

В тексте «Чжуан-цзы» часто упоминается некий Ле-цзы, или Ле Юй-коу. Судя по «Чжуан-цзы», это даос, предшественник Чжуан-цзы и чудотворец (например, про него рассказывается, что он умел летать на ветре). Считается, что он был выходцем из царства Чжэн и ушел в отшельники. Его учение называлось «почитанием пустоты» (*гуй сюй*). С эпохи Тан титулуется как Совершенный человек, прорвавшийся в пустоту, а приписываемый ему текст «Ле-цзы» также получает почетное название «Истинного канона Прорвавшегося в пустоту» («Чун сюй чжэнь цзин»).

Знаменитый филолог рубежа нашей эры Лю Синь упоминает приписываемый ему текст («Ле-цзы»). Но тот же ли это текст, что и известная в настоящее время книга «Ле-цзы»?

В настоящее время можно с полной уверенностью сказать, что нет. Почему? О неподлинности современного текста «Ле-цзы» говорит многое. Во-первых, это язык, соответствующий эпохе раннего средневековья, но никак не древности. Во-вторых, это отчетливое влияние буддизма, который начал

распространяться в Китае в I в. н. э. и стал серьезной духовной и интеллектуальной силой только на рубеже III—IV вв. Что же произошло с трактатом Ле Юй-коу?

Понятно, что до изобретения книгопечатания экземпляров книг было очень мало и поэтому гибель того или иного текста (вопреки оптимизму известного булгаковского персонажа, утверждавшего, что рукописи не горят) была явлением довольно распространенным. Особенно много книг гибло в смутные времена войн и междоусобиц.

В начале IV в. взбунтовались зависимые от Китая племена сюнну, которые без особого труда сообща с другими кочевниками к 317 г. захватили весь Северный Китай. В это время на юг бегут не только двор и аристократия, но и толпы простых людей. Именно в это время на юг бежит и семья прославившегося позднее как философ и ученый Чжан Чжаня, отец которого был владельцем одного из немногих текстов «Ле-цзы». В суете и панике, охватившей беженцев, текст теряется, и только много позднее Чжан Чжань восстанавливает его по памяти. Так появляется современный текст этого памятника, который, видимо, только незначительно совпадал с древним оригиналом. Таким образом, автором современного текста «Ле-цзы» может не без основания считаться сам Чжан Чжань, написавший к тому же подробный философский комментарий к книге «Ле-цзы».

О чем говорится в «Ле-цзы»? Этот трактат живо напоминает «Чжуан-цзы» — даже многие сюжеты этого текста благополучно перекочевали в «Ле-цзы», хотя и приводятся там в несколько сокращенном и как бы урезанном виде. Литературные досто-

инства «Ле-цзы» несомненны, но все же по яркости языка, образности и эмоциональной силе ему далеко до «Чжуан-цзы». Поэтому в значительной степени «Ле-цзы» — как бы конспект «Чжуан-цзы» или его более бледная копия. Как и «Чжуан-цзы», «Ле-цзы» содержит много притч и легенд. Чувствуется здесь и влияние даосского учения о *сянях*-бессмертных: автор «Ле-цзы» явно верит в возможность обретения физического бессмертия. Отдает этот текст дань и политической даосской идее, так называемой доктрине Хуан—Лао (то есть мифического Желтого Императора Хуан-ди и Лао-цзы), учащей об управлении государством на основе недеяния. И конечно, Чжан Чжань, предполагаемый автор современного текста «Ле-цзы», не мог не насытить его идеями той философской школы, к которой принадлежал сам, — школы «учения о Сокровенном» (*сюань сюэ*). Известно, что Чжан Чжань стремился сочетать в своем учении подходы двух ведущих представителей этой доктрины — Ван Би (226—249) и Го Сяна (ум. 312). Первый из них учил об «Отсутствии» (*у*) как первоустановки сущего, тождественной Дао, второй — о том, что все сущее возникает из себя самого (*цзы шэн*), а не из некоей сокрытой субстанции. Чжан Чжань же, с одной стороны, провозглашает вечность Дао как первоосновы мира, а с другой — конечность и разрушимость всех вещей и существ Вселенной, что ведет его к своеобразному гедонизму — надо радоваться каждому мгновению жизни и сполна наслаждаться им.

Этот гедонизм Чжан Чжана нашел свое полное выражение в 7-й главе «Ле-цзы», посвященной изложению взглядов древнекитайского гедониста Ян

Чжу (IV в. до н. э.), считавшего, как это следует из «Ле-цзы», что высшей ценностью для человека должно быть его собственное материальное благополучие и процветание, тогда как следование нравственным нормам есть лишь попытка приукрасить себя в глазах других людей. Увы, в этой главе часты неувязки и анахронизмы; например, в ней мирно беседуют между собой министр и реформатор Гуань Чжун и философ Янь-цзы, которых на самом деле отделяла друг от друга добрая сотня лет. Да и взгляды Ян Чжу по «Ле-цзы» сильно отличаются от его же взглядов, описанных его современниками — Мэн-цзы и Чжуан-цзы, что позволяет предположить, что Чжан Чжань просто приписал древнему «эпикурейцу» собственные гедонистические и, прямо скажем, эгоистические взгляды.

Значительное внимание автор «Ле-цзы» уделяет вопросам философии природы и учению о возникновении и формировании вселенной. Он учит, что единое первоначало — Великие Перемены (*тай и*) постепенно, проходя через ряд стадий, развертываются во множественный мир всего сущего — «десяти тысяч вещей» (*вань у*).

В целом можно сказать, что основные идеи «Ле-цзы» в большей или меньшей степени соответствуют взглядам древних даосов, хотя на них и лежит безусловный отпечаток идейных исканий совершенно другой эпохи — китайского раннего средневековья.



Мятежный удельный царь и хуайнаньские мудрецы

Объединение Китая в единую могучую империю создало принципиально новую культурную ситуацию. Теперь культурные традиции различных регионов империи получили возможность объединения и взаимодействия, и в этом отношении империя Западная Хань (206 до н. э. — 7 н. э.) вполне напоминает котел, в котором варятся разнородные региональные культуры, постепенно образуя единую общеитайскую духовную общность. Надо сказать, что ханьские императоры, имея перед лицом печальный пример Цинь, погибшей из-за своей суперцентрализации и свирепых законов, решили несколько отпустить вожжи и дать определенную свободу и автономию удельным правителям — царям (*ванам*), которые, впрочем, все были родственниками правящего императора и носили императорскую фамилию Лю (с другой стороны, это не мешало им интриговать против своего августейшего родственника и предпринимать попытки к узурпации высочайшего престола). Одним из таких удельных правителей и был Лю Ань, царь Хуайнаньский, имя которого оказалось прочно связано с выдающимся памятником да-

осской мысли — трактатом «Хуайнань-цзы» («Хуайнаньский мудрец»).

Лю Ань (179—122 до н. э.) был внуком основателя Ханьской империи Лю Бана (императора Гао-цзу) и был известен не только как выдающийся правитель, но и как мыслитель, музыкант, литератор и эрудит. По-видимому, он имел склонности к даосскому оккультизму, поскольку интересовался алхимией, а молва приписывала ему даже изготовление эликсира бессмертия. Во всяком случае, среди своих многочисленных «гостей-клиентов» (кэ — нечто среднее между приживалом, слугой, почетным гостем и советником — точнее, кэ могли быть и тем, и другим, и многим прочим) Лю Ань пригласил и многих даосских магов и алхимиков, способствовавших росту его славы как человека, постигшего тайные искусства великого Дао. Говорят, что он пригласил несколько тысяч ученых, по преимуществу даосов, для написания колоссального интеллектуального компендиума, одним из авторов которого был и он сам. Этот компендиум и известен ныне как «Хуайнань-цзы». Другое его название — «Хуайнань хун ле» — «Великая мудрость Хуайнани».

Тем не менее мирские соблазны все-таки подвели этого философа на троне. Он принял участие в заговоре, направленном на свержение правившего тогда императора У-ди и на возведение на трон Поднебесной его самого. Заговор был раскрыт, и хуайнаньскому царю-мудрецу не оставалось ничего, кроме как покончить жизнь самоубийством. Впрочем, многие даосы этому не верили и считали, что Лю Аня оклеветали, чтобы скрыть его подлин-

ное достижение — создание эликсира бессмертия, благодаря которому он со всей своей семьей и даже домашними животными «среди бела дня взошел на небо». Этот мотив отражен и в житийном варианте биографии Лю Аня, вошедшем в «Жизнеописания святых-бессмертных» («Шэнь-сянь чжуань»), один из важнейших сводов даосских «житий святых».

Основная тема «Хуайнань-цзы» — обретение Дао. Можно сказать, что авторы этого трактата выделяют как бы два уровня обретения этого наивысшего принципа.

Первый уровень — уровень совершенномудрого, который следует принципу недеяния, преодолевает страсти и в конечном итоге устанавливает полный контроль своего разумного сердца (*синь*) над всеми телесными функциями. Совершенный мудрец может также быть идеальным правителем, управляющим на основе естественности и недеяния.

Второй уровень — уровень «совершенного», или «истинного человека» (*чжэнь жэнь*), который достигает такого единства с Дао и со всей Вселенной, основанной на его (Дао) изначальном единстве, что сам становится неотделимым от него пустотно-покойным Дао-человеком (*дао жэнь*). Он не только един со всеми силами космоса, но и возвышается над ними, переставая быть подвластным им. Такой человек абсолютно свободен, вмещаая в себе само Великое Единое, нерасчлененную целостность всего мира.

В «Хуайнань-цзы» уделяется много внимания проблемам устройства Вселенной (космология) и ее формирования (космогония). С точки зрения авторов этого текста, первоисточником всего является пустота наивысшего Дао, которая есть «отсутствие

даже самого отсутствия». Текст написан великолепным литературным стилем, и многие его фрагменты звучат как величественный гимн гармонически устроенной Вселенной, в которой все связано со всем, все откликается всему; это мир, напоминающий грандиозный симфонический оркестр, в котором все инструменты, исполняя свою партию, согласовываются со всеми другими инструментами, порождая музыку космической гармонии. Авторы «Хуайнаньского мудреца» как бы упиваются гармонией Вселенной и ее единством, ее многообразием, сводящимся к единой субстанциональной основе покоящегося Дао отсутствия и пустоты. И этот божественный космос — подлинное мерило всякой истины и всякой красоты. В целом можно сказать, что картина мира, представленная в «Хуайнань-цзы», глубоко магична и даже алхимична. Это мир всеобщих взаимодействий, таинственной симпатии, связывающей между собой роды сущего, и всеобщих взаимосвязей и необычайных превращений и трансформаций.

Важную роль в «Хуайнань-цзы» играют различные мифологические сюжеты, по-видимому связанные с южнокитайской (чуской) традицией, что делает его одним из важнейших источников для реконструкции мифологических представлений Древнего Китая. Вообще же объем мифологической, легендарной, исторической и научной информации, введенной в этот памятник, поистине может считаться гигантским, что делает «Хуайнань-цзы» энциклопедией духовной культуры раннеимперского Китая и одним из наиболее выдающихся синтезов древнекитайской культуры.

Следует отметить в заключение, что современный текст «Хуайнань-цзы» неполон, значительная его часть была утеряна еще в древности. Современный текст насчитывает только 21 главу, тогда как, по сообщению древних источников, кроме этой части, толкующей о Дао (внутренняя часть), существовали еще 33 главы, повествующие «о разном» (внешняя часть) и 8 глав, посвященных святым-бессмертным и искусству алхимии (средняя часть). Видимо, именно эти главы разбирал по приказанию императора знаменитый филолог Лю Сян (77—6 до н. э.), да так увлекся ими, что вроде бы и сам отдал дань изготовлению эликсира бессмертия, в чем, впрочем, не преуспел. Тем не менее и в современном виде «Хуайнаньский мудрец» — замечательный по своей глубине и литературным достоинствам памятник даосской и китайской вообще мысли.



«Канон Великого Равновесия» и «Желтые повязки»

«Тай пин цзин» («Канон Великого Равновесия») — один из наиболее ранних религиозных даосских текстов (его формирование относится к первым векам нашей эры). В «Тай пин цзине», по существу, присутствуют все темы даосской религиозной литературы (доктрина, космология, религиозная практика и в первую очередь — социальная утопия).

История создания «Тай пин цзина» такова. Некий Гань Чжун-кэ из Ци преподнес ханьскому императору Чэн-ди (32—7 до н. э.) книгу под названием «Дарованный Небесным чиновником, основанный на календаре и объемлющий изначальное Канон Великого Равновесия» («Тянь гуань ли бао юань Тай пин цзин»). Это и был первый вариант нашего текста. Преподнося его императору, Гань Чжун-кэ надеялся с помощью текста обновить мистический Небесный мандат (*тянь мин*) династии Хань на право царствовать над Поднебесной.

При императоре Шунь-ди (126—145) некто Гун Чун поднес двору «Книгу чистого правления Великого Равновесия» («Тай пин цин лин шу»), на-

писанную даосом Гань Цзи (или Юй Цзи) из Ланьэ (современная провинция Шаньдун в восточном Китае). Видимо, это и был первый вариант известного нам текста «Тай пин цзина». Скорее всего, именно он лег в основу идеологии восстания Желтых повязок (о нем ниже), нанесшего сокрушительный удар по империи Хань (184). Согласно докладу сановника Сян Кая, в тексте говорилось о почитании Неба и Земли и о продлении жизни посредством приведения себя в гармонию с циклом чередования пяти элементов — дерева, огня, земли, металла и воды. Текст содержал также наставления по достижению процветания государства.

Существовал также текст «Канона о вмещающем пределе Великого Равновесия» («Тай пин дун цзи цзин»), который был, согласно даосской традиции, вручен божественным Лао-цзюнем первому Небесному Наставнику Чжан Дао-лину в 142 или 145 г. Видимо, все эти тексты и легли в основу современного «Тай пин цзина», который сформировался к концу VI в.

Идеалом «Канона Великого Равновесия», как это следует из самого названия памятника, является воцарение на земле Великого Равновесия, или Великого Равенства, или Великого Благоденствия — все эти значения присутствуют в иероглифах «тай пин». Идея Великого Равновесия — одна из важнейших в китайской социальной мысли, как даосской, так и конфуцианской. Концепция *тай пин* встречается в таких различных по своему содержанию текстах, как конфуцианское «Великое Учение» («Да сюэ»): «Когда государство упорядочено, то вся Поднебесная уравнивается и про-

цветает (*пин*)»; как «Чжуан-цзы» или философский свод III в. до н. э. «Весны и осени господина Люя» («Люй ши чунь цю»), и в других письменных памятниках. В эпоху Хань эта идея стала всеобщей, и ее выдвигали и анализировали многие мыслители, и не только даосские. Содержится она и в «Хуайнань-цзы». Интересно, что известный философ-скептик Ван Чун (I в. н. э.) считал, что идеал Великого Равновесия уже был воплощен дважды в современную ему эпоху: при императорах Вэнь-ди (II в. до н. э.) и Гуан У-ди (I в. н. э.). Но только в «Тай пин цзине» эта идея не только всесторонне рассматривается, но и становится костяком всей даосской утопии, соединившись в единое целое с религиозной доктриной даосизма.

В «Тай пин цзине» общество Великого Равновесия видится исполненным социальной гармонии, воспроизводящей гармонию космоса: сил *инь-ян*, пяти первоэлементов, Неба и Земли и т. д. Эта гармония космоса (срединная гармония — *чжун хэ*) порождает особую энергию (*ци*) Великого Равновесия, которая и пронизывает собой всю Поднебесную. Общество Великого Равновесия предполагает уравнительное распределение и свободное обращение товаров (аналогичное циркуляции энергии-*ци* во Вселенной) и абсолютное равновесие всех интересов и потребностей. Отсюда и сугубо отрицательное отношение к частной собственности и накоплению богатств. Текст учит, что этот идеал был реализован в совершенной «ранней древности» (*шангу*), но утрачен позднее. Вместе с тем «Тай пин цзин» предполагает возможность скорейшего восстановления утраченного порядка (соответ-

ствующая идея и стимулировала повстанческое движение Желтых повязок). Вместе с тем Великое Равновесие — это также состояние мудреца, освободившегося от страстей и аффектов и пребывающего в абсолютном покое, спонтанно следующего самоестественности (следовательно, его эмоции полностью уравновешены). Такое состояние определяется текстом как «радость» (*лэ, си*). Многие страницы текста посвящены описанию единства космоса и включенности мудреца в переживание этого единства.

Несмотря на все свои уравнивательные идеи, «Тай пин цзин» много говорит об абсолютной власти совершенномудрого монарха и о жесткой социальной иерархии, воспроизводящей иерархию соподчиненности природных сил и начал. Состояние монарха влияет на мировые начала, положение которых, в свою очередь, воздействует на правителя, вызывая его соответствующие реакции. Идеальное состояние государя есть «радость», и эта «радость» устанавливает согласие и гармонию сил природы. Император является человеческим аналогом Неба и стихии огня: последняя, не изменяясь, обладает способностью изменять все прочие стихии. Отсюда следует и предназначение монарха: «преобразующее воздействие» (*хуа*), цель которого — установить такой порядок, при котором всякая вещь заняла бы свое собственное место, совпадающее с ее природой (китайский аналог апокатастасиса — «восстановления всего» в соответствии с мистическими гностическими учениями поздней античности). Соответствие природы и положения в иерархии — важный аспект учения «Тай пин цзи-

на». Этот памятник утверждает возможность восстановления идеальных порядков «ранней древности» благодаря откровениям Небесного Наставника (*тянь ши*), выступающего, однако, в тексте не как историческое лицо (вроде Чжан Дао-лина и его преемников), а как сугубо божественное, сверхъестественное существо — наставник и вдохновитель совершенномудрого государя.

Значительное внимание в «Тай пин цзине» уделяется методам обретения долголетия и бессмертия. Теория бессмертия также основана на представлениях о мировой гармонии и свободной циркуляции «изначальной энергии», или «изначальной пневмы» (*юань ци*). В тексте содержится достаточно много фрагментов чисто медицинского характера, причем медицина этого памятника тесно связана с элементами архаической магии. Элементы мессианизма и пророчества, содержащиеся в «Тай пин цзине», указывают на его связь с популярной в эпоху Хань литературой апокрифов и пророчеств (*чань вэй*), проникшей даже в сочинения некоторых конфуцианцев того времени.

Весьма любопытны идеи «Тай пин цзина» относительно семьи и брака. Текст предписывает каждому мужчине иметь две жены, поскольку, согласно древней нумерологии, мужское *ян* нечетно и ему соответствует единица, тогда как женское *инь* четно и ему соответствует двойка. Отсюда и принцип «каждому *ян* — два *инь*». Одновременно «Тай пин цзин» обрушивается с резкой критикой идеи целомудрия как религиозной добродетели (эта критика направлена, видимо, против буддизма с его монашеским идеалом — буддизм начал распростра-

няться в Китае в I в. н. э.). Аргументация «Тай пин цзина» — образцом для всего сущего являются Небо и Земля. Но Небо и Земля порождают и питают все сущее через постоянное соитие. Если же Небо и Земля начнут следовать принципу целомудрия, то все сущее неминуемо погибнет. Следовательно, целомудрие — ложная и вредная идея, противная благому миропорядку. Интересно, что даосы, вначале встретившие в штыки буддийский монашеский идеал, постепенно под его влиянием начали создавать собственное монашество. Но это произошло уже гораздо позднее.

Из других любопытных идей «Тай пин цзина» можно отметить идею воздаяния (*бао*): божество Распорядитель Судеб, которое есть проявление Дао, пребывающее в сердце каждого человека, определяет каждому человеку срок жизни в соответствии с его поступками, сокращая за прегрешения жизнь и перенося вину и ответственность (*чэн фу*) за нее в случае необходимости на потомков вплоть до седьмого колена (о загробном воздаянии речь не идет). И в этом концепция «Тай пин цзина» напоминает библейское ветхозаветное учение о божественном возмездии.

Учение «Тай пин цзина» сильнейшим образом повлияло на даосскую утопическую мысль и идеологию народных движений вплоть до тайпинов (XIX в.), которые, хотя и считали себя христианами, заимствовали свое название из древней утопии Великого Равновесия — *тай пин*. Но прежде всего надо отметить его самую непосредственную связь с восстанием Желтых повязок, о котором и следует в заключение сказать несколько слов.

В начале 80-х гг. II в. в Восточном Китае объявился некий маг и целитель Чжан Цзюэ (к Небесным Наставникам из рода Чжан никакого отношения он не имел) и стал проповедовать учение о скором установлении на земле царства Великого Равновесия. Он утверждал, что сила Небесного мандата дома Хань исчерпалась и власть Синего Неба подошла к концу, а на смену ей идет власть нового, Желтого Неба. Другими словами, Чжан Цзюэ проповедовал завершение мирового цикла — целой космической эпохи и начало нового цикла, который начнется с установления совершенного миропорядка. Созданная Чжан Цзюэ секта поэтому и получила название «Тай пин дао» — «Путь Великого Равновесия». Свои проповеди Чжан Цзюэ подкреплял «духовным лечением», целительством, в том числе и посредством создания «божественной воды»: написанные тушью магические амулеты смывались в воду, которую больной выпивал. Популярность Чжан Цзюэ росла день ото дня, и вскоре он уже начал подготовку восстания для утверждения нового благого порядка, вооружая своих сторонников. Начало восстания было назначено на начало нового, 184 г. — этот год был первым в новом 60-летнем цикле, китайском веке, и наилучшим образом поэтому подходил для начала новой эпохи. Восставшие обматывали голову желтой тканью — символом нового правления Желтого Неба, поэтому их стали называть «Желтыми повязками» (*хуан цзинь*), а само восстание — восстанием Желтых повязок.

Это движение нанесло по империи Хань сокрушительный удар, от которого она не оправилась.

Восстание с трудом подавили военачальники императора, но после этого они усилились настолько, что сами стали угрозой для центральной власти. Особенно усилился знаменитый Цао Цао, фактически узурпировавший императорские права. В 220 г. его сын Цао Пи устранил ханьскую династию и формально создал новую империю Вэй, после чего Китай вступил в новую эпоху Троецарствия и длинную череду междоусобиц и смут.

Однако идеи Тай пин дао и «Тай пин цзина» продолжали жить, неоднократно проявляясь в новых народных восстаниях и войнах вплоть до новейшего времени.



Мудрец, который объял первозданную простоту

Магия и наука Гэ Хуна

Период Северных и Южных династий (IV—VI вв.) был не только временем «распадения великих сил Поднебесной», но и эпохой бурного формирования религиозной даосской традиции. Одной из вершин даосской мысли не только этого времени, но и всего средневековья стал трактат даосского алхимика, медика и философа Гэ Хуна (284—343 или 363) «Баопу-цзы», или «Мудрец, объёмлющий первозданную простоту».

За свою жизнь Гэ Хун написал множество сочинений — трактаты исторического, историко-политического, этического, медицинского и даосско-окультурного характера, — бóльшая часть из которых до нас не дошла. В настоящее время кроме трактата «Баопу-цзы» сохранилось несколько медико-фармакологических сочинений Гэ Хуна, характеризующих его как одного из крупнейших светил древнекитайской медицины, краткие трактаты даосского содержания (дублирующие, по существу, отдельные фрагменты «Баопу-цзы») и агиографическое сочинение «Жизнеописания святых-бесмертных» («Шэнь сянь чжуань»), задуманное как

продолжение первого даосского житийного сочинения «Жизнеописания бессмертных» («Ле сянь чжуань»), приписываемого знаменитому филологу I в. до н. э. Лю Сяну; однако в настоящее время нельзя утверждать, что имеющийся в нашем распоряжении текст тождествен написанному Гэ Хуном. Скорее всего, это не так, и оригинальный текст был сильно переработан и дополнен позднейшими авторами. Приписываются Гэ Хуну и заведомо апокрифические сочинения, например предисловие к трактату «Гуань Инь-цзы», якобы написанному учеником Лао-цзы стражем заставы Инь Си, но в действительности появившемся между VIII и XI вв. Но подлинную посмертную славу Гэ Хуну принес его знаменитый трактат «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первоизданную простоту»), который обычно и ассоциируется с его именем.

Этот трактат писался Гэ Хуном между 317 и 320 гг., то есть когда Гэ Хуну было приблизительно 34—37 лет. Вначале он написал так называемые «внешние», или «экзотерические», главы (*вай пянь*), которые он, собственно, и назвал «Баопу-цзы». Они посвящены исключительно этико-политической проблематике и полемике с оппонентами по вопросам социально-государственного характера (особенно известна 48-я глава этого текста, посвященная критике даосского утописта Бао Цзин-яня); здесь Гэ Хун выступает как конфуцианец-эклектик, в мировоззрении которого также присутствуют элементы легизма и моизма. Интересно, что в этом тексте нет и намека на основные сюжеты «эзотерических» глав «Баопу-цзы» —

учение о бессмертии и путях его обретения, алхимии, магии и т. п. Очевидно (и это подтверждает сам Гэ Хун в 16-й главе «эзотерической» части), что автор первоначально собирался ограничиться этой проблематикой и не имел ни малейшего намерения демонстрировать свои эзотерические познания. Однако вскоре намерения Гэ Хуна изменились и он пишет новый, совершенно самостоятельный и независимый от предыдущего, законченный текст, который условно и даже несколько искусственно соединяет с уже созданным в одно произведение в двух частях: первая (теперь, однако, идущая второй) получает название «внешнего», или «экзотерического», раздела (*вай пянь*), а вторая (теперь — первая) — «внутреннего», или «эзотерического», раздела (*нэй пянь*).

И тут мир узнал совершенно неведомого ему дотоле Гэ Хуна: уважаемый конфуцианец обернулся даосским магом, с пылом и темпераментом отстаивающим веру в возможность обретения бессмертия и изготовления эликсира вечной жизни, историк и литератор стал ученым-естествоиспытателем, а полемист, отстаивающий ценности конфуцианской традиции, — едким критиком преклонения перед авторитетом классических канонов и книжнического начетничества. И именно этот текст прославил и поистине обессмертил Гэ Хуна, показав его не только как мыслителя и полемиста, но и как одного из крупнейших ученых-природоведов Древнего Китая, как человека, к которому прекрасно подходит несколько устаревшее слово «естествоиспытатель».

Человека, впервые обращающегося к чтению «Баопу-цзы»¹, многое удивляет и даже потрясает своей кажущейся парадоксальностью (подлинных парадоксов Гэ Хун не любил, считая их неким интеллектуальным блефом и проявлением извращенности ума, не желающего просто сказать «да» или «нет»), своим несоответствием привычным стандартам.

И действительно, Гэ Хун провозглашает веру в бессмертие (и притом телесное!) и бессмертных, в магию и астрологию, алхимию и нумерологию, а сам при этом высмеивает (прямо в вольтеровских выражениях) тех, кто, вместо того чтобы обратиться к врачу, молится о выздоровлении божествам, совершает жертвоприношения и разоряется на оплате сомнительных услуг шаманов и знахарей. Как это понимать? Или другой пример: этот маг, алхимик и оккультист охотно цитирует не только «Дао-Дэ цзин» или эзотерические «каноны бессмертных» (*сянь цзин*), но и сочинения таких скептиков и вольнодумцев древности, как Ван Чун и Хуань Тань. Что это, собственно, означает? Вопросы на эти ответы мы, однако, сможем найти только после вдумчивого прочтения всего памятника при условии восприятия его как вполне определенного и непротиворечивого в себе целого.

И все-таки ключ к кажущимся противоречиям Гэ Хуна есть. И этот ключ — специфика самого естественно-научного знания в традиционных

¹ Здесь и ниже будет иметься в виду только «эзотерическая» часть «Баопу-цзы».

культурах и отчетливое понимание того обстоятельства, что Гэ Хун по своему темпераменту, подходу и интересам был прежде всего не мистиком или интуитивистом, а ученым-экспериментатором и эмпириком. То, что нам кажется фантастикой или даже суеверием из принимавшегося Гэ Хуном, на самом деле просто допускалось научным знанием его эпохи. То же, что считалось суеверием и тогда, отвергалось Гэ Хуном целиком и полностью.

И здесь разворачивается еще один конфликт, характерный для содержания «Баопу-цзы»: конфликт между суждениями «здравого смысла» и данными опытного и научного знания. Ведь многое из того, что принимает наука, неприемлемо для обыденного сознания с его «здравым смыслом», например, для обыденного сознания бессмысленно и нелепо и признание шарообразности земли, ибо признать это — значит допустить, что антиподы ходят ногами вверх! Другое дело, что в эпоху господства научного знания обыденное сознание принимает его как авторитет и берет его данные на веру. Иное дело традиционные культуры с совершенно другими приоритетами. Их представитель не склонится перед императивом научного познания и будет утверждать, что нелепо говорить, будто киноварь — ртутное соединение, ибо ртуть белая, а киноварь красная. И подобного рода утверждения становятся объектом очень язвительной критики Гэ Хуна. Но вместе с тем ограниченность самого научного знания и научного метода того времени препятствовала отграничению возможного от невозможного, реальных связей и отношений от фан-

тастических. И вот уже Гэ Хун, вдоволь насмеявшись над «рационалистом» — неучем-обывателем, сам начинает отстаивать положения, с нашей точки зрения — полностью невозможные, но с его — относящиеся к области научно установленных фактов. Ведь если из белой ртути может получиться красная киноварь, то почему бы этой самой киновари не быть еще и эликсиром бессмертия? Гэ Хун совершенно справедливо распекает обывателя, упрямо твердящего по любому поводу, выходящему за пределы его убогого здравого смысла: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда», но тут же на прямо противоположном основании (в конце концов, может быть все, если иное не установлено опытным путем) начинает утверждать то, чего все-таки быть не может (но не может быть для нас, ибо мы знаем, на основании чего это невозможно, но не для Гэ Хуна, не знавшего этого основания).

И здесь встает простой и тоже обывательский вопрос: в какой мере мы можем доверять и следовать советам (например, медицинским) Гэ Хуна? Ответ весьма прост: мы можем следовать им в том случае, если они не вступают в антагонистическое противоречие с принципами современного нам научного знания. В противном случае лучше воздержаться.

Среди медицинских и гигиенических советов Гэ Хуна много совершенно бесспорных: кто, например, усомнится в том, что желательно спать по восемь часов в сутки или избегать неумеренности в еде? Но вряд ли стоит следовать замечательному совету полоскать рот винным уксусом для уxo-

да за зубами или принимать пилюли с ртутью и мышьяком для продления жизни и обретения бессмертия. Есть, правда, и спорные моменты — вряд ли, например, современная медицина готова однозначно высказаться за или против даосской дыхательной гимнастики или сексуальной практики.

Некоторые примеры инженерно-научного гения Гэ Хуна просто удивительны — чего стоит, например, описание летательного аппарата тяжелее воздуха (типа планера с винтом) из 15-й главы «Баопу-цзы» (хотя рядом с ним — описание мази, которой надо натереть ноги, чтобы начать левитировать!). Но все-таки важнее всего то, что ум Гэ Хуна открыт и совершенно антидогматичен. И если К. Ясперс писал о «философской вере», то даосскую веру автора «Баопу-цзы» вполне можно назвать «научной верой». Так что оккультист Гэ Хун — скорее сциентист и эмпирик, чем мистик-иррационалист и визионер.

Некоторые аспекты медицинских воззрений Гэ Хуна успешно разрушают созревшие в современном массовом сознании стереотипы. Так, весьма распространено представление, что «здоровая» восточная медицина — это сплошные «травки», а «гнилая» западная — одна только химия. Нет большего заблуждения! Ведь в Европе до того, как в XVI в. Парацельс (ученый, типологически весьма близкий Гэ Хуну) начал лечить сифилис ртутью, действовал запрет античного врача Галена (II в.) на употребление любых лекарственных препаратов, кроме растительных, а китаец Гэ Хун в IV в. высмеивает поборников исключительного траволече-

ния и поет подлинный гимн химии и химикалиям, металлам и минералам (глава 4)!

Рассмотрим вкратце содержание «Баопу-цзы».

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

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

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

Девятая глава по преимуществу критикует народные верования, суеверия и так называемые «непристойные культы» (*инь сы*). Если бы здесь Гэ Хун, увы, не апеллировал бы к репрессивному аппарату власть имущих и палачу, то его по уровню

рационалистичности и едкости вполне можно было бы сравнить с Вольтером или Гольбахом.

Десятая и двенадцатая главы посвящены рассмотрению соотношения даосизма и конфуцианства; для Гэ Хуна даосизм — корень (основное, главное), а конфуцианство — верхушка (производное и второстепенное). Здесь Гэ Хун также объясняет разницу между совершенным мудрецом и бессмертным, тратя немало усилий, чтобы доказать (особенно в 12-й главе), что Конфуций отнюдь не был всеведущ и часто проявлял элементарную неосведомленность.

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

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

Девятнадцатая глава по большей части представляет собой каталог даосских текстов, имевшихся в библиотеке учителя Гэ Хуна — даоса Чжэн Сы-юаня. Этот весьма репрезентативный каталог может считаться непосредственным формальным предшественником первого варианта даосского ка-

нона — «Дао цзана», появившегося столетие спустя благодаря трудам даоса Лу Сю-цзина.

Остальные главы в основном посвящены спорам с обывателями-оппонентами, ответам на вопросы сочувствующих и описаниям различных «малых» даосских методов — гимнастики *дао инь*, дыхательных упражнений, визуализации, сексуальной практики, магических приемов, астрологии, медицины и т. п. Обсуждение этих тем постоянно перемежается различными историческими анекдотами и «случаями из жизни», что делает «Баопу-цзы» весьма интересным чтением.

И здесь уместно поставить вопрос о литературных достоинствах этого произведения.

«Баопу-цзы» отнюдь не сухой трактат, написанный бесстрастной кистью далекого от жизни и ее треволнений мудреца. Во-первых, это в высшей степени авторское произведение, в нем в полной мере отразились личность Гэ Хуна, его индивидуальность, черты характера и темперамент.

Во-вторых, «Баопу-цзы», несомненно, произведение высокой китайской словесности, написанное умелым стилистом, превосходно владеющим всеми нюансами древнекитайского письменного языка. Иногда, с нашей точки зрения, Гэ Хун излишне пышен и велеречив (особенно в переполненных метафорами и сложными параллелизмами разделах, посвященных описанию Дао-Пути и космического порядка вообще), но таков уж был тон и дух той эпохи, породившей стиль, известный среди китаеведов под названием «лючаоского барокко» (Лючао — Шесть династий, еще одно традиционное обозначение времени IV—VI вв.). При этом, надо

отметить, Гэ Хун с избытком искупает эту лексическую и стилистическую избыточность в других разделах текста, где его язык становится достаточно строгим и прозрачным.

В-третьих, это, безусловно, произведение художественной прозы, сыгравшее свою роль в формировании китайской повествовательной прозы малых жанров (*сяошо*), прежде всего «новелл об удивительном» (*чуаньци*). И в этом отношении «Баопу-цзы» Гэ Хуна стоит в одном ряду с такими памятниками той же эпохи, как «Записки о поисках духов» («Соу шэнь цзи») Гань Бао и «Новые речи, в свете ходящие» («Ши шо синь юй») Лю И-цина.

«Баопу-цзы» весь пронизан включенными в него сюжетными повествованиями, тем, что современные китайцы называют *гуши* (история, рассказ), описаниями неких случаев из жизни (обычно волшебного или фантастического характера), структура (а часто и содержание) которых вполне аналогичны структуре новелл Гань Бао. И эти истории и анекдоты придают ученому трактату дополнительные прелесть и обаяние.

Кому Гэ Хун адресовал свое произведение? Совершенно очевидно, что не практикующим даосам, посвященным в те тайны алхимии и магии, которые Гэ Хун только слегка приоткрывает перед читателем. Думается, что Гэ Хун предназначил свое сочинение людям своего круга — аристократам Южного Китая, далеким от даосских таинств и потому нуждающимся в объяснении довольно элементарных вещей. Именно такой аристократ, видимо, и скрывается за маской господина «Некто», ко-

торый задает свои вопросы Гэ Хуну, а подчас и спорит с ним. Скорее всего, Гэ Хун надеялся, что его трактат сможет привлечь к даосизму восточноциньскую аристократию, чтобы люди, имеющие «кость бессмертных» (то есть те, на роду которых звезды «написали» принципиальную возможность стать бессмертными в случае соответствующей практики) из ее числа, имея уже начальную информацию, могли обратиться к подлинному даосскому учителю и под его руководством начать серьезную регулярную практику. Таким образом, «Баопу-цзы» оказывается на поверку раннесредневековым «научно-популярным» сочинением, излагающим для знатных профанов основы даосского учения в привычной им манере и приемлемым для них языком. Но этим трактат Гэ Хуна ценен и для нас, ибо какой эзотерический текст стал бы объяснять такие подробности и общеизвестные (для даоса, разумеется) моменты, какие терпеливо объясняет своим читателям Гэ Хун? Надо сказать, что расчеты Гэ Хуна во многом оправдались и «Баопу-цзы» стал одним из немногих средневековых даосских текстов, вошедших в круг чтения китайских ученых, интеллектуалов и эстетов.

Весьма любопытной особенностью «Баопу-цзы» является то обстоятельство, что нигде в «эзотерической» части Гэ Хун даже словом не обмолвился о триумфально шествовавшем тогда по Китаю буддизме. В «экзотерической» части (гл. 25) один раз буддийские монастыри упоминаются, но только для того, чтобы осудить порчу нравов: в древности благовоспитанные женщины сидели дома, а нынче бродят по базарам и буддийским монастырям! Вот

и все. Видимо, Гэ Хун не относился к буддизму всерьез, не считал его серьезным соперником даосизма, не проявлял к нему ни малейшего интереса и просто игнорировал индийское учение, чуждое ему по своему духу и сути. Однако уже очень скоро буддизм и даосизм вступают в теснейшее взаимодействие — и этот весьма существенный момент не был предугадан Гэ Хуном.

Несомненно, «Мудрец, объемлющий первоизданную простоту» — один из крупнейших памятников даосской мысли, истории науки в Китае и классической китайской словесности.



«Сокровищница Дао», или Как создавался «Даосский Канон»

Вначале в даосизме не было никакого общего свода канонической литературы, и каждый даосский наставник стремился собрать у себя как можно больше редких рукописных текстов, давая их для чтения лишь наиболее талантливым ученикам и ревниво оберегая тексты от посторонних глаз. Однако в IV—V вв. ситуация понемногу начала меняться. Прежде всего, сказалось влияние буддизма: эта религия, пришедшая из Индии в I в. н. э., теперь укрепилась в китайском обществе и стала серьезно конкурировать с даосизмом. Но буддизм обладал своим каноном — «Трипитакой» (дословно — «Три Корзины [Учения]»), а даосизм такого канона был лишен. Кроме того, перед лицом буддизма даосы все более и более стали осознавать свое единство как носителей единой традиции независимо от своей школьной принадлежности.

В результате уже Гэ Хун в 19-й главе своего «Баопу-цзы» дает перечень более 250 даосских сочинений, известных ему по библиотеке его учителя Чжэн Иня (Чжэн Сы-юаня). Но первый подлинный вариант даосского канона появился более чем через

сто лет после написания «Баопу-цзы». Это произошло благодаря трудам даоса школы Линбао (Духовной Драгоценности) Лу Сю-цзина (406—477).

Лу Сю-цзин собрал сведения о всей существовавшей тогда в различных даосских обителях и у отдельных известных даосских учителей литературе, классифицировал все эти тексты и создал, таким образом, полный свод даосской литературы, получивший название «Сокровищница Дао» — «Дао цзан».

Первоначальный «Дао цзан» был разделен на три части, получившие названия «пещер», или «вместилищ» (*дун*). Это Вместилища Истинного, Сокровенного и Божественного. Им соответствовала литература трех ведущих направлений даосизма — школы Маошань (высший уровень), школы Линбао (средний уровень) и южнокитайского алхимического оккультизма «Письмен Трех Императоров» (низший уровень). Надо сказать, что и здесь не обошлось без влияния буддизма — это разделение текстов по уровням соответствовало буддийской классификации Колесниц, или Путей спасения по степени их совершенства — от «низшей» (Колесница учеников-шраваков) к средней (Колесница Будд-для-себя, то есть не проповедующих истину другим людям) и высшей (Колесница сострадательных святых-бодхисаттв).

В VI в. структура «Сокровищницы Дао» усложнилась: к трем основным разделам были добавлены еще четыре дополнительных (*фу*) — Великого Сокровенного, Великого Равновесия, Великого Чистого и Совершенного Единства. Первые три соответствовали трем основным разделам «Канона», четвертый дополнял «Канон» в целом. В первом дополнении содержался «Дао-Дэ цзин» с комментариями, во вто-

ром — «Канон Великого Равновесия» («Тай пин цзин») с сопутствующей литературой, в третьем — алхимическая литература, тогда как четвертое включало в себя тексты школы Небесных Наставников. Кроме того, каждый раздел «Дао цзана» был поделен на 12 тематических рубрик. Таким образом, в VI в. структура «Дао цзана» приобрела свой современный вид, и когда в 1019 г. ученый Чжан Цзюнь-фан по приказу императора Чжэнь-цзуна составлял аннотированное описание «Канона», ставшее его содержательным компендиумом, он назвал его «Семь грамот из облачного книгохранилища», имея в виду семь разделов (три основных и четыре дополнительных) «Сокровищницы Дао».

История «Дао цзана» полна различными перипетиями. Он неоднократно погибал во время смут и междоусобиц (например, во время восстания Хуан Чао — конец IX в. — и в период Пяти династий — 907—960) и восстанавливался заново. В 1191 г. при чжурчжэньской династии Цзинь «Дао цзан» был впервые напечатан с досок (ксилографическим способом). Монголы, утратившие благорасположение к даосизму после их поражения в полемике с буддистами по вопросу о подлинности повествований о подвигах Лао-цзы в Индии, приказали вообще уничтожить «Канон», оставив из него один «Дао-Дэ цзин», однако фактически это сделано не было, хотя ряд даосских текстов и пострадал. И наконец, при национальной династии Мин (1368—1644) был составлен окончательный вариант «Дао цзана» (1447—1449). В 1607 г. к нему было добавлено еще 56 сочинений, на чем история формирования «Сокровищницы Дао» и завершилась. В своем современном

виде «Канон» включает в себя собрание 1488 сочинений в 1120 тетрадах традиционного формата, размещенных в 120 папках (по 10 тетрадей в папке).

Во время антииностранных восстания «боксеров»-ихэтуаней (они практиковали традиционные «боевые искусства» — отсюда и название) в 1900 г. сгорели доски, с которых печатался «Дао цзан». А в это время существовал только один экземпляр отпечатанного текста, хранившийся в монастыре Байюньгуань в Пекине! Его гибель была бы равносильна гибели «Сокровищницы Дао» и утрате множества бесценных даосских сочинений! Однако этого не произошло, и в 1923—1926 гг. текст «Дао цзана» был издан фототипическим способом при поддержке этого проекта многими известными представителями китайской интеллигенции. После этого «Дао цзан» неоднократно переиздавался современными способами как в КНР, так и на Тайване.

Один уникальный экземпляр «Сокровищницы Дао» хранится в России, в Российской государственной библиотеке (бывшая Библиотека им. Ленина в Москве). Этот экземпляр почти полон (в нем отсутствует только текст «Ле-цзы» со всеми комментариями) и поэтому представляет собой огромную ценность. Он был издан ксилографическим способом в начале XVII в. и сейчас находится в хорошем состоянии. Поистине, его наличие — большая удача для отечественных исследователей даосизма!



Тао Хун-цзин, его жизнь, смерть и бессмертие

Тао Хун-цзин (456—536) — великий китайский медик, естествоиспытатель-алхимик и патриарх даосской школы Маошань (Шанцин), систематизировавший и упорядочивший тексты и доктрину этой школы, что привело ее к наибольшему за всю ее историю расцвету. Тао Хун-цзин, как и его предшественник Гэ Хун, был выходцем из коренной южнокитайской аристократии. В молодости он занимал ряд постов в административном аппарате династии Южная Ци (479—501), одновременно овладевая даосской практикой под руководством даосских наставников. В 492 г. он окончательно оставляет государственную службу и уединяется в горах Маошань, где становится вскоре патриархом школы Шанцин. За несколько лет он стал крупнейшим врачом, автором ряда трактатов в различных областях традиционной китайской медицины. Это позволило ему занять должность придворного медика при императоре новой династии Лян (502—557) У-ди. Лянский У-ди был великим покровителем буддизма, построившим множество буддийских храмов и монастырей. Его называли императором-бодхисаттвой; он

даже предпринимал попытки принять монашество, что, правда, наталкивалось на упорное сопротивление двора и чиновничества. Буддийские симпатии императора в конечном итоге привели к тому, что он предпринял ряд гонений на даосизм, пользовавшийся большим влиянием на юге Китая. Однако, несмотря на это, престиж Тао Хун-цзина как ученого-медика и даосского святого был настолько велик, что эти гонения не затронули ни лично Тао Хун-цзина, продолжавшего оставаться доверенным врачом У-ди, ни школу Шанцин в целом.

Тао Хун-цзин обобщил теоретическую и культовую маошаньскую литературу. Так, из откровений, медиумически записанных Ян Си, он создал законченный текст «Речей Совершенных» («Чжэнь гао»), который включил в себя откровения Совершенных мужей Небес Высшей Чистоты, являвшихся в видениях Ян Си и его соратникам — Сюй Ми и Сюй Хуэю.

Тао Хун-цзину принадлежит также и множество других текстов — по пантеону школы Шанцин, ее космологическим и космогоническим представлениям, алхимии, магии, сексуальной практике и т. п. Из медицинских трудов Тао Хун-цзина наиболее известен его комментарий к древнему фармакологическому трактату «Канон трав и корней Божественного Земледельца» («Шэнь-нун бэнь цао цзин»).

Смерть Тао Хун-цзина была загадочной и необычной. Скорее всего, он сам принял один из смертоносных эликсиров, вызывающих мгновенную смерть от острой сердечной недостаточности, в полной уверенности, что благодаря этому снадо-

бую он станет бессмертным, освободившимся от трупа (*ши цзе сянь*), и что это позволит ему позднее вознестись на Небеса Высшей Чистоты — цель мечтаний адептов его школы.

Продолжателем и наследником дела Тао Хун-цзина стал другой великий медик и алхимик — Сунь Сы-мо (Сунь Сы-мяо), отличившийся не только медицинскими достижениями, принесшими ему титул Царя Лекарств (Яо-ван), но и отменным долголетием: он прожил 101 год (581—682)! После же смерти труп, пропитанный субстанциями даосских эликсиров, не обнаруживал ни малейших признаков разложения в течение двух недель, что уверило его учеников и последователей, что и он стал бессмертным, освободившимся от трупа. Но одно несомненно — медицинские труды Тао Хун-цзина и Сунь Сы-мо являются их выдающимся вкладом в медицину, не утратившим в ряде случаев своей ценности и в настоящее время.



Ли Цюань и «Канон единения сокрытого»

Происхождение одного из важнейших даосских текстов — «Канона единения сокрытого» («Инь фу цзин») весьма загадочно. Сама традиция утверждает, что этот текст, открывающий сокровеннейшие мистерии даосского учения и практики обретения бессмертия, был написан в седой древности — самим Желтым императором (Хуан-ди), почитаемым в даосизме не только создателем китайской цивилизации и государственности, но и великим магом и алхимиком, постигшим тайны алхимии и вознесшимся на небо как святой-бессмертный. Затем его дополнил сам Цзян Тай-гун (XII—XI вв. до н. э.), мудрый министр и военный советник первых чжоуских государей. Он придал тексту форму трактата по стратегии. Этим текстом обладали великие мудрецы древности, а философ Гуйгу-цзы (Мудрец из Долины Чертей) передал его своему ученику дипломату Су Циню, благодаря чему тот стал «носителем печатей министра шести государств», как о том повествует такой надежный автор, как великий историк Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.). Затем его изучали мудрецы и стратеги Чжан Лян, советник ос-

нователя империи Хань, и Чжугэ Лян, правая рука благородного Лю Бэя, героя эпохи Троецарствия (III в.) и правителя царства Шу. Наконец, текст оказался в руках Коу Цянь-чжи, того самого, что в правление сяньбийской династии Северная Вэй пытался реформировать традицию Небесных Наставников и сделать даосизм государственной религией варварской империи (V в.). Не найдя достойного преемника, Коу Цянь-чжи скрыл «Инь фу цзин» в горной пещере, где его через триста лет, в середине VIII в., и нашел даос Ли Цюань, сделав его достоянием всех и каждого.

Разумеется, почти все сказанное выше — легенда. Правда, настораживает свидетельство Сыма Цяня о наличии некоего «Канона единения сокрытого» в IV в. до н. э. Но скорее всего, это был какой-то другой, утраченный позднее текст, название которого было использовано неизвестным автором современного «Инь фу цзина». Его текст действительно связан с именем Ли Цюаня, который заявлял, что нашел текст в пещере, где его оставил Коу Цянь-чжи. Уж не сам ли Ли Цюань написал его? Кто знает...

После того как текст был извлечен Ли Цюанем на свет божий, он обрел колоссальную популярность. Даосов привлекало в этом совсем маленьком (около 400 иероглифов) трактате все: и его предполагаемая древность, и имя Хуан-ди, и его загадочный, таинственный язык, полный умолчаний и недомолвок, экстравагантных образов и странных речений. В результате вскоре появляется множество комментариев к тексту, а при династии Сун (660—1279) он вообще становится рекордсменом по части комментаторства. Даосы заявляют, что он, быть мо-

жет, не менее важен, чем сам «Дао-Дэ цзин», — ведь Хуан-ди древнее воплощения Лао-цзюня в виде чуского Ли Эра! Во всяком случае как «внутренние алхимики», вроде Чжан Бо-дуаня, так и представители Учения Совершенной Истины без конца цитировали и разъясняли «Канон».

Впрочем, его популярность не ограничивалась кругом даосов. Сам знаменитый неоконфуцианский корифей Чжу Си (1130—1200), бывший врагом как даосизма, так и буддизма, объявил «Инь фу цзин» творением человека совершенной мудрости и преклонялся перед его учением! Так о чем же говорится в «Каноне единения сокрытого»?

«Инь фу цзин» разделен на три части, но их содержание примерно одинаково. Главное в учении памятника — учение о единстве мира, в котором все взаимосвязано и в котором каждая вещь существует за счет всего целого, как бы «обкрадывая» его. Поэтому все основные элементы сущего называются в «Каноне единения сокрытого» ворами (*цзэй*) или разбойниками (*дао*): Небо, Земля и Человек — грабители всего сущего, пять первоэлементов — пять воров и т. д. Универсум процветает, когда все «пять воров» находятся в гармонии, а «три грабителя» соответствуют функционированию Дао-Пути как «небесной пружины», или «небесного механизма» (*цзи*). Дисфункция любого из «грабителей» губительна:

Если Небо проявляет себя, убивая Пружину, то звезды и созвездия меняются местами; если Земля проявляет себя, убивая Пружину, то змеи и драконы выползают на сушу; если Человек проявляет себя, убивая Пружину, то Небо и Земля переворачиваются.

Мудрец, постигая взаимозависимость всего сущего и используя ее в своих целях, обретает совершенство и бессмертие, что позволяет рассматривать «Инь фу цзин» как трактат по методологии алхимии и других видов даосской религиозной практики. Некоторые фрагменты памятника используют военную лексику, что делает его внешне похожим на сочинения по стратегии, однако эта терминология применена для обоснования и описания даосской практики.

Как уже говорилось выше, текст «Инь фу цзина» многократно комментировался, и в даосском каноне содержится уже более двадцати комментариев, большинство из которых написано в XI—XIII вв. Некоторые из них приписываются божествам, бессмертным и мудрецам древности, другие принадлежат хорошо известным даосам своего времени. Один из комментариев подписан именем Ли Цюаня — возможного автора «Канона о единении сокрытого».

«Инь фу цзину» посвящено немало исследований, он неоднократно переводился на европейские, в том числе и русский, языки. И тем не менее его тайна еще не раскрыта полностью. Остается открытым вопрос о датировке памятника; многие его места темны и допускают самые разные интерпретации. Поэтому исследование этого маленького, но весьма важного текста — вполне актуальная задача современной синологической науки, религиоведения и истории философии.



Тот, кто стоял в начале письмен, или Стражник Инь с пограничной заставы

Легенда гласит, что в середине VIII в., в правление знаменитого блистательного императора Сюань-цзуна (712—755), некоему даосу Тянь Тун-сю приснился сон, что в стене старого дома, принадлежавшего, по преданию, самому Лао-цзы, скрыт важный священный текст. Об этом донесли императору, и он повелел вскрыть стену, где и обнаружился текст книги «Гуань Инь-цзы» («Мудрец Инь с Заставы»), принадлежащий кисти первого ученика Лао-цзы — Инь Си, по просьбе которого Лао-цзы, как говорится, и написал «Дао-Дэ цзин». Однако эта легенда возникла много позднее появления самого текста, о котором, видимо, стало известно не ранее IX, а может быть, и X в. Во всяком случае, первым человеком, который процитировал «Гуань Инь-цзы», был сунский поэт Хуан Тин-цзянь (XI в.).

Интересно, что в древности был известен текст под названием «Гуань Инь-цзы» в девяти главах, однако он исчез после падения империи Хань, и никто до Хуан Тин-цзяня его больше не упоминал. Нет никаких сомнений, что появившийся в средние века текст «Гуань Инь-цзы» не имеет к древнему утраченному текс-

ту никакого отношения, поскольку он весь пропитан идеями буддийской философии и описаниями поздней даосской магии. И тем не менее этот текст (известный также как «Истинный канон начала письмен высочайшего и чудесного Дао» — «У шан мяо дао вэнь ши чжэнь цзин») является одним из интереснейших и оригинальнейших памятников даосской философской мысли. Он имеет и несомненные литературные достоинства: написанный в афористической манере, он отличается лаконизмом при исключительном богатстве языка и образности. И вместе с тем этот текст стоит особняком в даосской литературе: к нему нет комментариев, его редко цитируют другие даосы, он не оказал значительного влияния на формирование даосского учения поздних школ. Уж не его ли оригинальность и нестандартность выводов тому виной? Вполне может быть.

Что же за новые идеи проповедует первый ученик Лао-цзы?

Дао-Путь для автора «Гуань Инь-цзы» — не доступное ни мышлению (его нельзя мыслить), ни речи (его нельзя описать) необходимое условие как мышления, так и речи (без Дао нельзя было бы ни мыслить, ни говорить). Оно есть условие существования всего сущего, его порождающее начало и определяющий все принцип. Дао — творец всего сущего: оно творит все подобно тому, как горшечник делает горшки. Это совсем ново для даосизма: обычно про Дао говорится, что оно рождает, а не творит. Дао подобно океану — его нельзя переполнить, но нельзя и исчерпать. Оно есть принцип циклического времени: «У него нет ни начала, ни конца, ни истока, ни устья» — и оно подобно круглому водоему, вдоль

стенок которого бесконечно плавают рыба, безуспешно стремящаяся проплыть водоем до конца. Дао есть «единая вещь» (*и у*), вне которой (и отдельно от которой) нет ни иных вещей, ни других субъектов-«я». Действительно, Дао определяется здесь как высший и абсолютный субъект, который творит все объекты и без которого нет никаких иных субъектов — это высшее божественное «Я», наряду с которым нет никаких иных независимых от него «я». Вместе с тем Дао слито воедино с телом космоса и не существует вне его: «Одно мгновение присутствия Дао может сжечь весь мир. Если весь мир сгорит, где же тогда будет находиться само Дао?»

«Гуань Инь-цзы» первый собственно китайский (не буддийский) философский текст, в котором говорится об идеальной, то есть производной от сознания, природе всего сущего: Дао творит мир так же, как сознание спящего человека производит сновидения, принимаемые им за реальность. К постижению Дао и подлинно блаженной жизни приводит именно изменение сознания, а не бесплодные попытки изменить мир.

Текст отрицает абсолютность жизни и смерти («Повар варит крабов, и у одного из них отломилась лапка. Крабы уже сварены, а лапка все еще продолжает шевелиться. Где же абсолютные жизнь и смерть?») и утверждает, что совершенный мудрец пребывает по ту сторону жизни и смерти, возвышаясь и над тем, и над другим. Вообще же в тексте очень много говорится о совершенном мудреце, противопоставляемом не только обычному человеку, но и просто мудрецу: совершенномудрый (*шэн*) подобен дракону, который может существовать также и

в других образах — в образе морского гада, змея и т. д., тогда как мудрец (*сянь*) похож на морского гада — он морской гад и только. Совершенный мудрец не выделяется из толпы, и его внешность и одежда такие же, как и у других людей.

Тема творения и творчества приводит к разговору о магии, которая есть не что иное, как подражание творческой бездеятельной деятельности Дао и имитация природных явлений (когда мы дышим на зеркало, в результате чего на нем появляется влага, мы тоже занимаемся магией, ибо делаем то же самое, что делает и природа, когда идет дождь). Но главное в магии — сознание и сила концентрации мысли: мы добиваемся того, на чем сосредоточиваемся, и становимся тем, кем самозабвенно хотим стать. Сила мысли, приистекающей из Дао, поистине творит чудеса; это и есть источник магических умений.

Из всего сказанного видно, что на учение «Гуань Инь-цзы» сильно повлиял буддизм (особенно школа «только сознания», виджнянавада), хотя автор-даос переработал это буддийское влияние настолько, что в результате появилось нечто вполне оригинальное, то, чего не было ни в буддизме, ни в более ранних даосских текстах.

К сожалению, как уже говорилось, этот текст остался на обочине даосской мысли. Прохладно отнеслись к нему и зарубежные исследователи, результатом чего явилось отсутствие специальных монографических исследований этого текста и полных переводов его на европейские языки.



Восточное море мудрости, или Кто такой даос Ду Гуан-тин

Ду Гуан-тин (855—933) — выдающийся даос переломной эпохи в истории даосизма. Эта эпоха была временем перехода от старого, традиционного даосизма к новому, «реформированному» даосизму Пути золота и киновари и Учения Совершенной Истины. Монашеское имя Ду Гуан-тина — Восточное Море (Дун-ин) намекало на необъятность его мудрости и образованности, которой он особенно славился. Формально Ду Гуан-тин был патриархом малоизвестной школы Трех Вместителей (Сань дун — намек на три основных раздела «Дао цзана»), но его значение выходило далеко за ее рамки, приобретая общедоосское измерение.

Вначале он был вполне правоверным конфуцианцем, изучавшим каноны и исторические сочинения. Однако позднее он обратился к даосизму и принял монашество в монастыре на знаменитой горе Тяньтайшань, горе, воспетой в IV в. поэтом Сунь Чо и ставшей позднее центром буддийской школы, названной по горе Тяньтайшань — Тяньтай. Но еще до Сунь Чо о ней писал и алхимик Гэ Хун, включивший ее в свой список 37 «знаменитых

гор», на которых возможно даосское подвижничество. Поэтому на ней появились и даосские монастыри.

Ду Гуан-тин — один из наиболее плодovitых авторов своего времени, в «Дао цзан» включено 28 его сочинений. Большинство творений Ду Гуан-тина — комментарии к даосским каноническим текстам, в том числе и к «Дао-Дэ цзину». В центре философии Ду Гуан-тина — проблема соотношения Дао и вещей, которая решается им достаточно традиционно: Дао — это «надформенное» (*син эр шан*), а вещи — «подформенное» (*син эр ся*). Ду Гуан-тину принадлежит также своеобразная социальная доктрина, указывающая на то, что он сохранил определенные конфуцианские интересы и симпатии. С его точки зрения, всякое социальное неравенство и вообще социальные различия обусловлены качеством энергии-пневмы (*ци*) людей: чистая энергия-пневма присуща людям умным и благородным, а мутная — презренным и глупым. Эта доктрина делает Ду Гуан-тина непосредственным предшественником неоконфуцианцев XI—XII вв. Занимался Ду Гуан-тин также вопросами космогонии и космологии.

Вместе с тем на него нельзя смотреть как на сухого теоретика и комментатора. Ду Гуан-тин активно занимался даосской практикой трансформации сознания и даже написал ряд трактатов по проблеме *самадхи* — высшей формы сосредоточения, ведущей к трансу и достижению высшей формы психического состояния. В этих трактатах видно влияние буддийской йоги — психотехнической практики обретения пробуждения, или просветления (*бодхи*). Таким образом, Ду Гуан-тин воплотил в себе идеал

«единства трех религий», ставший ведущим и основополагающим в новом даосизме позднего средневековья.

В заключение отметим, что первым и пока единственным исследователем творческого наследия Ду Гуан-тина был наш соотечественник, выдающийся ученый-китаевед Юлиан Константинович Щуцкий, опубликовавший в 1934 г. во время стажировки в Японии на китайском языке статью о даосском символизме Ду Гуан-тина. Эта статья, впрочем, сыграла роковую роль в жизни ученого: после возвращения в СССР он попал в мясорубку сталинских репрессий, был обвинен в шпионаже в пользу Японии и расстрелян в 1938 г.



Патриарх Люй, Даос с трехногой жабой и Совершенный Человек Пурпурной Силы Ян

Уже с IX в. в даосизме появляются тенденции, приведшие в конце концов к повлению нового, реформированного даосизма в XII в. При этом как патриархи школы Учения Совершенной Истины (*цюань чжэнь цзяо*), так и патриархи Пути золота и киновари (*цзинь дань дао*) считали своим первоучителем патриарха Люй Дун-биня, или Патриарха Люя (Люй-цзу), ставшего в позднем даосизме, пожалуй, самым почитаемым святым и членом популярной в народе группы «восьми бессмертных» (*ба сянь*).

Несмотря на популярность и почитаемость Люй Дун-биня, о его жизни известно чрезвычайно мало. Можно считать установленным, что он родился в начале IX в. и до первой половины X в., до так называемого периода Пяти династий, хотя иногда его рождение относят к концу VIII в., Люй Дунбинь известен также под своими даосскими именами — как Чуньян-цзы (Мудрец чистейшего ян) и как Хуэйдао жэнь (Человек, Вернувшийся-на-Путь). Возможно, что около 835 г. он сдал государственный экзамен на высшую ученую степень

цзиньши («доктора») и оказался, таким образом, причастен к конфуцианской элите империи. Однако, гласит легенда, вскоре он встретил бессмертного Чжунли Цюаня, принял монашеские обеты и ушел в горы для практики «Пути золота и киновари» — даосской внутренней алхимии. Позднее он то возвращался в мир, то вновь уходил в горы. Однажды он уже более не вернулся, и даосы сочли, что он обрел бессмертие, преобразился и вознесся на небо.

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

Более ничего достоверного о Люй Дун-бине неизвестно, хотя легенд о нем — множество. Одна из них гласит, что какое-то время он жил в столичном городе Лояне в доме красавицы гетеры и часто дарил ей подарки, хотя никогда не спал с ней. Однажды гетера захотела соблазнить его, но Люй Дун-бинь со смехом отверг ее поползновения, сказав, что он сам беременен и в его чреве возрастает зародыш. К тому же, добавил он, любовь внутренняя гораздо приятнее любви внешней. Понятно, что Патриарх Люй имел в виду практику внутренней алхимии с ее зачатием «бессмертного зародыша» (*сянь тай*) благодаря «священному браку» (иерогамии) сил *инь-ян* в теле даосского адепта. Именно внутренняя алхимия, пришедшая на смену лабораторным процедурам с искусственным золотом и киноварью, магии и эзотерическому ритуалу, вместе с практикой

нравственного совершенствования и образовала суть нового даосизма.

Преемником Люй Дун-биня как даосского патриарха считается Лю Хай-чань (Лю Морская Жаба). Он известен также как Лю Цао, Лю Чжао-юань, Лю Цзун-чэн, Лю Син, Лю Чжэ и Лю Сюань-ин. Жил он в X в., хотя точные даты его жизни и неизвестны. Вся его жизнь прошла в государстве народа киданей (от этого названия, кстати, происходит и русское «Китай») Великое Ляо, и он даже, возможно, был министром при одном из киданьских правителей. Однажды к Лю Хай-чаню пришел гость-даос (уж не бессмертный ли Люй Дун-бинь?). Лю разговорился с ним о таинствах алхимии, так как давно интересовался даосизмом. Тогда гость взял стопку из десяти монет и поставил на нее десять яиц, одно на другое. «Но это опасно! Они могут разбиться!» — воскликнул Лю Хай-чань. «А разве мирская жизнь с ее славой и позором не еще опаснее?» — ответил даос, после чего собрался и ушел. Лю Хай-чань после этого весь переменялся, испытал «великое пробуждение» от мирского сна, и вскоре покинул мир и ушел в горы, где обрел Дао и стал бессмертным.

Но на этом биография даосского святого не завершается, ибо ему еще предстоит странная трансформация в китайской народной религии: народное сознание разделило его имя и превратило Лю Морскую Жабу (Лю Хай-чань) в Лю Хая (или, в пекинском диалектном произношении, — Лю Хара) и его жабу! В результате этот даосский алхимик и созерцатель превратился в отрока Лю Хара из свиты бога богатства Цай-шэня, держащего в руках связку монет, с которыми играет мифологическая

трехногая жаба, дотолё — символ луны, силы *инь* и всего сокрытого и тайного. В качестве Лю Хара этот даос становится неременным персонажем благожелательного народного лубка и обретаёт неслыханную славу. Вот каковы бывают шутки истории религий!

Преёмником линии Люй Дун-биня — Лю Хайчаня стал знаменитый основатель Пути золота и киновари, автор важнейших даосских трактатов по теории внутренней алхимии, знаменитый Чжан Бо-дуань, Совершенный Человек Пурпурного Ян — Цзы-ян чжэнь-жэнь.

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

«Главы о прозрении истины» очень легко принять за трактат по внешней лабораторной алхимии: те же самые свинец и ртуть, киноварь, реторты и

тигли. Однако достаточно немного вчитаться в текст, чтобы убедиться, что это далеко не так. Чжан Бо-дуань постоянно подчеркивает, что истинный эликсир в нас самих и что фактически он тождествен нашей внутренней исконной природе. Чжан Бо-дуань, всегда с интересом относившийся к буддизму, даже приравнивает этот внутренний эликсир к природе будды как истинной природе каждого существа. Этот даос постоянно высмеивает тех, кто надеется на прием эликсиров и снадобий, на клацание зубами, глотание слюны, сексуальную практику и другие методы, которые он однозначно относит к вульгарным и профаническим. Только методы созерцания, визуализаций и дыхательных упражнений, ведущие к одновременному пестованию природы (сознания) и жизненности (энергетики организма) есть истинный путь бессмертия, называемый Чжан Бо-дуанем «Путем золота и киновари».

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

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

В третьей главе пять стихов одного жанра (пять первоэлементов), еще один аналогичный стих (един-

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

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

И тем не менее он считает даосизм учением более высоким, чем буддизм. Об этом свидетельствует такая легенда. Чжан Бо-дуань, живя в Сычуани (на западе Китая) познакомился с одним буддийским монахом школы чань. Однажды они поспорили, кому из них удастся в тонком теле достичь города Янчжоу (Восточный Китай), полюбоваться там знаменитыми хризантемами, а потом сорвать цветок и вернуться с ним обратно. Все это получилось у буддийского монаха лучше, чем у Чжан Бо-дуаня, но

когда он вернулся в физическое тело и разжал кулак, тот был пуст, тогда как Чжан Бо-дуань принес с собой хризантему. Даос так объяснил случившееся: буддисты сильны в созерцании, связанном с пестованием ума/природы, но игнорируют энергетику, не занимаясь пестованием жизненности, а поэтому не могут в тонком теле перемещать физические предметы.

Чжан Бо-дуаня считают автором не только «Глав о прозрении истины», но еще множества произведений по теории и практике внутренней алхимии, однако большинство из них ему не принадлежит — их традиционно приписывают ему как авторитетнейшему даосу.

В XII в. на севере Китая трудами Ван Чжэ (Ван Чун-яна) и его учеников было создано Учение Совершенной Истины (*цюань чжэнь цзяо*), также восходящее к Люй Дун-биню и Лю Хай-чжаню. С XIII—XIV вв. оно образовало единое целое с Путем золота и киновари Чжан Бо-дуаня, ставшим южной школой (*нань цзун*) Учения Совершенной Истины.



Восемь бессмертных

Ба Сянь

Восемь бессмертных — чрезвычайно популярная в позднем даосизме и народной религии группа святых, имеющая, впрочем, театральное происхождение. Что это значит?

При монгольской династии Юань Китай переживает расцвет театрального искусства. В это время живут самые выдающиеся драматурги, произведения которых и сейчас составляют золотой фонд традиционной китайской драматургии. Часть юаньских пьес написана на сугубо даосские сюжеты. В этих пьесах и появляется группа восьми бессмертных, покинувшая вскоре театральные подмостки и прочно обосновавшаяся не столько в собственно даосизме, сколько в китайских народных верованиях. В настоящее время эта бессмертная восьмерка во многом превратилась в благопожелательный символ: их часто изображают на произведениях искусства и предметах народных промыслов; они также часто изображаются на новогоднем народном лубке — *нянь хуа*.

Кто же входит в эту группу? Это Чжунли Цюань, Люй Дун-бинь (Патриарх Люй), Чжан Го-лао,

Цао Го-цзю, Ли Те-гуай (Ли Железный Костыль), Хань Сян-цзы, Лань Цай-хэ и Хэ Сянь-гу.

Самыми колоритными из этой восьмерки, часто изображаемой во время пира на лоне природы, являются Ли Те-гуай и Хань Сян-цзы.

Первый из них изображается в виде хромого нищего с железным костылем. О появлении этого костыля легенда рассказывает следующее. Однажды Ли покинул свое тело, чтобы в тонком теле посетить небесных бессмертных и побеседовать с самим Лао-цзюнем. Перед своим путешествием Ли предупредил учеников, что его физическое тело будет как бы мертвым, и велел ждать его три дня. Если же через три дня он не вернется, тело можно сжечь. Проинструктировав своего любимого ученика, Ли оставил его стеречь тело, а сам покинул его и отправился на небо. Между тем на следующий день ученику сообщили, что заболела его мать. Тогда он как почтительный сын немедленно отправился домой, предварительно кремировав тело учителя. Однако Ли вскоре вернулся и, обнаружив своей земной плоти, вынужден был побыстрее войти в тело первого встречного только что умершего человека. Таковым оказался некий нищий хромой бродяга, в его тело и вселился Ли. Вот и стали его называть Ли Тегуай — Ли Железный Костыль.

Хань Сян-цзы был племянником корифея китайской классической прозы и пламенного конфуцианца Хань Юя (768—824), ненавидевшего даосизм и буддизм и мечтавшего об их уничтожении. Разумеется, Хань Юй отличался крайним скептицизмом. И вот его бессмертный племянник только и делал,

что куражился над дядей, постоянно испытывая его скептицизм и смущая его конфуцианское неверие. Так, однажды во время сильной засухи Хань Юй как министр чинно-благородно зачитывал ритуальное обращение к Небу с прошением о дожде. Но Небо и не думало внимать формальным фразам имперского чиновника и ученого литератора. Тогда появляется Хань Сян-цзы, небрежно бормочет какое-то заклинание, после чего хляби небесные разверзнутся и на землю обрушивается бушующий ливень.

О Лань Цай-хэ известно мало, и никто даже не знает точно, мужчина он или женщина. А вот Хэ Сянь-гу — Хэ Бессмертная Дева — определенно женщина. Еще в детстве некий старец угостил ее персиком бессмертия, после чего она уже ничего никогда не ела, но становилась все краше и нежнее. Через некоторое время она покинула дом, ушла в горы и обрела бессмертие, примкнув к славной восьмерке.

Вообще же легенд о восьми бессмертных очень и очень много. Это и повествование об их путешествии за море, и сказания об их чудесах и странностях, и многое, многое другое. И не случайно, что эти милые, эксцентричные и веселые святые стали популярнейшими персонажами народной культуры Китая, какими они остаются до наших дней.





Часть III
УЧЕНИЕ





Космогония и космология

О начале мира в даосских текстах говорится много и подробно. Так, 45-я глава «Дао-Дэ цзина» гласит:

Дао рождает одно,
Одно рождает два,
Два рождают три,
Три рождают все сущее.
Все сущее носит в себе *ян*
И обнимает *инь*, пребывая в гармонии.

Вся комментаторская традиция достаточно единодушно толкует этот загадочный стих следующим образом: сокровенное Дао производит из себя единое энергетическое начало мира — пневму *ци*, которая обычно в своей нерасчлененности и первозданной простоте называется «хаосом» (*хунь-дунь*). Впрочем, уже в древности находились мыслители (и основания им давали многие фрагменты «Дао-Дэ цзина»), которые просто отождествляли «хаос» «изначального *ци*» и Дао (ср.: гл. 25: «Есть вещь-хаос всецелостная, прежде Неба и Земли рожденная»). Эта энергия и есть Одно «Дао-Дэ цзина». Но далее оно дифференцируется, расчленяется, об-

разуя Небо и Землю, в основе которых лежат положительное (*ян*) и отрицательное (*инь*) начала (Два). Их взаимодействие образует некую срединную гармонию (*чжун хэ*) или Человека. Небо, Земля и Человек/срединная гармония (Три) порождает все сущее как базовые силы космоса.

Интересный космогонический миф, принявший литературную форму притчи, содержится в «Чжуан-цзы», где рассказывается, что некогда существовали два Императора-божества — Император Севера и Император Юга, которых звали Поспешный и Внезапный. В центре же жил Хаос. Поспешный и Внезапный часто бывали у Хаоса в гостях, и он хорошо угощал их. Императоры решили отблагодарить Хаос за гостеприимство и просверлить ему семь отверстий (глаза, уши, рот и ноздри), которых у Хаоса, разумеется, не было. Они стали сверлить по отверстию каждый день. На седьмой день Хаос умер.

Надо предполагать, что смерть Хаоса — первоизданной целостности и единства сущего, привела к появлению Космоса — мира множественности, изменений и несовершенства. Смерть Хаоса — это как бы крушение мирового Хампти-Дампти, Шалтая-Болтая, которого бессильны собрать воедино мудрецы-конфуцианцы с «королевской конницей и королевской ратью» древних идеальных правителей и их мудрых советников. Только даосы, мало-помалу овладевая «искусствами Господина Хаоса» (*хуньдунь ши чжи шу*), возвращаются к простоте и целостности этого первоизданного единства, становясь нерожденными детьми нерожденной матери — Великого Дао, Сокровенной Самки Поднебесной.

Интересен структурный параллелизм между этими версиями космогонии и известным с III в. (хотя несравненно более древним) мифом о Первочеловечке Пань-гу:

В мировом пространстве зародилось космическое яйцо, а в нем созрел Пань-гу. Своим нефритовым топором он разрубил яйцо и вышел наружу. Раздвинув половинки яйца, Пань-гу воспрепятствовал их новому смыканию, в результате чего они превратились в небо и землю. Пань-гу умер, и из частей его тела возникло все сущее.

Вполне ясно, что две половинки яйца и Пань-гу между ними соответствуют триаде «Дао-Дэ цзина». Одно (яйцо) становится двумя (оно само и Пань-гу в нем), а затем и тремя (небо, земля и Пань-гу), а космос всего сущего образуется после (и в результате) смерти Пань-гу. Этот параллелизм позволяет предположить, что даосская космогония ранних текстов была прежде всего рационализацией архаического мифа о творении.

Что касается позднего даосизма, то в нем описание процесса миропорождения становится исключительно сложным, загадочным, с нагромождением множества деталей и промежуточных стадий и ступеней (материал дается по первой части антологии «Семь грамот из облачного книгохранилища» — «Юнь цзи ци цянь»):

1. Пустая Пещера (вместилище, *кун дун*). Изначальная пневма родилась в Пустой Пещере. Внутренняя часть Пустой Пещеры (*кун дун чжи нэй*) родилась в Великом Отсутствии (*тай у*). Великое Отсутствие претерпело превращение (*бянь*), и

воссияли три пневы (*сань ци*). Три пневы хаотично родились в Великом Пустом Пространстве (*тай сюй*) и установили (*ли*) Пещеру (*дун*). По причине установления Пещеры установилось Отсутствие. По причине установления оно родило Наличие (*ю*). По причине рождения Наличия установилась Пустота (*кун*). Пустота и Отсутствие трансформировали Пустое Пространство и родили Самоестественность (*цзы жань*).

2. Для краткости ограничимся пересказом этой системы, по существу представляющей собой конкретизацию учения о «трех пневах» предыдущей системы. Доктрина «трех пневм» была особенно важна для традиции Небесных Наставников, ибо «откровение» об их связи с изменением миропорядка лежит в основе притязания Небесных Наставников на исключительную ортодоксальность. Учение о трех пневах также использовалось для обоснования тройственной рубрикации «Дао цзана» и даосской традиции как таковой. Три пневы имеют названия: Изначальная (*ши*), или Высшая; Первоначальная (*юань*), или Средняя; и Сокровенная (*сюань*), или Низшая. Эти пневы порождают, соответственно, Отсутствие, Пещеру и Пустоту, а затем Небо (Высшая), Землю (Низшая) и Человека (Средняя), причем человек описывается как «гармония» (*хэ*) Неба и Земли.
3. Хаос (*хунь-дунь*). «Тай ши цзин» («Канон Великого Изначального») гласит:

Прежде, до времени разделения двух рядов форм проявления¹, было нечто, именуемое Безвременным Источником, Беспредельными Водами, Смутным и Неясным, подобным по виду куриному яй-

¹ Лян и, т. е. инь и ян.

цу. Темное и Желтое¹ не имели света, не имели образа, не имели звука, не имели голоса, не имели предка, не имели праотца, все было мрачным и темным, сумрачным и непроглядным. В его середине была сперматическая энергия (*цзин*), эта сперматическая энергия предельно истинна... В середине этого истока родилась единая пневма, и по прошествии 99×1012 и еще 99 тысяч лет (*цзю ши цзювань и, цзю ши цзю вань суй*) со своего рождения-трансформации она посредством превращения родила три пневмы, каждая из которых по прошествии того же срока породила купно с другими Наивысшее (*у шан*). Это Наивысшее само по прошествии того же срока родило в своей середине две пневмы и три пневмы. Это срединные две пневмы, эти срединные три пневмы по прошествии того же срока смешались и по созревании их благой мощи (*дэ*) купно создали Сокровенного Старца². После рождения этого Сокровенного Старца прошел еще такой же срок, и он посредством трансформации родил три низшие пневмы. По прошествии того же срока три пневмы смешались и по созревании их благой мощи (*дэ*) купно создали Великое Величайшее (*тай шан*).

4. «Тай шан Лао-цзюнь кай тянь цзин» («Канон Великого Высочайшего Лао-цзяня об отверзании Неба») гласит:

Слышал, что, когда еще не было ни пространства между Небом и Землей, ни внешнего для Великой Чистоты³, тогда в неименуемой и неизмери-

¹ Небо и земля.

² Сюань Лао, т. е. обожествляемого Лао-цзы, Лао-цзюня.

³ То есть для высших миров Дао.

мой пустоте, в ее молчаливой тиши не было внешнего, не было Неба, не было Земли, не было *инь*, не было *ян*, не было солнца, не было луны... не было прошлого, не было будущего, не было рождения, не было гибели... не было круглого, не было квадратного...¹ По прошествии десятков миллиардов трансформаций появилась необозримо безбрежная неформленная и безобразная Самоестественность (*цзы жань*). Это Пустая Сокровенность (*хун сюань*), и трудно определить пределы ее. Эта Самоестественность не имела меры, не имела краев, не имела верха, не имела низа, не имела левого, ни имела правого, не имела высокого, не имела низкого.

Далее говорится, что Пустая Сокровенность породила Обширное Первоначало (*хун юань*), когда еще не было Неба и Земли, а Пустота еще не разделилась. Потом вследствие «упорядочивания» (*чжи*) через десять тысяч мировых циклов (кальп; понятие, заимствованное из буддизма) произошло ее разделение, и появилось Хаотическое Первоначало (*хунь юань*; в медицинских текстах это сочетание иногда обозначает матку), которое благодаря упорядочиванию через десять тысяч кальп дошло до завершенности и по прошествии 810 000 лет произвело Великое Начало (*тай у*).

Далее говорится:

В самом начале существования Великого Начала Лао-цзюнь изошел из Пустоты и спустился вниз, став наставником Великого Начала. Поэтому из его рта вышел «Канон Отверзания Неба»... каж-

¹ Всего здесь перечисляется 33 «отсутствующих объекта».

дый его иероглиф был величиной в сто верст. Так он наставил Великое Начало. Тогда Великое Начало стало разделяться на Небо и Землю, чистое и мутное... Появились Небо и Земля, но еще не было солнца и луны. Небо восхотело безгранично трансформировать все вещи... и тогда из их середины оно породило солнце и луну... Хотя было солнце и луна, но еще не было народа (*жэнь минь*). Вначале была взята наверху сперматическая энергия Земли, затем они гармонично смешались в середине и стали духом (*шэнь*), называемым Человеком... Среди всего сущего человек наиболее драгоценен.

Обобщая приведенные выше материалы, следует отметить, что они не привносят ничего качественно, принципиально нового в космогоническую модель, представленную в ранних текстах и наиболее отчетливо выраженную в «Ле-цзы» (см. гл. 1). Различия здесь скорее количественные, поскольку исходные космогонические схемы чрезвычайно усложняются, наполняясь массой подробностей. Детальный анализ космогонических схем «Дао цзана» в настоящее время вряд ли возможен из-за общей неизученности проблемы. В частности, не совсем ясны взаимоотношения между рядом понятий, используемых в текстах. Например, вряд ли сейчас есть основания для точного определения смысловых различий между «великим пустым пространством» (*тай сюй*) и «пустотой» (*хун*) или между «превращением» (*бянь*), «установлением» (*ли*) и «трансформацией» (*хуа*). Поэтому следует ограничиться лишь самыми общими соображениями. Космогонический процесс предстает здесь как плавное

развертывание («трансформация») некоего первоначала, определяемого как «пустота» или «хаос». Речь идет, собственно, об энергии (*ци*), но еще никак себя не являющей и лишенной каких-либо различий. Космогонический процесс мыслится протекающим во времени, причем указываются грандиозные временные интервалы. Завершается процесс порождением мира «десяти тысяч вещей». *Цзы-жань* ('самоестественность') первого фрагмента явно употреблено в смысле, близком к современному *цзы жань цзе* — природа; подобного рода словоупотребление отмечается с IV в.¹ Последним появляется человек, представляющий собой наиболее одухотворенное из всего сущего и гармоничное соединение пнеумы Неба и Земли. В данных схемах уже нет места прерывности эволюционной плавности космогенеза, и мир оказывается последним закономерным этапом саморазвертывания единого первоначала, включенным в полноту бытия Дао. «Грехопадение» поэтому переносится в историческую перспективу — во время крушения «золотого века» и утраты изначального единства в государстве, основанном на неравенстве и сословном эгоизме, о чем повествуется в даосской утопии. Достаточно показательно, что ни один даосский текст не обсуждает проблему обоснования возможности отступления от Дао как абсолютного регулирующего принципа. Подобное отступление только констатируется, всякая же «теодицея» (в христианском богословии — оправдание Бога за существующее в

¹ Ср. «Баопу-цзы», гл. 1: «Сокровенное — праотец природы (*цзы жань*) и великий предок десяти тысяч различий».

мире зло) остается совершенно чуждой даосизму, и идея «отхода» от Дао не становится предметом размышлений, сохраняя яркую мифопоэтическую окрашенность.

Интересно, что в некоторых космогонических схемах присутствует идея зарождения в мировом яйце-пневме на определенной ступени ее развития человекоподобного Лао-цзюня — «Мирового Человека», Пань-гу древнего мифа, через дальнейшую деятельность которого осуществляется последующее порождение. Поэтому можно предположить наличие креационистских (креационизм — учение о божественном творении) элементов в даосской космогонии, не получивших, однако, заметного развития. Представление о Лао-цзюне — мировом человеке фиксируется в текстах со II в. н.э., например, оно есть в «Лао-цзы бянь хуа цзин» («Каноне о превращениях и метаморфозах Лао-цзы»).

Но даосская космология не ограничивается космогонией. Другим ее важным аспектом является космография (мироописание), то есть описание собственно развернутого космоса в плане осмысления его религиозной традицией даосизма, хотя в целом космография не играла в даосизме такой важной роли, как космогонические доктрины. Даосская космология не отличалась единообразием. По существу, каждый текст, затрагивавший космографическую тематику, давал свой вариант космографии. Тем не менее очевидно, что в наиболее ранних текстах основную роль играло членение мира на землю и девять небес над ней с их правителями и обитателями, а в поздних на эту систему наложилось буддийское учение о трех мирах (*сань цзе*), получавшее со вре-

менем все большее значение. Три мира в даосизме подразделяются на 28 небес (что соотносится с традиционным китайским делением неба на области 28 созвездий, по семь в каждой части неба). Кроме них вводятся еще заимствованные из буддизма четыре неба Брахмы (*фань тянь*). Особенно выделяются небеса, населенные бессмертными. Для школы Маошань таковым является Небо Высшей Чистоты (Шанцин), к которому и стремились адепты этой школы. По даосским представлениям, ряд небесных обитателей бессмертных явно корреспондировал с реальными астрономическими объектами. Так, обитель бессмертных Тайвэй мыслилась расположенной на звездах созвездий Девы, Льва и Волос Вероники, не говоря уже о Большой Медведице и Полярной звезде, игравших исключительную роль в даосском культе в качестве центральной резиденции богов и бессмертных. Полярная звезда при этом выступала как «ось Дао» (*дао шу*), благодаря которой осуществляется вращение небесного свода. Внимание даосов (как и других народов, в частности древних египтян) к северной части небосвода объяснялось тем, что звезды этого участка неба никогда не заходят за горизонт, а следовательно, они «бессмертны» и являются мирами бессмертных. Медитативное созерцание Большой Медведицы тоже играет огромную роль в даосизме.

Поздние даосские представления о земле также связаны с буддизмом. Под землей находятся расположенные ярусами водоемы (*цзэ*), причем каждый ярус имеет глубину, выражаемую двадцатимиллионнозначным числом верст. Эти ярусы поддерживаются последним слоем из могучего ветра. Более ран-

ние представления связаны все с той же мифологией хаоса как мирового яйца: земля уподоблялась желтку, окруженному белком и скорлупой — разными небесами. Говоря о природе астрономических объектов, обычно отмечают, что солнце представляет собой квинтэссенцию *ян*, а луна — *инь*. Звезды имеют совершенную круглую форму и образованы соединением субстанций солнца и луны. Помимо упоминания о четырех материках, явно имеющего буддийское происхождение, более распространенным (и более характерным для даосизма) является учение о десяти континентах (*ши чжоу*), изложенное в «Ши чжоу цзи» («Записках о десяти континентах»), приписываемых знаменитому даосу Дунфан Шо, придворному ханьского императора У-ди (II—I вв. до н. э.). Для примера приведем сокращенное описание девятого континента — Острова фениксов и единорогов (Фэнлиньчжоу).

Он расположен в Западном океане, его протяженность — 1500 верст. Континент окружен «слабой водой» (*жо шуй*), в которой тонет даже лебединый пух, и к нему нельзя подплыть. На континенте много фениксов и единорогов (*цилинь*) — несколько десятков тысяч каждого вида. Здесь есть горы, реки, пруды и озера, а также более ста разновидностей различных волшебных снадобий. Из клювов фениксов и рогов единорогов живущие здесь бессмертные варят клей, склеивающий любые вещи, в том числе сломанные лезвия мечей. Кроме этих десяти континентов описываются три острова: Куньлунь, Фанчжан и Пэнлай (Пэнцю). Первоначально вместо Куньлуна, воспринимавшегося в качестве священной мировой горы (по типу axis

mundi — «оси мира»), в списке островов назывался Инчжоу, причисленный позднее к десяти континентам.

Вот как, например, описывается остров Фанчжан. Фанчжан расположен в самом центре Восточного океана, длина каждого из его берегов составляет 5000 верст. На нем находится дворец из драгоценных камней, в котором живет Властитель Судеб Трех Небес (Сань тянь сы мин). Все бессмертные, желающие подняться на небеса, вначале прибывают к этому повелителю. Здесь живет несколько десятков тысяч бессмертных, растут волшебные травы, деревья и т. п.

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

Для завершения краткой характеристики даосской космологии необходимо упомянуть еще о «пещерных небесах» (*дун тянь*) и «счастливых землях» (*фу ди*). Под «пещерными небесами» полагаются особые пещеры, частью реальные, частью фантастические, находящиеся на так называемых «славных горах» (они перечислены в гл. 4 «Баопуцзы» Гэ Хуна), то есть горах, на которых в силу наличия там благоприятной пнеумы и истинных небесных духов возможно даосское отшельничество. Всего традиция насчитывает десять больших и тридцать шесть малых «пещерных небес», локализованных во вполне конкретных районах Китая.

В даосской традиции считается, что данные пещеры являются проходами в своеобразные «параллельные пространства», населенные бессмертными, где время течет иначе, чем в профаническом мире. Например, случайно попавший в «пещерные небеса» человек после проведенного там дня обнаруживает по возвращении, что на земле прошло уже несколько десятков, а то и сотен лет. Считалось, что бессмертные «пещерных небес» оказывают влияние на управление Китаем, а в школе Цюань чжэнь цзяо до сих пор существует вера в возможность встречи с бессмертными «пещерных небес» и «счастливых земель» в день одного из даосских праздников. В антологии «Юнь цзи ци цянь» говорится о том, что «счастливые земли» находятся между «знаменитыми горами» и что верховный правитель небес (*шан ди*) послал туда «совершенных людей» (*чжэнь жэнь*), бессмертных, для управления прилежащей местностью и полного обретения Дао. В следующем затем списке 72 «счастливых земель» указывается и бессмертный, управляющий данной землей. Так, первой в списке значится земля у горы Цзиньшань в уезде Цзюйжун (провинция Цзянсу). Это место связано с отшельничеством Тао Хун-цзина, управляет им совершенный человек Се Тун. В «счастливых землях», по даосским преданиям, совершенствуются также и «земные бессмертные» (*ди сянь*), готовящиеся к вознесению на небеса — высшей форме бессмертия. Учение о «счастливых землях» непосредственно связано с даосской утопией, рассматривавшейся выше. Оно нашло отражение в китайской литературе. В частности, Персиковый Источник, описанный великим китайским

поэтом IV—V вв. н. э. Тао Юань-мином (Тао Цянем), во многом напоминает «счастливые земли» даосизма.

Завершая краткий очерк даосской космологии, следует еще раз подчеркнуть ее непосредственную связь с даосским учением о «спасении» — доктриной возвращения к Дао и обретения бессмертия. Непосредственное «космографическое» приближение миров бессмертных к рядовому последователю даосизма делало даосское учение в его глазах более достоверным, интимно близким и способствовало распространению даосизма и укреплению его позиций, в том числе и среди простого народа. Это позволяет отметить наличие связи между космологией, утопией и сотериологией в даосизме.



Недеяние и самоестествен- ность, простота и единство

«Поэтому совершенномудрый пребывает в делах недеяния и не прибегает к словам, осуществляя учение» — так характеризует «Дао-Дэ цзин» поведение совершенного мудреца. Что же такое недеяние (*у вэй*)?

«Дао-Дэ цзин» часто сравнивает поведение совершенного мудреца с природой воды: вода — самое слабое, нежное и податливое, но и самое мощное: в своей слабости она точит и обкатывает огромные камни. Вода ни с кем не борется, но все побеждает, она все пестует и питает. Это в значительной степени и есть недеяние. Главная идея недеяния — непротиводействие природе окружающих вещей и существ, а в конечном счете — и всего сущего. Но, следуя природе вещей, мудрец может легко достигать своих целей.

В «Чжуан-цзы» рассказывается, как Конфуций однажды подошел к страшному водопаду в Люйляне. Вода под водопадом кипела и бурлила так, что там не могли жить и рыбы. И вдруг Конфуций увидел резвящегося в воде старца. Вначале Конфуций решил, что старец хочет покончить жизнь самоубийством, но потом убедился, что тот играючи резвится

в воде. Когда старец вышел на берег, удивленный Конфуций спросил его, как это ему удастся плавать там, где не выжить и рыбам. Старец объяснил Конфуцию, что он настолько сроднился со всеми течениями и водоворотами и настолько легко и естественно сливается с ними, отдается им, плавая в воде, что легко может резвиться даже около этого страшного водопада. Это и есть недеяние.

Именно этот принцип нарушили императоры Попешный и Внезапный, принявшись сверлить отверстия Хаосу, безнадежно портя и нарушая его природу. «Не делай ничего противоестественного» — вот главная неписаная заповедь даосизма. Но вместе с тем принцип недеяния вовсе не означает простой пассивности. Напротив, даос, учитывая природу вещей, с которыми он имеет дело, может легко достигать любых своих целей. Так, в частности, поступает даосский алхимик, используя сущность, природу и естественные свойства металлов и минералов для достижения своей цели — бессмертия.

С понятием «недеяние» тесно связано и еще одно понятие даосской философии — «самоестественность», «спонтанность» (*цзы жань*); дословно — «своетаковость» (*цзы* — сам, *жань* — так). Можно сказать, что это своеобразное выражение в традиционном Китае идеи свободы, а точнее — воли, или вольности.

Образцом самоестественности является само Дао. Так, в «Дао-Дэ цзине» говорится:

Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, а Дао берет за образец своетаковость/естественность (*цзы жань*).

Иными словами, самоестественность есть другая сторона недеяния: если недеяние есть следование природе вещей, то самоестественность есть следование своей собственной природе, а не чему-то иному, будь это навязанные извне нормы поведения (каковыми были для даосов этические принципы конфуцианства) или просто внешнее принуждение. Мудрец подобен Дао в своей естественности, и, следуя собственной природе, он пребывает в состоянии «беззаботного скитания в сфере утонченно загадочного» — «бродит по радуге-арке, парит и кружит в тончайшем» («Баопу-цзы», глава 1).

Принципы недеяния и самоестественности предполагали единение с природой и опрощение, важным аспектом которого был отказ от ухищрений цивилизации. И здесь даосы еще в древности предвосхитили многие антитехнократические и экологические идеи нашего времени. Вот какие притчи приводятся в «Чжуан-цзы»:

1. Один из учеников Конфуция шел по дороге в сельской местности и увидел крестьянина, который все время бегал за водой под гору со своего поля, расположенного на холме. Ученик Конфуция изумился и решил помочь крестьянину, рассказав ему об устройстве «журавля» — шадуфа. Но крестьянин оказался мудрецом, а посему он отверг помощь «технократа»-конфуцианца. Он ответил, что ничего нового он не узнал, но предлагаемой ему механизации не принимает: «Ведь у того, кто пользуется механизмом, и сердце становится механическим, а тот, у кого сердце становится механическим, удаляется от Дао». Присты-

женному ученику Конфуция не оставалось ничего другого, как продолжать свой путь.

2. Великий Желтый Император (Хуан-ди) похвалился своему учителю Гуанчэн-цзы, что он умеет регулировать силы природы, но мудрец посоветовал ему прекратить заниматься подобными опытами, ибо, сказал он, эти занятия привели только к нарушению природных ритмов чередования сезонов и их сбою.

Понятно, что только глубокое прочувствование проблемы «человек—природа» могло привести древних даосов к подобным радикальным выводам в условиях рудиментарного развития науки и техники. Даосизм никогда не призывал к покорению природы (эта идея глубоко противна самому духу даосизма), но он допускал возможность «взять милости природы» через проникновение в ее суть и использование ее собственных норм и законов для достижения тех или иных целей, как это видно из практики даосских алхимиков и магов.

Натуралистическая направленность даосизма проявилась и в использовании таких метафор, как «небеленый шелк-сырец» (*су*) и «необработанный чурбан» (*пу*) для обозначения совершенной простоты и естественности совершенного мудреца. Именно одной из этих метафор и воспользовался знаменитый алхимик Гэ Хун для своего псевдонима «Баопу-цзы» — «Мудрец (*цзы*), объемлющий (*бао*), первозданную простоту (*пу*)», где *пу* — тот самый необработанный деревянный чурбан, качества которого гораздо милее даосу, чем полированная зеркальная поверхность изысканных пород дерева из царских и княжеских дворцов.

Понятно, что влечение к простоте и естественности вело прямо к идеям социальной утопии, утопии жизни на лоне природы без государства и его атрибутов — армии, налогов, тюрем. Даже письменность не нужна даосам — лучше в крайнем случае завязывать узелки на память! Одни даосы, стремясь построить царство свободы и равновесия, становились идеологами и даже лидерами народных движений и восстаний (Чжан Цзюэ и «Желтые повязки»), другие призывали вернуться к временам, когда не было ни государей, ни подданных, через отвержение материальных и интеллектуальных ценностей современного им мира (Бао Цзиньнь), третьи искали идеал воли и беззаботного скитания в отшельничестве и горном уединении (их было очень и очень много), четвертые стремились найти проход в волшебные параллельные миры «пещерных небес» или «Персикового источника» или, через обретение бессмертия и сверхнормальных сил, парить, подобно аисту, в небесной лазури или даже прогуливаться по Млечному Пути и Большой Медведице. Но всех их объединяет одно — стремление обрести согласие со своей природой, единство с миром и с Дао, которое есть основа как мира, так и природы человека.

Даосский мир в своей основе един и неделим. Это мир Господина Хаоса, мир хаотического порядка и благого беспорядка, как удачно выразился французский китаевед Норман Жирардо. Здесь исчезают грани между сном и бодрствованием, жизнью и смертью, красотой и безобразием. Это мир, названный Чжуан-цзы миром «уравненного существа» (*ци у*). И вместе с тем это тот же самый мир,

в котором живем и мы, профаны, живем и не видим его, иллюзорно членя единую и по сути своей нечленимую реальность на противоположности (субъект—объект, да—нет) своим сухим разделяющим рассудком и языком, который неспособен описать реальность, как она есть.

Человек, постигший истину, забывает о словах. Так где же мне найти человека, забывшего о словах, чтобы с ним поговорить (Чжуан-цзы).

И здесь перед нами снова встает вопрос о даосской идеальной личности — бессмертном (*сянь*) и самой проблеме смерти и бессмертия в даосизме.



Бессмертные и бессмертие в даосизме,

или Как сами даосы
доказывали, что все это
возможно

«Жизнь есть величайшая Благая Сила Неба и Земли», — говорит «Канон Перемен», знаменитый «И цзин». С этим полностью согласны и даосы. Весьма красноречивые суждения на этот счет содержатся в трактате Гэ Хуна «Баопу-цзы». Приведем две цитаты из этого памятника.

- I Баопу-цзы сказал: «Сказано: „Великая благая сила Неба и Земли есть жизнь“; „Порождение жизни — это выражение любви ко всему сущему“. Вот что последователи даосизма считают наивысшей тайной и вот что они чтут превыше всего. И поэтому нет для даосов ничего важнее способов продления жизни» (Нэй пянь. Гл. 14).
- II Баопу-цзы сказал: «Среди существ, сотворенных посредством трансформаций Великим Гончаром, нет ни одного столь одухотворенного, как человек. Самое меньшее из того, что он может сделать, — это заставить служить себе все сущее; самое большое, что он может сделать, — это продлить свою жизнь и обрести вечное видение (*цзю ши*). Тот, кто знает высшее снадобье продления жизни, может, принимая это снадобье, достичь состояния бессмертного» (Нэй пянь. Гл. 3).

Гэ Хун яростно протестует против распространенной точки зрения (из современников Гэ Хуна ее активно пропагандировали «мистологи» — философы школы Сюань сюэ («Учение о Сокровенном»), представлявшие к тому же весьма антипатичную Гэ Хуну северную культурную традицию), согласно которой древние даосы (Лао-цзы и Чжуан-цзы) ставили знак равенства между жизнью и смертью и не отдавали поэтому предпочтения ни тому ни другому.

Вот характерный пример его рассуждений по этому поводу:

Обыватели, прочитав у Чжуан Чжоу притчу о великом сне, делают вывод, что Чжуан-цзы придерживался теории о равенстве жизни и смерти. Поэтому призывы к следованию опасным учениям и слова, неспособные положить конец необоснованным претензиям, Чжун-ни почитал нарушающими законы и установления и заслуживающими смертной казни. Ныне же я замечаю, что люди, болтающие о таких теориях, бегут за лечебными иглами и прижиганиями, едва лишь заболеют, а при малейшей опасности жутко боятся умереть. Но толпа из последних обывателей любит подобные теории. Ведь обыватели не имеют истинной веры; они отворачиваются от классических текстов и их учения, но высоко почитают разных сомнительных философов с их сочинениями. Поэтому они неспособны изрыгнуть прочь их противоречащие здравому смыслу теории и краснобайство, вместо этого величая их доктрины учением о простоте и безыскусности, не понимая, что это вовсе не учения Лао-цзы и Чжуан-цзы. У этих людей нет подлинного стержня, и они готовы бежать за любым прохожим и плыть по течению безответственной бол-

товни, которой они никоим образом не могут противостоять.

Ведь Лао-цзы считал великим деланием продление жизни и вечное видение, а Чжуан Чжоу предпочитал живым волочить хвост по грязи, а не мертвым быть почитаемым в храме. Опять-таки, он хотел быть скорее несмышленным теленком, нежели быком, которого ведут приносить в жертву. Когда он был на грани голодной смерти, то он попросил зерна у маркиза Цзяньхэ. Из этих примеров видно, что он никак не мог уравнивать жизнь и смерть, а утверждения, что он делал это, разве не являются свидетельством того, что люди начинают учиться поздно и не могут в результате отличить сущностное от пустого; разве это происходит не потому, что они вычлениают одну фразу из контекста и нелепо истолковывают ее?

Долгая ночь без конца в мрачном подземном мире, что ниже девяти истоков, во время которой человек становится пищей муравьев и червей, а потом сливается воедино с пылью и прахом, вызывает скорбь и ужас в человеческом сердце, и человек не может не горевать, думая о ней.

Если в сердце живо стремление к поиску способов продления жизни, то почему бы не отбросить прочь всякие докучные дела и не предаться сокровенно-тайнственному деланию? Те, кто не верит в него, — люди конченные. Но если человек верит, то ему следует покончить с бедами, вызываемыми его мирскими привязанностями, поскольку иначе он не сможет сосредоточить свою волю на пестовании жизни, оставляя для него лишь то время, что окажется свободным после всех мирских дел. Поэтому такие люди, даже занимаясь практикой, постоянно сокрушаются о том, что они начали это слишком поздно и что им не удастся достигнуть успеха (Баопу-цзы. Гл. 14).

Прежде чем подробнее проанализировать представленную Гэ Хуном (да и практически и всей религиозной традицией даосизма) концепцию жизни как высшей ценности, тесно связанную с даосским учением о бессмертии и путях его обретения, представляется необходимым рассмотреть правомерность приписывания этой концепции древним даосским классическим текстам, прежде всего «Чжуан-цзы», что, собственно, и делает Гэ Хун.

Выше уже говорилось, что в ранних даосских текстах, прежде всего в «Чжуан-цзы», концепции жизни и смерти как двух фаз процесса перемен или даже отсутствия смерти как таковой при наличии универсальности метаморфоз единой субстанции сущего не являются наивысшими и окончательными. Тем не менее они настолько часто повторяются в тексте, что создается впечатление их доминирования, это и отразилось в критикуемых Гэ Хуном идеях школы Сюань сюэ (Ван Би и особенно Го Сян). Однако текст «Чжуан-цзы» не дает оснований для таких выводов, и его гораздо менее выпячиваемая эзотерическая доктрина находится в полном согласии с даосской доктриной бессмертия, если под последним понимать не просто бесконечное продление профанического физического существования, но некое трансцендирование мирского и профанического (*чао ши*; *чао су*). В частности, в «Чжуан-цзы» описываются знаменитые «божественные люди с горы Гуешань», которые не погибнут, даже если расплавятся горы и камни, и останутся невредимыми, даже если воды морские поднимутся до небес (при этом о них также говорится, что из их пы-

ли и праха можно вылепить сотни таких совершенномудрых героев конфуцианства, как Яо и Шунь). Поэтому теперь ограничимся только одним, но весьма ярким примером из 6-й главы «Чжуан-цзы» («Да цзун ши», «Великий предок-Учитель»):

Дао-Путь существует в своей истине и предельной верности, не действуя и не имея облика. Его можно воспринять, но нельзя передать, его можно постичь, но нельзя узреть. Оно — и свой собственный ствол, и свой собственный корень. Оно существовало извечно, еще тогда, когда не было Неба и Земли. Оно одухотворяет божеств и навей, дает начало Божественному Первопредку, порождает Небо и Землю. Оно выше Великого Предела, но не высоко, оно ниже шести направлений мира, но не низко. Оно родилось прежде Неба и Земли, но не является долговечным; оно древнее самой древности, но не старо.

Си-вэй обрел его — и охватил Небо и Землю; Фу-си обрел его — и постиг Мать жизненности; Полярная звезда обрела его — и неподвижно утвердилась на небе; солнце и луна обрели его — и стали вечно сменять друг друга; Кань-пэй обрел его — и взошел на гору Куньлунь; Фэн-и обрел его — и отправился в странствие по рекам и потокам; Цзянь-ю обрел его — и воссел на горе Тайшань; Хуан-ди, Желтый Император, обрел его — и взошел на облака небесные; Чжуань-сюй обрел его — и поселился в обители Сокровенного Дворца; Юй-цян обрел его — и воссел на Пределе Севера: богиня Запада Сиванму обрела его — и утвердилась на престоле горы Шаогуаншань.

Никто не знает, где его начало, а где его конец.

Пэн-цзу обрел его — и прожил от эпохи Шуня до эпохи Пяти правителей; Фу Юэ обрел его — и стал советником царя У Дина, повелевая Поднебесной, а потом вознеся на небеса и, оседлав созвездия Стрельца и Скорпиона, стал странствовать в межзвездной выси.

Весьма интересен и контекст этого рассуждения: перед ним речь идет о совершенных людях древности, которые смотрели на жизнь и смерть как на единый процесс перемен. Но вот мысль Чжуан-цзы меняется, и он уже говорит о мифических персонажах и правителях идеальной древности, обретших Дао-Путь, а вслед за тем — сакральный божественный статус и бессмертие. Здесь Чжуан-цзы рассматривает Дао как источник жизни и одухотворяющее сущее сакральности: именно оно сделало божественными божества-*шэнь*, нави-*гуй* и даже самого верховного первопредка царей и императоров (*ди*). Обретший его в его неделимой целостности обретает и его сакральность, а следовательно, и бессмертие. Вместе с тем такой бессмертный («божественный человек») не отделяет свою личность от мирового целого, Великого Кома Вселенной, и смотрит сущее как на собственное «Я», скрывая, таким образом, свое «я» в «Я» Поднебесной. И теперь он может и сам пребывать в любых формах, властвовать, не властвуя над пространством и временем, оседлав процессы мировых метаморфоз. И это высшее достижение, согласно доктрине «Чжуан-цзы», о котором он, однако, говорит значительно меньше, чем о «плавании по волнам великих перемен», что, видимо, объясняется ее эзо-

теричностью и необычностью (недаром Цзяньу из 1-й главы «Чжуан-цзы» принимает за безумца мудреца Цзе Юя, рассказывающего ему о божественных людях с горы Гуешань). Подкрепляется эта доктрина и некоторыми пассажами «Дао-Дэ цзина», самым красноречивым из которых является чжан (глава) 13:

Поэтому Поднебесная может положиться только на того, кто ценит (*гуй*) Поднебесную как свое собственное тело; поэтому Поднебесная может довериться только тому, кто заботится (*ай*) о Поднебесной, как о своем собственном теле.

Здесь старая как мир идея тела-микрокосма философски пресуществляется в идею расширения «я» до размера вселенского тела Неба, Земли и всего множества сущего, а уж это само собой предполагает также бессмертие и совершенство.

Но нельзя не видеть, что Гэ Хун прав и относительно того, что Чжуан-цзы отдает предпочтение жизни перед смертью и на более профаническом уровне, отнюдь не уравнивая одно с другим. Об этом свидетельствует хотя бы такое название одной из глав его текста — «Главное для пестования жизни» (гл. 3); к теме долголетия даосский мыслитель неоднократно обращается и в других местах своего произведения.

Вместе с тем Чжуан-цзы скептически и неодобрительно относится к тем даосам, которые считают само продление жизни без обретения духовного совершенствования и трансцендирования обыденного высшей ценностью и ради «долголетия Пэн-цзу» занимаются дыхательными и гимнастическими прак-

тиками «пестования жизни» (*ян шэн*). В связи с этим интересно посмотреть, в каком виде существовали в древности даосские методы продления жизни (*янь нянь*) и обретения бессмертия (*чан шэн бу сы*), столь хорошо известные нам по средневековым текстам.

Долгое время синологи были вынуждены при рассмотрении даосской психопрактики древности или довольствоваться скудными материалами весьма сдержанных на сей счет даосских классических текстов, или реконструировать ее по данным средневековых памятников; вершиной применения такой методологии стал превосходный труд Масперо «Практика пестования жизненного принципа в древней даосской религии», по охвату проанализированного материала остающийся во многом непревзойденным и в наше время. Тем не менее непосредственный древний материал был весьма ограничен. Так продолжалось до начала 70-х гг., когда китайские археологи совершили сенсационное открытие в местечке Мавандуй (близ г. Чанша в провинции Хунань), раскопав ряд древнекитайских погребений III—II вв. до н. э., содержащих богатейшие и разнообразнейшие материалы для реконструкции различных областей китайской материальной и духовной культуры того времени, в том числе и имеющие непосредственное отношение к даосской практике продления жизни и обретения бессмертия. Здесь не место характеризовать мавандуйские раскопки, что уже было сделано выше (см. ч. I); поэтому просто посоветуем читателю еще раз перечитать соответствующие страницы.

Учение об обретении бессмертия постепенно превратилось в основу религиозной прагматики даосизма. Рассмотрим теперь с необходимой краткостью характер обоснования учения о бессмертии и бессмертных в его зрелой форме, наиболее ярко представленного в знаменитом трактате Гэ Хуна «Баопу-цзы».

Вторая глава «внутренней» части «Баопу-цзы» называется «Рассуждения о бессмертии» («Лунь сянь») и представляет собой дискуссию Гэ Хуна со скептиками, сомневающимися в возможности обретения бессмертия или просто отрицающими такую. Главный аргумент оппонентов Гэ Хуна таков: в мире действует общий принцип, согласно которому все имеющее начало непременно должно иметь и конец, а следовательно, быть бессмертным нельзя. Гэ Хун возражает и говорит, что каждый общий принцип имеет исключения, а это не позволяет однозначно делать априорные выводы на основании того или иного общего положения. Следовательно, Гэ Хун номиналистически подчеркивает примат единичного над общим. Например, все реки текут на восток (особенность географии Китая), но есть реки, текущие на север, летом жарко, но бывают холодные дни, и так далее. Поэтому утверждать, что начало всегда и во всех случаях предполагает конец, нельзя.

В третьей главе своего трактата Гэ Хун отвечает на другое возражение. Оппонент допускает, что Лао-цзы и Пэн-цзу стали бессмертными, но это произошло потому, что такова их природа. У других людей природа иная, а следовательно, они не могут стать бессмертными, подобно тому как сос-

на и кипарис являются вечнозелеными по природе, но ива не может стать вечнозеленой, обучаясь у сосны и кипариса. Гэ Хун возражает, что люди в отличие от деревьев обладают разумом и волей и способны к обучению. Кроме того, сосна, кипарис и ива подводятся под общую категорию «деревья», так же как Лао-цзы и Пэн-цзу подводятся под категорию «люди». Поэтому они обладают общей природой, следовательно, того, чего достиг один человек, могут достичь и другие люди. Здесь, таким образом, Гэ Хун, по существу, вводит идею особенного как синтезирующую общее и единичное, что характеризует его как умелого диалектика, поднаторевшего в искусстве ведения спора (эристике).

Доказывая, что бессмертные существуют, Гэ Хун активно ссылается на авторитетных для китайской традиции историков (прежде всего на Сыма Цяня) и на свидетельства современников, дополняя рациональную аргументацию эмпирической, что также свидетельствует о нем как об опытном полемисте.

Интересно, что для Гэ Хуна скептицизм его оппонентов свидетельствует об их невежестве, узости кругозора и обывательской ограниченности. По этому поводу он остроумно замечает, что такие люди не верят даже, что киноварь, постоянный ингредиент алхимических эликсиров, образуется из ртути при ее соединении с серой (HgS), ибо как красное может получиться из белого? А в таком случае стоит ли удивляться их неверию в бессмертных? Они не верят в лекарственное воздействие трав и растений, так что же удив-

ляться их неверию в киноварные эликсиры бессмертия? (гл. 5).

Таким образом, для Гэ Хуна, как и для всей даосской традиции, возможность обретения бессмертия и существования бессмертных была не вопросом веры, а предметом науки, знания и логического доказательства, что резко отличает даосизм от большинства других религий, уповавших прежде всего на веру и ее дары.



Заключение

Итак, мы рассмотрели основные моменты истории, учения и религиозной практики даосизма. Мы увидели, что даосизм является религией, возникшей на китайской почве и пронизанной духом китайской культуры. Это, впрочем, отнюдь не лишает даосизм общечеловеческого и универсального значения, ведь в конечном итоге все универсальное в культуре человечества является в национальных одеждах и национальной форме и все развитие мировой культуры протекает исключительно в рамках национальных и региональных культурных традиций.

Даосским мироощущением пронизаны глубочайшие пласты не только китайской культуры, но и культур сопредельных стран, даже таких, где, как в Японии, не существовало даосских религиозных организаций и даосского духовенства.

К даосизму еще в прошлом веке начали проявлять интерес мыслители и писатели Европы и Америки. Создавая свою утопию единения с природой, американец Г. Торо («Торо, или Жизнь в лесу») исходил не только из идеи «естественного человека»

Ж.-Ж. Руссо, но и из учения «Дао-Дэ цзина». Л. Н. Толстой в силу широты самой своей природы не мог ограничиться в своих духовных исканиях рамками христианской традиции и обратился к богатствам восточной, в частности и даосской, мысли. Великому писателю были близки идеи единения с природой, простоты и естественности, непротиводействия природе сущего. Он находил даосское «недеяние» близким своему «непротивлению». Толстой не только перевел «Дао-Дэ цзин» на русский язык с французского перевода, но и литературно выправил и отредактировал русский перевод этого памятника, выполненный японцем Конисси.

Мыслитель и гуманист А. Швейцер, разрабатывая свою концепцию «благоговения перед жизнью», активно обращался не только к «Дао-Дэ цзину» и «Чжуан-цзы», но и к другим даосским текстам, таким, например, как «Тай шан гань ин пянь». Присущий даосизму дух онтологического оптимизма и радостного принятия сущего был ближе Швейцеру, чем «пессимизм» так же высоко ценившихся мыслителем индийских учений с их монашеской этикой и стремлением к выходу за пределы мира рождений-смертей.

Притчи и образы «Чжуан-цзы» украшают многие страницы знаменитого интеллектуального романа немецко-швейцарского писателя Г. Гессе «Игра в бисер». Достаточно только вспомнить эксцентричный, но неизменно вызывающий симпатию образ Старшего Брата с его увлечением «Канонем Перемен» и постоянным цитированием «Чжуан-цзы».

Фрагменты из «Дао-Дэ цзина» звучат и в фильме А. Тарковского «Сталкер», и во многих произ-

ведениях современной художественной и философской литературы.

Таким образом, мысль, родившаяся в далеком Китае две с половиной тысячи лет назад, не умерла, но, напротив, она живет и приносит свои плоды, побуждая человека западного мира увидеть те грани реальности, которые были скрыты от него в рамках родной традиции. Ведь Дао — это Путь, а Путь предназначен для того, чтобы по нему куда-то шли. И это «куда-то» перспективы даосского Пути — онтологическая открытость сущего и открытость сущему, столь необходимые в наш век экологических проблем и кризисов. Дорогу осилит идущий!

Знакомство российского читателя с даосизмом как единым целым, как некоей целостной системой «искусства Господина Хаоса» представляется делом нужным и важным. «Путь в десять тысяч верст начинается с одного шага», — гласит китайская мудрость. И если в этой маленькой книжке этот первый шаг сделан, ее автор будет считать свою задачу выполненной.



Рекомендуемая литература

Переводы

1. Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер., предисл., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
2. Даосская алхимия / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.
3. Древнекитайская философия: Собрание текстов. Т. 1. М., 1972. С. 114—138; 212—294 (переводы «Дао-Дэ цзина» и фрагментов «Чжуан-цзы»).
4. *Лу Куань Юй*. Даосская йога / Пер. с англ. Е. А. Торчинова. СПб., 1993 (трактат по внутренней алхимии даоса XIX в. Чжао Би-чэня).
5. *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Чжуан-цзы. Ле-цзы. Ян Чжу. М., 1967; 2-е изд. под назв. «Мудрецы Древнего Китая». СПб., 1992.
6. *Померанцева Л. Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979 (перевод отдельных глав «Хуайнань-цзы»).
7. *Стулова Э. С.* Баоцзюань о Пу-мине. М., 1979.
8. *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины / Предисл., пер., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

9. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер., предисл., коммент. В. В. Малявина. М., 1995.

Исследования

1. Дао и даосизм в Китае: Сб. ст. М., 1992.
 2. *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
 3. *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-философского описания. СПб., 1993.
 4. *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 148–178.
 5. *Facets of Taoism.* New Haven; L., 1979.
 6. *Lagerwey T.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N. Y.; L., 1987.
 7. *Maspero H.* Le taoisme et les religions chinoises. P., 1971. Англ. пер.: *Maspero H.* Taoism and Chinese Religions. Amherst, 1981.
 8. *Maspero H.* Les procedes de nourrir la principe vital dans la religion taoiste ancienne // *Journal Asiatique.* Vol. 228. P., 1937.
 9. *Schipper K. M.* Le corps taoiste. Corps physique – corps sociale. P., 1982.
 10. *Welch H. H.* The Parting of the Way: Lao-tzu and Taoist Movement. Boston, 1957.
-



ДАО-ДЭ ЦЗИН

«Дао-Дэ цзин», наряду с Библией и Бхагавадгитой, является одним из наиболее переводимых на иностранные языки текстов, и уже одни его переводы на английский язык исчисляются многими десятками, если не сотнями. Предлагаемый читателю новый русский перевод отличается от большинства предшествовавших переводов тем, что переводчик стремился представить «Дао-Дэ цзин» как текст поэтический, написанный ритмической рифмованной прозой со стихотворными фрагментами, а также учел материалы мавандуйского текста Лао-цзы, найденного китайскими археологами в начале 70-х гг. Кроме того, переводчик в своей работе с этим достаточно темным текстом опирался не только на общепризнанные классические комментарии к нему (Хэшан-гун, Ван Би), но и на позднюю эзотерическую и алхимическую традицию его истолкования.

В переводе, в соответствии с древней китайской традицией, текст разделен на две части: «Дао цзин» («Канон Пути») и «Дэ цзин» («Канон Благой Силы»).

Перевод выполнен Е. А. Торчиновым.



Дао цзин

Канон пути

1

Путь, что может быть пройден,
не есть постоянный Путь-Дао.
Имя, что может быть поименовано,
не есть постоянное имя.
Безымянное — Неба, Земли начало.
Именуемое — Матерью сущего стало.
В отсутствии тайну вещей созерцать стремись.
В наличии предел бытия созерцать стремись.
Те двое родятся вместе, но их имена различны.
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало.
Таковы врата всех тайн.

2

Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасно
прекрасное, — это уже безобразно.
Когда в Поднебесной все узнают, что добро есть
добро, — это уже не добро.

Поэтому отсутствие и наличие друг друга порождают, легкое и трудное друг друга определяют, длинное и короткое друг друга измеряют, высокое и низкое друг друга исчисляют, мелодия и ритм друг с другом гармонируют, начало и конец друг с другом чередуются.

Поэтому совершенный мудрец пребывает в делах недеяния, не прибегая к словам, он осуществляет учение.

Все сущее творит, не полагая начала творению, и действует, не замышляя ничего преднамеренно.

И Дао-Путь — рождает, но не обладает, действует, но не предумышляет, благими качествами и свойствами обладает, к ним не привязываясь никогда.

Поскольку в них он к ним не привязан, то их он и не теряет.

3

Не почитайте мудрецов, и ссор не будет меж людьми. Не цените труднодоступные товары, и люди не пойдут разбойничать и грабить.

Не устремляйте взор на вожаемое, и не смутится ваше сердце.

Вот совершенномудрый управляет так: опустошает подданных сердца, но наполняет животы им, их волю-самочинность ослабляет, взамен их кости укрепляя.

Всегда стремится он, чтоб у народа не было ни знаний, ни желаний, а знающие чтобы действовать не смели. Творит недеяние он, но нет на свете ничего, не приведенного им в порядок.

4

Путь-Дао пуст, но при использовании неисчерпаем.
О как глубок он, словно предок всех существ!
Скрой остроту свою и развяжи узлы,
умерь свой свет и уподобься пыли.
О! Тонет он в пучинах бытия и как бы
существует в них и ныне!
Не знаю я, чье он дитя, но он
предшествует Небесному Владыке.

5

Не милосердны Небо и Земля,
и сущее для них — соломенное чучело собаки¹.
Не милосерден и мудрец совершенный,
и для него все люди — соломенное чучело
собаки.
Пространство между Небом и Землей, пожалуй, как
кузнечные меха: оно пустеет, но не знает искривле-
нья, и чем сильнее в нем движенье, тем более вовне
выходит ветра.
В тупик многословье ведет. Не лучше ли тот, кто
всегда середину блюдет?

6

Ложбинный дух бессмертен.
Называют Сокровенной Самкою его.

¹ Соломенное чучело собаки — по свидетельству комментаторов, имеется в виду ритуальное чучело, которое выбрасывали после окончания церемонии.

Врата той Самки Сокровенной —
корень бытия, из коего родятся
Небо и Земля.
Как нить, в бесконечность тянется он.
Используй его без усилий!

7

Вековечно Небо и постоянна Земля.
Небо и Земля вековечны и постоянны потому, что
не сами собой рождены. Поэтому и могут быть они
вековечными и постоянными.
Поэтому и совершенномудрый себя назад все-
пременно ставит, но вдруг оказывается впереди.
Себя он чем-то внешним почитает, существование
в этом обретя.
И уж не потому ли это, что лишен он личных ин-
тересов?
Благодаря такому поведению он как раз и может
всегда и полностью блюсти свой личный интерес.

8

Высшее благо словно вода.
Вода приносит благо и пользу всем существам, ни
с кем вражды не зная. Течет она в таких местах,
где людям, да и тварям, жить нельзя. Поэтому
близка она Дао-Пути.
Живи в благих землях, пусть твое сердце станет
полдноводным водоемом блага.

Пусть милосердие твое всегда обрящет единение с благом, а речи проникнутся благом достоверности. Всегда осуществляй благое исправление, свершай дела благие по возможности своей и действуй лишь во время должное, благое.

Лишь тот, кто не враждует, не будет ненавидим.

9

Не лучше ли ослабить натянутую тетиву, чем вечно напрягать ее?

И даже если бесконечно точить клинок, надолго сохранить остроту его, пожалуй, не удастся.

Когда нефритом или золотом наполнен зал, кто сможет уберечь его от вора?

Когда богатством или знатностью кичатся люди, не навлекают сами этим ли беду большую?

Богатство, почести и слава сгинут прочь, истлеет тело — вот небесное Дао, вот Путь!

10

Соедини воедино души земные и дух небес¹, Одно обними —

и не смогут они век расстаться!

¹ Согласно традиционным китайским представлениям, в человеке есть три разумные души (*хунь*), обеспечивающие способность мыслить (в тексте они названы *ин* вместо *лин* — «одухотворенность») и семь животных душ (*по*), ответственных за жизнедеятельность организма. Текст говорит о необходимости их единения как друг с другом, так и с Одним (Единым), то есть с Дао.

Сосредоточь пневму-ци и мягкость этим обрети —
тогда сумеешь уподобиться дитяте!
Зерцало темное¹ от скверны омой —
и беспорочен стань душой!
Цени народ, страну в порядок приведи —
тогда недеяние осуществить ты сможешь!
Небесные врата то отверзаются, то затворяются —
узри начало женственное в них!
Поняв четыре принципа,
ты можешь пребывать в неведении полном!
Дао рождает сущее и его питает. Рождает, но им не
обладает и действует, не замышляя преднамеренно.
Оно все возвращает, но ничем не повелевает, и это
Сокровенной Силой-Дэ зовется, знаю!

11

Тридцать спиц вместе — одно колесо. Но то, что в нем — отсутствие, определяет наличие возможности использования телеги.

Стенки из глины — это сосуд. Но то, что в нем — отсутствие, определяет наличие возможности использования сосуда.

В стенах пробиты окна и двери — это дом. Но то, что в нем — отсутствие, определяет наличие возможности использования дома.

Поэтому наличие чего-либо определяет характер

¹ Имеется в виду сердце, понимавшееся в Древнем Китае не только как чувствующий, но и как мыслящий орган (мыслящее сердце, как считали древние китайцы, располагается в самом центре грудной клетки).

использования вещи, а отсутствие — принципиальную возможность использовать ее¹.

12

Пять цветов глаза ослепляют.

Пять звуков уши оглушают.

Пять вкусов рот ощущений лишают.

Стремительные скачки по полям и пустошам
до безумия доводят.

Труднодоступные товары препятствуют
благим свершениям.

Поэтому совершенномудрый заботится о полном животе, а не о том, что приятно для глаза. Отбрасывая то, берет он это.

13

В почете быть столь же страшно,
сколь и быть в позоре.

Быть почитаемым такая же беда,
как обладать телесной самостью.

Почему так говорят о почестях и о позоре?

Позор нас унижает, ну а почести мы со страхом принимаем и со страхом же теряем.

¹ Отсутствие (*у*) и наличие (*ю*) — важные категории китайской философии. Отсутствие — неоформленное, предбытийное существование мира, наличие — наличное бытие всего сущего. В «Дао-Дэ цзине» отсутствие соотносится с этическим принципом недеяния и умиротворенного покоя, поэтому текст постоянно подчеркивает положительные качества и функции отсутствия.

А почему быть почитаемым такая же беда, как обладать телесной самостью?

Я потому в беде великой пребываю, что телом-самостью я обладаю. И если б телом-самостью не обладал, то разве б были беды у меня? Поэтому коль человек заботится о теле-самости своей, как о Поднебесной всей, ему и Поднебесная доверится не медля. И если человек дорожит телом-самостью своей, как Поднебесной всей, его признает всякий в Поднебесной¹.

14

Смотрю на него и не вижу —
называю его тончайшим.

Слушаю его и не слышу —
называю его тишайшим.

Ловлю его, но схватить не могу —
неуловимым его нареку.

Триаду эту словами объяснить не дано: хаотична она и едина. Ее верх не освещен, ее низ не затемнен. Тянется-вьется, но нельзя ее назвать; вновь возвращается к отсутствию сущего она.

Поэтому говорят: безвидный облик, невещный образ.
Поэтому говорят: туманное и смутное.

Не вижу начала, когда ей навстречу иду, не вижу конца, когда следом за ней спешу.

¹ Речь идет о древнем принципе подобия микрокосма (человеческого тела) и макрокосма (Вселенной). В Древнем Китае всегда считали поэтому, что умеющий управлять собой (своей телесной личностью — *шэнь*) может быть также правителем страны и всего мира (Поднебесной).

Держусь за древний Путь-Дао и так управляю сущим ныне. Могу постичь древнее первоначало и устоями Дао-Пути его называю.

15

Те древние мужи, что Дао-Путь постигли, были таинственны и утонченны, пронизанные Сокровенным. И столь они были глубоки, что распознать их нельзя. Поскольку нельзя распознать, с усилием попробую лишь указать на свойства их обличия:

О, они были столь же внимательны,
как если бы зимой переходили реку вброд!

О, они были столь же осторожны,
как если бы опасались соседей
со всех четырех сторон!

О, они были столь же серьезные,
как если бы чинно встречали гостей!

О, они были столь же мягки,
как лед, что готов распасться!

О, они были столь же ровны,
как простота необработанного чурбана!

О, они были столь же всеобъемлющи,
как широкая долина!

О, они были столь же мутны,
как взбаламученная вода!

Кто может мутную воду сделать чистой, когда она отстоится? Кто может оживить покоящееся, приведя его в движение?

Блюдущий это Дао-Путь не стремится к полноте и избытку. Поскольку он не стремится к полноте

и избытку, он всегда остается бедным и не нуждающимся в обновлении и завершении.

16

Достигнув предела пустоты, блюдя покой и умиротворение, взирая на взаимопорождение сущего, я буду созерцать лишь постоянное его возвращение. Все сущее в движении, то возникая, то снова уходя. Но каждое из множества существ стремится неизменно к корню своему, а возвращение к корню я назову покоем.

Покой я назову возвратом к жизненности изначальной судьбы. Возврат к жизненности назову я постоянством.

Знание постоянства назову я просветленной мудростью.

Тот, кто не знает постоянства, живет во мраке заблуждений и творит порочные дела. Но постоянство знающий обширно всеохватен. И эту всеохватность назову я всеобщностью.

Тот, кто обрел сию всеобщность, достоин быть царем. А царственный по праву обретает Небо, а Небо обретает Дао-Путь. А Дао-Путь — он вековечен. Тот, кто стал к сей вековечности причастен, до самой смерти не узнает никаких несчастий.

17

О высочайшем правителе все подданные знают лишь одно: он есть.

Ему уступит тот, кого народ любит и хвалит. Но еще ниже тот, кого народ боится. Но хуже всех такой монарх, которого в народе презирают.

Когда правитель никому не доверяет, ему доверия не будет тоже никогда.

Но подлинный правитель осторожно относится к словам, ценя их. Когда все славные дела его завершены, народ воскликнет: «О, так мы и сами точно таковы!»

18

Великий Дао-Путь понес ущерб, и появились милосердие и справедливость, а мудрость видна лишь тогда, когда есть великая ложь.

Шесть родственников не в мире, и появляются сыновняя почтительность и материнская любовь.

Когда страна погружена в междоусобицы и смуты, то появляются и преданные подданные.

Отсеките совершенномуудрие!

Отбросьте мудрость!

И тогда народ стократную выгоду обретет.

19

Отсеките гуманность, отбросьте справедливость — и народ к сыновней почтительности и материнской любви вернется вновь!

Отсеките изощренность, отбросьте выгоду — и воры и разбойники исчезнут!

С триадой этой не дано высокому покончить просвещению.

Поэтому указываю, что ведет к избавлению:
Смотрите на безыскусственную чистоту и обнимите
первозданную простоту. Умеряйте себялюбие,
искореняйте страсти.

20

Отбросьте ученость, и не будете знать печали.
«О да!» и «конечно нет» далеко ли друг от друга
отстоят? Ну а добро и зло друг от друга отстоят
далеко ли?

Тот, кого люди боятся, сам не может людей не бо-
яться.

О как все это путано и неясно, и конца ему не
видно!

Все люди радостны-радостны, как будто они в ри-
туале участвуют жертвенном, как будто весенней
порой на башню они восходят.

О! Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно
младенцу, еще не узнавшему детства.

О! Я весь обвит-перевязан¹, и мне некуда возвра-
щаться.

У всех людей как будто излишек, лишь у меня
одного как будто бы недостаток.

О! Так ведь я разум глупца!

О! Во мне все смешано-перемешано.

Все люди светлы-светлы, я один темен.

Все люди отчетливо-четки, я один скрыт и неявен.

О! Я колыхаюсь, как море.

¹ То есть подобен неродившемуся младенцу, окутанный по-
кровами и соединенный пуповиной с телом матери (здесь
Мать — само Дао, «Сокровенная Самка Поднебесной»).

О! Я парю в пространстве, и мне негде остановиться.
Все люди к чему-то стремятся, а я один остаюсь
простец простецом.

О! Я обширен и глубок, как море. Как ураган, в
пространстве ношусь, и мне негде остановиться!
Я один отличаюсь от людей тем, что ценю мать-
кормилицу.

21

Из пустоты Блага-Дэ Путь-Дао исходит вовне.
Дао — вещь такая: неясная и смутная, безликая и
туманная.

О неясная! О смутная!

В твоём средоточии есть образы.

О безликая! О туманная!

В твоём средоточии есть вещи.

О загадочная! О темная!

В твоём средоточии есть суть энергии жизни. Эта
суть энергии жизни предельно истинна, в её средо-
точии сокрыто доверие.

С древности и донныне не исчезало её имя и с по-
мощью его обзираю все множество множеств су-
щего. Но откуда мне известно, что множество мно-
жеств сущего таково?

Из этого.

22

Если нечто ущербно, то оно обретет целостность.

Если нечто согнуто, то оно выпрямится.

Если нечто пусто, то оно наполнится.

Если нечто одряхлело, то оно обновится.

Если чего-то недостаток, то будет прибавлено,

Если что-то в избытке, то наступит смятение.

Поэтому совершенный мудрец объемлет Одно и становится образцом для Поднебесной.

Он не поглощен сам собой

и потому умудренно-просветлен.

Он не превозносит сам себя

и потому прославлен.

Он сам ни на кого не нападает

и потому свершает подвиги.

Он не занимается самовосхвалением

и потому долговечен.

Ведь поскольку он не враждует ни с кем, с ним также никто не враждует.

Древние говорили: «Если нечто ущербно, то оно обретет целостность», — разве это пустые слова?

Когда целостность удается обрести, существо возвращается к этому Дао-Пути.

23

Тот, кто мало говорит, естественности следует.

Ураган не свирепствует целое утро, ливень не льет весь день напролет.

Кто сделал так?

Небо и Земля.

Уж если Небо и Земля не могут сделать долговечным то, что ими же самими порождено, то что уж говорить о человеке!

Поэтому те люди, что все свои дела отдали Дао, — едины с Дао!

Те, что отдали все Благу-Дэ, — едины с Благом-Дэ!
Но те, кто посвятили все лишь гибели, — те с гибелью едины!

Когда некто един с Дао, Дао само радуется, обретя его.
Когда некто един с Благом, Благо тоже радуется, обретя его.

Когда некто един с гибелью, гибель тоже радуется, обретя его.

Когда человек не верен слову, то ему не станут верить!

24

Стоящий на кончиках пальцев долго не простоит,
Оставляющий отчетливые следы далеко не уйдет.
Поглощенный сам собой не станет умудренно-просветленным,

Превозносящий сам себя не будет подлинно прославлен,

Нападающему на всех не дано свершить великий подвиг,

Самовосхваляющийся не станет долговечным.

Ну а для Дао это все — протухшая еда и тягостная ноша. Все сущее такие нравы ненавидит. Поэтому обретший Дао-Путь так не живет.

25

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

О безмолвная! О безвидная!

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

Тебя можно назвать Матерью Поднебесной.

Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя Путем-Дао. Делая усилие, называю тебя Великим.

Великое называю уходящим, уходящее называю далеким, далекое называю возвращающимся.

Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика, Монарх также велик. Таким образом, в мире четверо великих, но Монарх из них — на первом месте.

Человек берет за образец Землю.

Земля берет за образец Небо.

Небо берет за образец Дао.

А Дао берет за образец свою самоестественность.

26

Тяжелое — корень легкого.

Покой — властелин поспешности.

Поэтому совершенномудрый весь день в движении пребывает, не покидая той телеги, что в обозе. Хотя бывает так, что он живет среди роскоши и блеска, он непременно выше их и их не замечает.

Так может ли правитель царства, в коем десять тысяч колесниц, пренебрегать покоем Поднебесной во имя собственного блага?

Если он пренебрежет — потеряет подданных.

Если он поспешит — потеряет правление.

27

Ходить умеющий следов не оставляет,
В речах хороших не бывает оговорок,
Не пользуется палочками тот, кто хорошо считать умеет,
Тот, кто умеет запирасть, и без замка запрет так, что не откроешь,
Тот, кто связывает умело, веревки не возьмет, но его узел не развяжешь.
Поэтому-то совершенномудрый готов всегда к спасению людей и потому никогда не теряет людей.
Поэтому-то совершенномудрый всегда готов спасать существ и потому никогда не теряет существ.
И это его глубокой просветленной мудростью зовут.
Поэтому хороший человек — учитель дурных людей, а дурные люди — сокровище хорошего человека.
Если человек не ценит свое сокровище, то даже если он многомудр, все ж пребывает в великом заблуждении.
Это называется важнейшей тайной.

28

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

этого вечного обретения. Тогда ты вновь вернешься к состоянию младенца.

Знай белое свое и черное¹ свое блюди,
Тогда бессменным образцом для Поднебесной станешь ты.

Когда ты станешь образцом для Поднебесной, Благая Сила-Дэ у тебя не убудет и ты снова вернешься к Беспредельному.

Знай славу свою и позор свой храни,
Тогда ложбиною пустой для Поднебесной станешь ты.

Ложбиной пустоты для Поднебесной став, Ты делаешь достаточной свою Благую Силу-Дэ и вновь вернешься к изначальной простоте-первозданности.

Первозданность рассеивается, и появляются орудия.

Совершенные мудрецы используют их и становятся начальниками чиновников.

Поэтому Великий Порядок не может понести ущерб.

29

Если кто-либо возжелает овладеть Поднебесной, то я знаю, что он не возьмет ее.

Поднебесная — божественный сосуд, и нельзя воздействовать на нее.

Воздействующий на нее потерпит поражение, и хватающий ее потеряет ее.

¹ Символы *инь* и *ян*, женского и мужского.

Поэтому среди существ есть такие, которые идут вперед, есть и такие, что идут следом за ними; бывают существа, которые молчат, бывают существа, которые кричат; бывают сильные, бывают слабые; бывают надежно защищенные, бывают беззащитно обнаженные.

Поэтому совершенномудрый уходит от чрезмерности, уходит от избытка, уходит от излишества.

30

Тот, кто, обладая Дао-Путем, оказывает как советник помощь государю, оружие не применяет, дабы силой взять Поднебесную, ибо к нам возвращаются плоды деяний наших.

Там, где прошли войска, родится только терновник да репей колючий, а по пятам за войском следуют голодные годы.

Благому следующий полководец лишь цели должной достигает, и все. Не смеет брать он то, что взять лишь силой можно.

Он достигает только должной цели
и не гордится этим.

Он достигает только должной цели
и не воюет более.

Он достигает только должной цели
и не кичится этим.

Он достигает только должной цели
и не более того.

Он достигает только должной цели
и не творит насилий.

Когда живое существо сильно и крепко, но вдруг дряхлеет, говорят, что это результат утраты Дао. Кто истинный теряет Дао-Путь, тот гибнет рано.

31

Оружие недоброго знамения вестник. Поэтому все существа оружие и брань всем сердцем ненавидят. Поэтому тот муж, что Дао обладает, его не применяет никогда.

Муж благородный, пребывая дома, ценит левую сторону¹, а применяя оружие, предпочитает правую.

Оружие недоброго знамения вестник. Оно не есть орудие благородных мужей. И только если нет иного выбора, его возможно применить. Муж благородный ценит всего превыше мир и покой. И даже коль в войне он побеждает, тому не радуется он нимало: ведь радоваться ей — то же самое, что наслаждаться убиением людей. А тот, кто наслаждается смертоубийством, неспособен направить свою волю на благо Поднебесной.

Ведь когда празднуют нечто хорошее, то выбирают левую сторону, а когда оплакивают и скорбят, то выбирают правую.

Вот почему генерал-адъютант слева, а главнокомандующий войском справа. Их расположение соответствует траурному ритуалу.

¹ Согласно традиционным китайским представлениям, левая сторона предпочтительнее правой, ибо соответствует положительной силе *ян*, которая все взращивает и пестует, тогда как правая сторона — отрицательной силе *инь*, связанной с идеей смерти, а потому — оружия и войны. Здесь текст подчеркивает, что войны противны истинному мудрецу.

В войне погибло много людей, о них надо скорбеть, печалиться и плакать. А победу в войне достойно отмечать лишь погребальным ритуалом.

32

Дао-Путь постоянно и безмянно.

Хотя оно столь просто и так мало, никто в Поднебесной не смеет сделать его своим слугой. Если князья и цари смогут блюсти его, все сущее упокоится и умиротворится. Тогда Небо и Земля в согласии и гармонии пребудут, с небес прольется сладкая роса и весь народ без всякого приказа сам обретет равновесие.

Когда все вещи обрели отдельное существование, тогда установились имена. С тех пор как появились имена, необходимо Поднебесной познать, где следует остановиться в своих стремлениях. И зная, где остановиться, мы избегаем гибели и бедствий. Ведь Дао-Путь для Поднебесной —
как море-океан для всех ручьев и рек.

33

Знающий людей — мудр.

Знающий самого себя — просветлен.

Побеждающий самого себя — могуч.

Знающий меру — богат.

Заставляющий себя идти вперед —

наделен волей.

Не теряющий своего места — долговечен.
Тот, кто умер, но не исчез, — долголетен.

34

Великий Путь, безбрежное Дао, повсюду растекается оно.

Вот оно слева, но оно и справа. Все сущее, опираясь на него, рождается, но Дао им не обладает. Благие качества и свойства свои оно не выставляет напоказ для прославления, оно питает, пестует все сущее, но не становится над сущим властелином. Когда мудрец в бесстрастии все время пребывает, он Дао даже в самом малом созерцает. Все сущее к нему стремится возвратиться, но не становится оно над ним владыкой. Его поэтому назвать Великим можно!

Поэтому и совершенномудрый до самого конца к величию нисколько не стремится. Поэтому он может стать поистине великим!

35

К тому, кто держит великий образ, стекается вся Поднебесная. Стекается, и ничто не причиняет ей вреда; она в покое, мире и благоденствии великом пребывает. Всюду радость и обильные яства, что путника влекут остановиться и их вкусить.

Когда Дао-Путь исходит из наших уст,
он пресен и лишен вкуса.

Смотришь на него — и не можешь узреть.

Слушаешь его — и никак не услышать.
Используешь его — и никак не исчерпать его возможностей.

36

Если хочешь нечто сжать —
 прежде растяни его.
Если хочешь нечто ослабить —
 прежде усиль его.
Если хочешь нечто погубить —
 прежде дай расцвести ему.
Если хочешь нечто отнять — вначале нечто дай.
Это и называют утонченной просветленностью:
Ведь мягкое и слабое побеждает сильное и крепкое.
Острое оружие Поднебесной ни в коем случае
нельзя показывать людям.

37

Дао-Путь постоянен, в недеянии он пребывает, но
нет ничего, не сделанного им.
И если князья и цари умеют его блюсти, все сущее
будет изменяться само по себе.
Но если изменяясь, оно возжелает творить само-
чинно, я буду давить на него простотой первоздан-
ной. После того как я надавлю на него простотой
первозданной, оно желать перестанет. Без вожде-
лений оно обретет покой, и тогда Поднебесная испра-
вится сама собой.



Дэ цзин

Канон Благой силы

38

Высшее Благо не благо,
и благодаря этому оно наделено благом.

Низшее Благо не теряет блага,
и благодаря этому оно лишено блага.

Высшее Благо пребывает в недеянии,
и ему незачем действовать.

Низшее благо деятельно,
и оно имеет цель для своих деяний.

Высшее милосердие деятельно,
но ему незачем действовать.

Высшая справедливость деятельна,
и она имеет цель для своих деяний.

Высшее ритуальное благоговение деятельно, но ему не соответствует ничего во всем мире; поэтому следующие ритуалу тогда закатывают рукава до плеч и силой принуждают народ идти за ними.

Поэтому люди утрачивают Дао-Путь и обретают Благо; теряют Благо и обретают милосердие; теряют милосердие и обретают справедливость; теряют справедливость и обретают ритуальное благоговение.

Но ритуальне благоговение — свидетельство того, что у людей оскудевают преданность и верность слову. Поэтому оно — начало смуты. Предвидение будущего — не только цвет Дао-Пути, но и начало глупости.

Поэтому великий муж пребывает в том, что обильно, а не в том, что скудно. Он не пребывает в цветущих верхушках сущего. Отбрасывая то, берет он это.

39

Вот те, кто некогда причастны стали Одному:

Небо стало причастно Одному —

и очистилось,

Земля стала причастна Одному — и упокоилась,

Божественное стало причастно Одному —

и одухотворилось,

Долины стали причастны Одному —

и наполнились,

Все сущее стало причастно Одному —

и стало порождать,

Цари и князья стали причастны Одному —

и Поднебесная выправилась.

А вот что было бы в противном случае:

Не стало бы Небо чистым

и распалось бы на куски,

Не упокоилась бы Земля

и раскололась бы на части,

Не одухотворилось бы божественное

и истощилось бы немедленно,

Не наполнились бы долины

и пересохли бы тотчас,

Не стало порождать бы сущее
и тотчас бы погибло,
Не ценили бы цари и князья высокое
и были бы низложены внезапно.

Поэтому цените униженное, считая его корнем, поскольку для всего высокого низкое будет всегда основанием. Вот поэтому-то цари и князья и называют себя «сырыми», «одинокими» и «недостойными». Разве это не означает «считать униженное корнем»? Не так ли? Поэтому стремящийся быть владельцем многих колесниц остается без колесницы. И я не стремлюсь быть блестящим и сияющим, как яшма, а хочу быть столь же простым и незаметным, как простой булыжник.

40

Возвращение к самому себе — вот принцип движения Дао-Пути.

Ослабление — вот в чем использование Дао-Пути. Все в Поднебесной сущее рождается из наличия, но само наличие рождается из отсутствия.

41

Когда муж высшего ума о Дао слышит, то стремится с усердием осуществлять его.

Когда муж среднего ума о Дао слышит, то сомневается — то ли оно есть, то ли его и нет вовсе.

Когда муж низшего ума о Дао слышит, то над ним смеется громко! И если бы тот хохот не раздался,

оно бы недостойно было Дао, Путем Великим, называться!

Поэтому попробую связать слова, чтобы сказать об этом:

Прозрение Дао — словно омрачение, приближение к нему — словно отступление от него, ровная поверхность Пути — как кочки и ухабы; высшее Благо-Дэ — словно ложбина, белизна великая — как очернение, обширность Силы Благостной — как недостаток, утвержденная Благая Сила — словно ослабленная, незапятнанное существо истины — как загрязненное. Великий квадрат не имеет углов, великий сосуд изготавливается последним, голос великого звука столь утончен, великий образ не имеет телесной формы и само Дао сокрыто в безымянности своей.

О, только Дао-Путь хорош бывает и вначале, и при завершении!

42

Дао рождает Одно.

Одно Двоих рождает.

Двое рождают Трех,

Трое рождают все сущее.

Все сущее носит на себе *инь* — силу темную и обнимает *ян* — силу светлую, так достигая гармонии энергий жизни и сил равновесия.

Теми именами, что люди так не любят: «сырыми», «одинокими», «недостойными», — цари и правящие князья сами себя зовут.

Поэтому таков существования принцип: вещь, умаясь, возрастает, а возрастая — умалется. Тому же я учу, чему все люди учат: «Насильник и тиран своей не умирает смертью».

Вот мудрость эту я и сделаю своим учителем.

43

В Поднебесной предельно мягкое управляет предельно твердым.

А не имеющее наличия входит в плотное, не имеющее промежутков.

Вот и я обладаю знанием того, что польза протекает из недеяния.

Бессловесное учение, польза недеяния — о, как мало в Поднебесной людей, которые могут этого достичь!

44

Слава или собственное тело —
что нам роднее?

Собственное тело или имущество —
о чем заботимся мы больше?

Обретение или утрата —
что уязвляет нас больше?

Чем сильнее любовь, тем мучительнее утрата.

И чем больше храним, тем тяжелее потеря.

Знающий меру не узнает позора; знающий, когда надо остановиться, не попадет в беду.

Такой человек сможет стать долговечным!

45

Великое совершенство подобно ущербности,
но использование его не знает ограничений.

Великая полнота подобна пустоте,

но использование ее не знает предела.

Великая прямота подобна кривизне. Великая изощренность подобна неумелости. Великое красноречие подобно косноязычию.

Возбуждение преодолевает холод, покой преодолевает жар.

Чистота и покой — вот секрет исправления Поднебесной.

46

Когда в Поднебесной есть Дао-Путь, кони спокойно унавоживают землю.

Когда в Поднебесной нет Дао-Пути, боевые кони рождаются в предместьях.

Нет больше вины, чем страстям поддаться.

Нет больше беды, чем меры не знать.

Нет больше преступления, чем желание обладать.

Поэтому знающий меру сам является мерой; он всегда всему мера.

47

Не выходя со двора, я познаю Поднебесную. Не открывая окна, зрю я небесный Путь-Дао. Чем дальше мы ходим, тем меньше мы знаем.

Поэтому совершенномудрый никуда не ходит, но все знает;

Он ни на что не смотрит, но все постигает;

Он ничего не творит, но все свершает.

48

Кто следует учености, тот день за днем возрастает. Кто следует Дао-Пути, тот день за днем умалется: так достигает он недеяния. Он пребывает в недеянии, но нет ничего им не сделанного.

Такой человек, дел никаких не делая, легко берет Поднебесную: ведь совершения дел недостаточно, чтобы взять Поднебесную.

49

Нет постоянного разума-сердца у совершенномудрого. Сердца всех людей Поднебесной образуют его разум-сердце.

Добрым людям я делаю добро, и злым людям я также делаю добро: Благая Сила преисполнена добра.

Достойным доверия я верю, и недостойным доверия я также верю: Благая Сила преисполнена доверия.

Совершенный мудрец спокойно и мирно живет в Поднебесной; все чаяния народа стекаются в его глаза и уши, и всех людей считает совершенномудрый детьми своими.

50

Рождаясь, чтобы жить, люди устремляются к смерти. Учеников жизни — трое из десятка. Учеников смерти — трое из десятка. Тех людей, что рождены для жизни, но стремятся в царство смерти, — трое из десятка.

И по какой причине это?

По той причине, что жадны до жизни люди.

Я слышал, что умеющий жизнь свою беречь, идя по суше, не столкнется с тигром или носорогом, а вступая в войско, может он не опасаться оружия и лат. Ведь носорогу некуда свой рог вонзить, тигру некуда когти свои запустить, оружию некуда клинок вонзить.

И по какой причине это?

По той причине, что для таких людей не существует царства смерти.

51

Дао-Путь все порождает.

Благая Сила-Дэ все вскармливает.

Вещественность все оформляет.

Сила все доводит до свершения.

Таким образом, среди всего сущего нет ни одного существа, что не почитало бы Дао-Пути и не ценило бы Благой Силы-Дэ.

Дао-Путь почитаем, а Благая Сила-Дэ ценима потому, что никому они не отдают велений, но постоянно пребывают в самоестественности свободной.

Поэтому Дао-Путь все порождает, Благая Сила-Дэ все вскармливает.

Они все возвращают и все пестуют, все завершают и все до зрелости доводят; они все выхаживают и все собою покрывают; рождают, но не обладают; вершат, но преднамеренно не замышляют своих свершений; возвращают все, но не господствуют над ним.

Вот что такое Сокровенная Благая Сила-Дэ!

52

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

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

Того, кто созерцает мельчайшее, зовут просветленно-мудрым. Того, кто блюдет мягкое, зовут сильным. Используй свой свет — и возвратишься к просветленности, а также не подвергай себя невзгодам — это называют «упражнением в постоянстве».

53

Если бы я знанием обладал,
то шел бы по Великому Пути.

Единственное, чего я боюсь,

это сбиться с пути.

Великий Путь сокрыт и неуловим,

но народ ему предпочитает тропы.

Если при дворе роскошествуют, то поля покрываются сорняками и пустеют амбары. Знать одевается в одежды из узорчатых тканей, носит у пояса острые мечи, вкушает только изысканные яства и увеличивает имущество свое сверх всякой меры.

Это называется разбоем и бахвальством.

О, это не истинный Путь!

54

Умеющего стоять — не опрокинуть. Из обхвата умеющего обхватить — не высвободиться. Жертвоприношения предкам, приносимые детьми и внуками такого умельца, никогда не оскудеют.

Кто это умение в себе совершенствует,

у того Благая Сила станет истинной.

Кто это умение в семье совершенствует,

у того Благая Сила станет обильной.

Кто это умение в селении совершенствует,

у того Благая Сила станет возвращенной.

Кто это умение в государстве совершенствует,

у того Благая Сила станет превеликой.

Кто это умение во всей Поднебесной совершенствует, Благая Сила того распространится повсюду.

Поэтому если я посредством себя самого буду зреть себя, если я посредством семьи буду зреть семью, если я посредством селения буду зреть селение, если я посредством государства буду зреть

государство, если я посредством Поднебесной буду зреть Поднебесную, то откуда я узнаю, что Поднебесная именно такова?

Именно из этого созерцания.

55

Того, кто крепко держится за Силу-Дэ благую, сравню я с новорожденным младенцем. Пчелы, пауки и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не клюнут.

Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко.

Ничего не знает он о союзе самца и самки, но уд его вздымается, ибо его семя-энергия предельно совершенно.

Гармония — источник постоянства, а постоянство — корень просветления.

Стремление к пестованию жизни зовется благовещим.

Контроль сознания над жизненной энергией дарит силу.

Коль существо сильно и вдруг стареет — оно отвергло истинный Путь-Дао, значит.

Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано.

56

Знающий не говорит, говорящий не знает. Заслони свои отверстия, запри свои врата, притупи

свою остроту, развяжи свои узлы, умерь свой свет и уподобься пыли. Зовется это Сокровенным Единением.

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

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

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

Поэтому он почитается всей Поднебесной.

57

Прямотою упорядочивается государство, хитростью война ведется, и бездействием берется Поднебесная. Откуда знаю я, что это так и есть?

Отсюда знаю это:

Когда в Поднебесной много запретов и ограничений, народ нищает и беднеет; когда у людей много смертоносного оружия, государство и семья погружаются в брань и смуты; когда среди людей много искусников-умельцев, влечение к дорогим диковинам растет; когда закон издается за законом, разбойники и воры множатся на воле.

Поэтому совершенный мудрец так говорит:

Я буду пребывать в недеянии,

и народ начнет самоизменяться.

Я буду любить покой,

и народ исправится сам собой.

Я буду в бездействии,
и народ тогда разбогатеет.
Я буду в бесстрастии,
и народ сам вернется
к исконной простоте.

58

Когда правление беспомощно и слабо,
народ прост и добродушен.
Когда правление активно и всевластно,
народ испытывает нужду и недостаток.
О горе, ты — опора счастья! О счастье, в тебе та-
ится горе! И кто пределы ваши знает?
Нет прямоты, она хитростью обернулась, а добро
превратилось в злобу. Зablуждения людские, о как
они долговечны!
Поэтому совершенномудрый угловат, но не вонзит-
ся в человека. Он остер, но зла не содеет. Он прям,
но не заносчив. Он словно свет, но блистать не
хочет.

59

Управлять людьми и служить Небу ничто так не
способствует, как умеренность. Ведь только про
умеренность говорят, что она помогает рано приго-
товиться.
Рано приготовиться — значит обладать обильным
накоплением Благой Силы.

Для обладающего обильным накоплением Благой Силы нет ничего непреодолимого.

Что касается того, для кого нет ничего непреодолимого, то никто не знает его предела. Тот, предела которого никто не знает, может обладать царством. Мать царства обретя, можно стать долговечным и непреходящим. Этот принцип называют корнем глубоким и черенком крепким. В нем путь продления жизни и вечного видения¹.

60

Управлять большим государством — все равно что готовить блюдо из мелкой рыбы.

Если посредством Дао-Пути власть над всей Поднебесной обрести, то нави² не будут обладать божественностью. И не только нави Поднебесной не будут обладать божественностью, но и сами божества не смогут навредить народу.

Но не только сами божества не смогут навредить народу, совершенномудрый тоже не сможет навредить народу.

¹ Это очень важный фрагмент, показывающий связь идей «Дао-Дэ цзина» с даосской доктриной бессмертия. Само выражение «продление жизни и вечное видение» (*чан шэн цзю ши*) стало стандартным в текстах, учащих об обретении бессмертия (например, в «Баопу-цзы» Гэ Хуна).

² *Нави (гуй)* — духи умерших, образующиеся из «темных» животных душ-по. В случае отсутствия жертвоприношений со стороны потомков могут причинять людям зло. Иногда так называются и просто зловредные божества, или демоны.

А коль эти двое навредить народу не смогут, благие силы их соединятся и возвратятся к людям на их благо.

61

Великое государство стремится в низину подобно потоку воды. Оно — средоточие всей Поднебесной, оно самка Поднебесной.

Самка постоянно посредством покоя самца побеждает, покой ее вниз опускает.

Поэтому великое государство опускается под малые царства и так берет эти малые царства. Если же малое царство опустится под великое государство, то оно возьмет великое государство.

Поэтому одни опускаются вниз, чтобы взять, а другие опускаются вниз, чтобы их взяли.

Великое государство не должно желать ничего сверх возможности равно пестовать свой народ.

Малое царство не должно желать ничего сверх возможности равным образом служить своим людям.

Поэтому и то и другое получают желаемое, когда великое соглашается опуститься под малое.

62

Дао-Путь — глубинная тайна природы всего сущего. Он есть сокровище добрых; он есть то, что хранят недобрые.

Хорошие речи могут прославить человека в городах и весях, достойное поведение может увеличить уважение людей к нему.

Но даже недоброго человека можно ль отбросить? Поэтому, когда Сын Неба вступает на престол и трем великим князьям-советникам даруется их сан, то впереди процессии несут диск яшмы, за коим следует четверка лошадей. Но эта церемония все же хуже поведения человека, который лишь сидит, чтобы к Пути Великому приблизиться.

За что же древние ценили так сей Дао-Путь?

Разве не говорили они: «С ним вы будете искать — и обрящете, будете виновны — и избежите кары». Вот почему его ценит Поднебесная.

63

Действуй в недеянии; служи, не служа, вкушай, не чувствуя вкуса; в великом зри мелкое, во многом зри малое.

На зло плати благом.

Стремись совершать трудное благодаря тому, что в нем легкое, и верши великое благодаря тому, что в нем незаметное.

Ведь трудные дела Поднебесной свершаются только исходя из легкого; великие дела Поднебесной вершатся только благодаря незаметному. Тот, кто может до конца не творить ничего великого, один лишь способен завершить великое.

Поэтому легкомысленному редко верят, поэтому во многом легком обязательно таится много трудного.

Поэтому совершенный мудрец считает свои дела трудными, но до самого их завершения не испытывает никаких затруднений.

64

Пребывающее в умиротворении легко удерживать.
Когда признаки еще не проявились,
положение легко исправить.

То, что хрупко, легко разбить.

Мелкое легко рассеять.

Действуй, пока положение еще не выявилось,
упорядочивай, пока смута еще не началась.

Дерево, ствол которого с трудом можно обхватить,
вырастает из крошечного ростка.

Девятиэтажная башня возводится из комка земли.

Путешествие в десять тысяч верст начинается с одного шага.

Действуя, губишь дело.

Удерживая, теряешь удерживаемое.

Совершенный мудрец пребывает в недеянии и поэтому не знает поражений; он ничего не удерживает и поэтому ничего не теряет.

Люди в делах своих часто стремятся к завершенности и потому терпят поражение. Если человек столь же внимателен в конце, как и в начале, он не будет знать поражений.

Поэтому совершенный мудрец, желая не желать, не ценит труднодоступные товары; учась не учась, возвращается к тому, что все люди уже прошли. Он споспешествует самоестественности сущего и не смеет действовать.

65

Древние, умеющие следовать Дао-Пути, не просвещали народ, а оглуляли его. Трудно управлять народом, когда он преисполнен многомудрия.

Тот, кто упорядочивает страну при помощи мудрости, — грабитель страны.

Тот, кто не упорядочивает страну при помощи мудрости, — счастье для страны.

Знание этих двух принципов создает образец для исполнения. Постоянное знание сего образца называют Сокровенной Благой Силой-Дэ.

О сколь глубока Сокровенная Благая Сила!

О сколь она удалена от нас!

Но она возвращается к единству со всем сущим, и следующий ей обретает великий успех!

66

Почему моря и реки царят над всеми долинами? Они всегда стремятся быть внизу, поэтому и царят над всеми долинами.

Поэтому совершенномудрый, желая над народом вознестись, словами должен унижать себя; желая стать впереди народа, ставить самого себя позади всех.

Поэтому, когда совершенномудрый возвышается над народом, народ не чувствует обузы; находится впереди народа, народ не страдает.

Таким образом, вся Поднебесная, ликуя, несет его вперед, не чувствуя никакого гнета.

Поскольку он ни с кем не борется, и с ним никто в Поднебесной не борется.

67

В Поднебесной все говорят, что я велик¹. Но я вовсе не похож на великого. Ведь поскольку я велик, я вовсе не похож на великого. Если бы я долго был бы похож на великого, то давно бы уже стал ничтожным. Ведь у меня есть три драгоценности, которые я храню и ценю:

Первая — это сострадание,

Вторая — это бережливость,

Третья — я не смею поставить себя впереди Поднебесной и поэтому могу стать во главе всех на свете.

Поскольку есть сострадание, есть и храбрость.

Поскольку есть бережливость,
есть и великодушие.

Поскольку я ставлю себя позади,
то оказываюсь впереди.

И так до самой смерти.

Ведь сострадательный побеждает в сражениях, а в обороне становится неуязвимым.

Небо всегда спасает того, кого сострадание хранит само.

68

Хороший воин не воинствен. Хороший боец не гневлив.

¹ В ряде редакций «Дао-Дэ цзина» стоит: «Все говорят, что Дао-Путь велик». В настоящем переводе предпочтение отдано мавандуйской редакции: «Все говорят, что я велик».

Умеющий побеждать врагов не сражается с ними, умеющий использовать людей ставит себя ниже их.

Вот что называют Благой Силой непротивоборствования.

Вот что называют силой использования людей.

Вот что называется быть соратником Неба, вот предел искусства древних мудрецов.

69

Полководцы говорят:

«Я не смею стать хозяином,
а буду действовать как гость.

Я не смею продвинуться вперед и на дюйм,
а буду отступать на фут».

Вот что называют маршем без шеренг, нанесением удара без использования кулака, противостоянием при отсутствии противника, владением оружием без оружия.

Среди бед большей нет, чем недооценить противника. Недооценить противника — значит похоронить свои драгоценности.

Поэтому, когда в битве войска скрещивают свои клинки, побеждает скорбящий.

70

Мои слова так легко понять, им так легко следовать,

Но в Поднебесной их никто не может понять, им никто не может следовать.

В словах есть главное, в делах есть первенствующее.

Ведь незнание людей заключается в том, что они не знают меня. Поскольку знающих меня так мало, то я являюсь их сокровищем.

Поэтому на совершенномудром одежда из простой грубой ткани, но на груди у него скрыта драгоценная яшма.

71

Тот, кто знает, что он не знает, —
превосходен.

Тот, кто не знает, что он знает, — недужен.

Но ведь тот, кто недужит свой недуг, —
тот вовсе не недужен.

Совершенный мудрец не недужен,
он недужит недуг свой и поэтому не недужен.

72

Когда народ не боится грозной воинственной силы — грозная воинственная сила скоро настигнет его.

Пусть власти не утесняют народ в его жилищах, пусть власти не давят на жизнь народа. Ведь если не давить, то и не нужны будут строгости и кары. Поэтому совершенный мудрец знает сам себя, но

не стремится из себя делать зрелище для людей. Он ценит сам себя, но не понуждает других дорожить собой. Отбрасывая то, берет он это.

73

Когда храбрец безрассуден — он гибнет. Когда храбрец осмотрителен — он продолжает жить. В этих двух качествах скрываются и польза и вред.

По какой причине Небо ненавидит нечто — кто знает? Поэтому совершенный мудрец считает этот вопрос трудным.

Небо не борется ни с кем, но умело всех побеждает. Оно не говорит, но должным образом всем отвечает.

Его не успели позвать, а оно уже и само пришло. Оно безмятежно-покойно, но искусно в создании планов.

Небесная сеть распростерта повсюду. Ячейки ее широки, но ничего не упустят.

74

Если люди не боятся даже смерти, то чем же запугаешь их до смерти?

Если найдется такой, кто будет все время запугивать людей до смерти и этим тешиться, а я его поймаю и убью, кто еще посмеет так поступить?

Ведь в государстве есть всегда палач. А подменять собою палача не то же самое ли, что вместо лесоруба идти рубить деревья? Ведь тот, кто вместо

лесоруба пойдет деревья рубить, тот всегда рискует собственную руку отрубить!

75

Народ голодает, поскольку власти с его снеди берут так много налогов!

Поэтому он голодает.

Народом так трудно управлять потому, что власть предержавшие активны и деятельны.

Поэтому им трудно управлять.

Народ потому так легкомысленно относится к смерти, что он привязан к жизни, жаждающая ее утех.

Поэтому он легкомысленно относится к смерти.

И только тот, кто действует не ради лишь жизненных благ, мудрее тех, кто ценит жизнь одну.

76

Когда человек рождается, он мягок и слаб.

Когда человек умирает, он тверд и силен.

Так и среди всех существ: пока растения живут, они мягки и слабы.

Когда они гибнут, они сухи и тверды.

Поэтому удел твердого и сильного — смерть,

А мягкого и слабого — жизнь.

Поэтому мощное оружие не может победить,

Поэтому крепкое дерево должно упасть.

Люди, склонные к насилию, не умирают своей смертью.

Поэтому сильное и великое будет унижено, а мягкое и слабое будет возвышено.

77

Разве природа небесного Дао-Пути не похожа на натягивание лука?

Возвышающееся он опускает, опускающееся он возвышает, когда есть избыток, он отнимает его, когда есть недостаток, он восполняет его. Небесный Дао-Путь отнимает, когда есть излишек, и дает, когда есть недостаток.

Но не таков путь людской, ибо он в том, чтобы отнять, когда и так недостаток, и прибавить, когда и так излишек.

Кто сможет при помощи излишка прибавить нечто в Поднебесной?

Только тот, кто обладает Дао-Путем.

Поэтому совершенномудрый действует, не замышляя преднамеренно.

Он обладает благими качествами и свойствами, но к ним не привязан.

И он нисколько не намерен смотреться перед миром как мудрец.

78

По мягкости и слабости своей ничто в Поднебесной не может воду превзойти. Но ничто не может также превзойти ее по способности атаковать и побеждать то, что сильно и крепко. И тут ничто не сможет заменить ее.

Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое.

И нет никого в Поднебесной, кто не мог бы этого понять, кто не мог бы этому следовать. Поэтому совершенномудрый говорит:

«Кто принимает на себя всю скверну Поднебесной, становится владыкой над храмами зерна и предков¹. Кто принимает на себя невзгоды Поднебесной, тот становится царем всей Поднебесной».

Правильные слова подобны их противоположности.

79

Отвечайте на гнев воздействием Блага-Дэ.

Если смириться с великим гневом, часть гнева все еще останется непременно, разве это можно считать удачным приемом?

Поэтому совершенномудрый всегда держится за левую половину договорной бирки², не требуя mzды от людей.

Тот, кто владеет Благом-Дэ,
тот держится за договорную бирку.

¹ То есть над всем миром (Поднебесной). Храмы зерна (проса) и храмы предков (*цзи* и *шэ*) для древних китайцев были тем же, чем семейные алтари предков и духов родных мест — *ларов* и *пенатов* были для древних римлян, то есть великой святыней.

² В древности при заключении договоров и соглашений и при получении денег в долг ломали бирку, правая половинка оставалась у займодавца, а левая — у должника. При возврате долга займодавец возвращал свою половинку бирки как расписку должнику. Здесь автор текста говорит, что он соотносит себя с должником, а не с кредитором, что развивает очень характерную для «Дао-Дэ цзина» тему — самоуничтожение совершенного мудреца.

Тот, кто не обладает Благом-Дэ,
тот взыскивает плату.
Небесный Дао-Путь не знает родственных симпатий,
но постоянно творит добро для всех людей.

80

Пусть государство будет маленьким и редким населением.
Орудия в нем, даже если есть, пусть не используются вовсе.
Пусть люди в нем относятся серьезно к смерти и не уходят далеко от дома.
Пусть даже есть там лодки или колесницы, но ездить в них не надо.
Пусть даже есть оружие и латы — не надо содержать их в порядке и готовности.
Пусть люди вновь начинают завязывать узелки и применять их вместо писем.
Пусть будет для людей сладка их пища, и пусть одежда будет их красива.
Пусть мирными жилища будут их, и пусть они найдут усладу в своих обычаях и нравах.
Соседние страны пусть рядом глядят друг на друга и слушают крик петухов и лай псов у соседей, но люди пусть до самой старости не ходят друг к другу туда-сюда.

81

Достойные доверия слова не могут быть красивы.
Красивые слова достойными доверия быть не могут.

Достойный человек не красноречив.

Красноречивый не может быть достойным человеком.

Мудрец не обладает многознанием.

Многознающий — не мудр.

Совершенный мудрец ничего не копит. И чем он больше людям отдает, тем больше достается и ему.

Чем больше у людей — тем больше у него.

Небесный Дао-Путь приносит пользу всем, вреда же никому не причиняет.

Путь совершенномудрого — действуя, ни с кем не враждовать.

СЕРИЯ



Е. А. Торчинов

**ДАОСИЗМ
«ДАО-ДЭ ЦЗИН»**

Научно-популярное издание

Редактор — И. П. Сологуб

Художественный редактор В. А. Гореликов

Технический редактор — Т. Д. Раткевич

Корректоры — Н. А. Синеникольская, А. А. Борисenkova

Верстка — А. Р. Вальский

Подписано в печать 22.11.2003.

Формат издания 76×100¹/₃₂. Печать офсетная.

Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз. Усл. печ. л. 11,28.

Изд. № 648. Заказ № 1548.

Издательство «Петербургское Востоковедение».
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.

Издательство «Азбука-классика».
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.



Е. А. ТОРЧИНОВ

ДАОСИЗМ

«ДАО-ДЭ ЦЗИН»

В своей книге известный петербургский китаевед Е. А. Торчинов всесторонне рассматривает даосизм -- традиционную религию Китая. Доступно и увлекательно автор рассказывает о более чем двухтысячелетней истории даосизма в Китае, повествует о знаменитых даосах-отшельниках, алхимиках, магах и чудотворцах, характеризует основные памятники религиозно-философской мысли даосизма и вводит читателя в удивительный мир даосского учения с его стремлением к единению с природой и верой в возможность обретения физического бессмертия и духовного совершенства. В качестве приложения к книге публикуется плод многолетних трудов автора — художественный перевод всемирно известного трактата «Дао-Дэ цзин», приписываемого таинственному Старцу-Младенцу, мудрецу Лао-цзы. В книге использованы иллюстрации, выполненные Я. Боевой.