

И.В. Белая

г. Курск

Образы *Инь фу цзина* в даосском учении Цюаньчжэнь

Даосизм – весьма многогранное религиозное и культурное явление. Одним из его ярчайших представителей в современном Китае является школа Совершенной истины (Цюаньчжэнь 全真)¹. Её появление в XII в. на севере страны связано с деятельностью даосского подвижника Ван Чун-яна 王重陽 (Ван Чжэ 王嘉, 1112–1170), а институциональное оформление – с его учениками, среди которых наибольшую известность получили семеро, впоследствии канонизированных традицией как «Семь Совершенных людей» (*ци чжэнь жэнь* 七真人). Несмотря на то, что школу Цюаньчжэнь называют «новым» течением в даосизме, это не означает, что она не имела своего корня, своего истока. Книги, которые патриархи Цюаньчжэнь упоминают или цитируют в своих наставлениях, могут указывать нам на возможный генезис их учения. С.В. Филонов отмечает, что Книга, и письменные наставления в целом, имели существенное значение не только в конфуцианском учении, но и начиная с самого раннего этапа становления даосской религии, а также подчеркивает важную роль, которую отводил даосизм фиксированному слову [6; 7]. Многочисленные цитаты из различных сочинений и наличие комментариев к ним свидетельствуют о том, что школа Цюаньчжэнь также считала важным изучение книг при совершенствовании на стезе Дао. Необходимость освоения их содержания прописана и в увещаниях третьего патриарха Лю Чу-сюаня, который говорил: «Не позволяется разьяснять истину Дао-пути, не опираясь на учение книг-основ!» [15, с. 570]. Это делает актуальным исследование влияния классических даосских текстов на формирование идейно-теоретического содержания и практических методов учения Совершенной истины.

Школа Цюаньчжэнь сформировала свой набор основополагающих книг (*цзинов*), среди которых важное место наряду с *Дао дэ цзином* занимал *Инь фу цзин*. Ван Чун-ян неоднократно упоминает оба сочинения в своих наставлениях ученикам. В *Чун-ян цюань чжэнь цзи* («Собрание поэтических произведений [основателя учения] Совершенной истины [Ван] Чун-яна»)

© Белая И.В., 2012

он рекомендует тем, кто хочет «обозревать пустоту-отсутствие и Сад семи сокровищ», познать «невидимое и неслышимое, неосягаемое и сокровенное», стремиться «полностью усвоить 300 иероглифов *Инь фу* [цзина], досконально изучить 5000 слов *Дао дэ* [цзина]» [26, с. 352]. Ма Дань-ян 馬丹陽 (Ма Юй 馬鈺, 1123–1183) – второй патриарх школы, в *Дун сюань цзинь юй цзи* («Собрание поэтических произведений из Сокровенной пещеры [скита] Цзиньюй») также советует «овладеть знаниями 300 иероглифов *Инь фу цзина*, досконально исследовать 5000 слов *Дао дэ цзина*», чтобы совершенствоваться в даосском учении [14, с. 432].

Последователи учения Цюаньчжэнь почитали не только сами *Дао дэ цзин* и *Инь фу цзин*, но и некоторые комментарии к ним. Так, например, в *Дань-ян чжэнь-жэнь юй лу* («Записи речей Совершенного [Ма] Дань-яна») Ма Дань-ян говорит: «Изучающим Дао-путь не следует слишком зачитываться книгами, это создаёт беспорядок в сердцах и мыслях людей, мешает человеку заниматься Дао. Однако не будет бесполезным временами почитать комментарии Хэ-шан-гуна 河上公 к *Дао дэ цзину* и Цзинь-лин-цзы 金陵子 к *Инь фу цзину*» [13, с. 406]. Согласно *Цзинь лян чжэнь цзун сянь юань сянь чжуань* («Иллюстрированные жизнеописания истинных патриархов и бессмертных [школы] Золотого лотоса»), другой ученик Ван Чун-яна – Лю Чу-сюань 劉處玄 (Лю Чан-шэн 劉長生, 1147–1203), написал в 1191 году составленный комментарий к *Инь фу цзину* [21, с. 64], который сохранился в «Даосском каноне» [19]². Из того же источника узнаём, что Лю Чу-сюанем был сделан комментарий и к *Дао дэ цзину* [21, с. 64], который, как указывает Л. Комяты, позже был утрачен [11, р. 411]. Таким образом, для последователей учения Цюаньчжэнь знание этих двух книг-основ являлось непременной составляющей совершенствования на Дао-Пути³. В *Дун сюань цзинь юй цзи* Ма Дань-ян рисует образ даосского подвижника – в шапке из звёзд, с луной за пазухой, в облачном одеянии и со свитками *Дао дэ цзина* и *Инь фу цзина* за плечом [14, с. 417].

Традиция приписывает авторство *Инь фу цзина* легендарному Желтому императору (Хуан-ди 黃帝), отсюда и происходит полное название этого сочинения – *Хуан-ди Инь фу цзин*. Согласно преданиям, оно бытовало ещё в глубокой древности, а комментарии к нему составляли Цзян Тай-гун (XII в. до н.э.), Гуйгу-цзы (V в. до н.э.) и Чжу-гэ Лян (III в.). Позже его текст якобы был утерян, а затем чудесным образом обретен вновь в VIII в. даосом Ли Цюанем 李筌, носившим прозвище Да-гуань-цзы 達觀子, который также написал к нему комментарии [4, с. 331–334]. Ду Гуан-тин 杜光庭 (850–933) в *Шэнь сянь гань юй чжуань* рассказывает, что Ли Цюань нашёл свиток *Инь фу цзина* в пещере Хукоуянь («Пасть тигра») в горах Суншань. Манускрипт был написан на шёлке и хранился в нефритовом ларце. В предисловии к нему было сказано, что в седьмой день седьмой луны в первый год эры Чжэнь-цзюнь при Великой Вэй (имеется ввиду первый год эры Тайпин-чжэнь-цзюнь (440–451) династии Северная Вэй (386–534). – *Б.И.*) даос Коу Цянь-чжи⁴ спрятал эту книгу в горах, дабы она была передана человеку, который будет способен понять её смысл. Ду Гуан-тин сообщает, что Ли Цюань скопировал текст этой книги и прочёл его тысячу раз. Но так

и не смог постичь ни её сути, ни её принципов. Далее история гласит, что значение *Инь фу цзина* ему разъяснила пожилая женщина, которую он повстречал в горах Лишань³ [29, с. 166].

В эпоху Сун (960–1279) *Инь фу цзин* приобретает необычайную популярность среди последователей даосского учения. Е.А. Торчинов отмечал, что больше половины комментариев к *Инь фу цзину* было создано именно в это время [4, с. 332]. На конец того же периода – вторая половина XII в. – приходится и появление школы Совершенной истины, что объясняет особое отношение наставников Цюаньчжэнь к этому тексту и его богатой комментаторской традиции. Текст *Инь фу цзина* сохранился в двух редакциях, одна из которых включает в себя 447 иероглифов, а другая 370. В наставлениях патриархов Цюаньчжэнь, как и в комментарии Лю Чу-сюаня, цитируется более короткая версия. В сочинении выделены три части: «[О том, как] объять Единое и [обрести статус] Чудесного Небожителя-сяня, сказывающая о Дао», «[О том, как] обеспечить благоденствие народа и обогатить страну, сказывающая о законе», «[О том, как] укрепить войско и победить в сражении, сказывающая о [полководческом] искусстве». В *Чун-ян чжэнь-жэнь цзинь гуань юй со цзюэ* («Наставления Совершенного [Ван] Чун-яна о золотой заставе и нефритовых затворах») Ван Чун-ян связывает три части *Инь фу цзина* с тремя ступенями самосовершенствования и Тремя Колесницами буддийского учения, приписывая авторство этого сочинения Лао-цзюню 老君 (Старому владыке):

«В прежние времена Лао-цзюнь очистил Металл, Дерево, Воду, Огонь и Почву, и оставил речения тайные о Трёх Колесницах. Если следовать им, [то все свои] проступки угасишь-искупишь, если читать-перечитывать их – долгую жизнь [обретёшь].

Первая [Колесница] является высшей: „Объять Единое и обрести статус Чудесного Небожителя-сяня“. Вторая [Колесница] является средней: „Обеспечить благоденствие народа и обогатить страну“. Третья [Колесница] является низшей: „Укрепить войско и победить в сражении“».

Что означает „Объять Единое и обрести статус Чудесного Небожителя-сяня“?

„Объять Единое“ значит [понять, что] Поднебесная – корень человеческого тела. „Единое“ – основа всего сущего. „Единое“ – это „Дао“... Мысленно представь, как дух-шэнь самоестественно взращивается в Киноварном поле. Обойми (*бао* 抱) и оберегай (*шоу* 守) Изначальное *ци* (*юань ци* 元炁), нельзя позволить ему рассеяться и исчезнуть! Это то, что является методом „Объять Единое“ (*бао и* 抱一).

Что означает „Обеспечить благоденствие народа и обогатить страну“?

В каждом теле – как у мужчин, так и у женщин – есть девять рек, четыре моря и дворец дракона (*лун гун* 龍宮). В складах и хранилищах есть Семь драгоценностей (*ци чжэнь* 七珍) и Восемь сокровищ (*ба бао* 八寶). Нельзя позволить Шести вора (*лю цзэй* 六賊) их украсть! Это и есть „Обеспечить благоденствие народа и обогатить страну“.

Что означает „Укрепить войско и победить в сражении“?

...Чтобы победить в сражении [нужно], во-первых, вступить в бой и заставить отступить невежество (*у мин* 無明, санскр. *avidyā*), страсти и искушения (*фань нао* 煩惱, санскр. *kleśa*). Во-вторых, в течение ночи и в определённые дни необходимо вступить в бой и заставить отступить Трёх хозяев брэнного тела (*сань ши* 三尸) и призраков Загробного мира (*инь гуи* 陰鬼). В-третьих, вступить в бой и заставить отступить 10 000 *дахарм* (*вань фа* 萬法). Это то, что является методом „Укрепить войско и победить в сражении“» [27, с. 395].

Далее Ван Чун-ян наставляет: для того, чтобы освоить методы Высшей Колесницы, необходимо начинать с методов Низшей Колесницы, а чистота и покой являются основой каждого метода.

Низший метод связан с соблюдением морально-этических принципов и освобождением от страстей и пороков, которые даосский подвижник и должен «победить». Согласно *Да дань чжи чжи* (Правильный смысл [учения] Великой киновари), Три *ши* и *инь гуи* приводят в смятение Сияющий дух (*ян шэнь* 陽神), чтобы он не смог подняться ввысь и войти в Небесный дворец [12, с. 639]. Три *ши* – это «Три хозяина брэнного тела» [9, с. 414–416], потому что они правят в трёх Киноварных полях, а также «Три носителя смерти» [11, р. 128], потому что они желают ускорить смерть человека, заставляя его болеть, чтобы, освободившись из пут его тела разгуливать по земле как призраки-*гуи*. Согласно даосским представлениям, в определённый день, что приходится на циклические знаки *гэн-шэнь*, Три *ши* отправляются с докладом о проступках человека в небесную канцелярию для того чтобы сократить предначертанные ему годы жизни [9, с. 430]. Хотя даосские источники подробно описывают облик и перечисляют имена Трёх *ши*, тем не менее это всего лишь образы человеческих страстей, побуждающих совершать дурные поступки и предаваться порокам [9, с. 463]⁶.

Другая опасность, которая поджидает даоса на пути совершенствования – призраки Загробного мира – *инь гуи*. Они принимают обличие прекрасных дев, вызывая ночные видения, и приводят даосского подвижника к растрате жидкостного начала – *цзин* [11, р. 485].

В основу метода Средней Колесницы легло представление о сущностном подобии микро- и макрокосмоса. В *Чун-ян чжэнь-жэнь цзинь гуань юй со цзюэ* тело человека ассоциируется со страной, в которой, как и на земле, существуют моря, по которой текут реки и выстроены дворцы. Согласно этой внутренней географии, «Четырьмя великими морями» (*сы да хай*) названы: жидкостные выделения организма (т.е. пот, слюна, слёзы) – «Восточное море», кровь – «Южное море», костный мозг – «Западное море» и *ци* – «Северное море». В том же самом фрагменте говорится, что под «Девятью реками» подразумевается тонкий кишечник [27, с. 400]. В даосском сочинении X в. *Чжун-Люй чуань Дао цзи* (Антология «О передаче Пути-Дао Чжун [Ли-цюанем] Люй [Дун-биню]»), оказавшем заметное влияние на учение Ван Чун-яна, эта символическая корреляция разъясняется более детально: «Сердце является „Морем крови“ (血海 *сюэ хай*), почки являются „Морем ци“ (氣海 *ци хай*), головной мозг является „Морем костного мозга“ (髓海 *суй*

хай), селезёнка и желудок являются „Морем воды и злаков“ (水穀之海 *шуй гу чжи хай*)... Тонкие кишки [в длину] два *чжана* и четыре *чи*, а сверху и внизу у них девять изгибов, поэтому они зовутся „Девять рек“» [23, с. 823].

Чун-ян *чжэнь-жэнь цзинь гуань юй со цзюэ* называет пять дворцов, которые соответствуют четырём органам восприятия и сердцу: «Дворец Двух дев (*Шуан нюй гун 雙女宮*) – это глаза, Дворец Великого дракона (*Да лун гун 大龍宮*) – это рот, Дворец Высшей белизны (*Шан бай гун 上白宮*) – это нос, Дворец Горного хрусталя (*Шуй цзин гун 水晶宮*) – это уши, Дворец Небесных весов (*Тянь чэн гун 天秤宮*) – это сердце» [27, с. 400].

Как и в государстве, в теле есть «склады» *ку* (庫) и «хранилища» *цзи* (藏), где сокрыты «драгоценности» и хранятся «сокровища». Издавна в китайской традиции врачевания «складами» и «хранилищами» обозначались группы «иньских» и «янских» внутренних органов, известных также как «Пять хранилищ» (*у-цзан 五藏*) и «Шесть амбаров» (*лю-фу 六腑*) [9, с. 220]. В сочинении XIII в. *Тай-шан Лао-цзюнь нэй жи юн мяо цзин* («Чудесная книга-основа о ежедневной внутренней практике, [по традиции] Высочайшего старого владыки»), испытавшем на себе влияние учения Цюаньчжэнь, «Семь сокровищ» (*ци бао 七寶*) представлены как драгоценности, сохранение и надлежашая «огранка» которых позволяет человеку стать *сянем*: «В теле человека есть Семь сокровищ. Они нужны для того, чтобы страна была богата, а народ в покое пребывал, чтобы *цзин*, *ци* и кровь были полны. *Цзин* – это водяное серебро (ртуть), кровь – это жёлтое золото (золото), *ци* – это прекрасный нефрит (ляпис), костный мозг – это горный кристалл (кварц), мозг – это *линский* песок (агат), почки – это нефритовые кольца-подвески (рубины), сердце – это коралл. Это и есть Семь сокровищ (*ци бао*). Собери их в теле своём, не дай им рассыпаться. Если тотчас же переплывишь их в великое лекарство, то все десять тысяч божеств [тела твоего] к *сяням*-небожителям взойдут!» [16, с. 5]. В *Чун-ян Цюаньчжэнь цзи* Ван Чун-ян называет тело «Садом Семи сокровищ» (*ци бао юань 七寶園*) [26, с. 352], «Горой Семи сокровищ» (*ци бао шань 七寶山*) [26, с. 320] или «Дворцом Семи сокровищ» (*ци бао гун 七寶宮*) [26, с. 351]. Одно из пяти обществ, которое Ван Чун-ян учредил в округе Вэньдэн, носило название «Общество Семи сокровищ» (*ци бао хуэй 七寶會*), что говорит об активном использовании этого термина в религиозной доктрине Ван Чун-яна. Разъяснение термина «Восемь сокровищ» мы находим в сочинении *Тай шан чан вэнь да дун лин бао ю сянь шан пинь мяо цзин фа хуэй*, датированном эпохой Тан. Согласно этому источнику, под «Восемью сокровищами» имеются ввиду глаза, уши, нос, рот, язык, толстый кишечник, тонкий кишечник и тело [17, с. 27]. Таким образом, метод Средней Колесницы связан с совершенствованием физического тела, его внутренних органов и трёх начал – жидкостного начала – *цзин* (или в некоторых сочинениях – крови), эфирного начала – *ци* и духовной составляющей – *шэнь*, за которыми в даосской традиции закреплены различные символические обозначения.

Помешать даосу хранить сокровища его тела могут «Шесть воров» *лю цзэй* – цвета (*сэ 色*), звуки (*шэн 聲*), запахи (*сян 香*), вкусы (*вэй 味*), прикосновения (*чу 觸*) и феноменальный мир (*фа 法*). «Шесть воров» соотносятся с органами восприятия, известными как «Шесть корней» (*лю*

зэнь 六根, санскр. *sad-indriya*) – зрением (глаза), слухом (уши), обонянием (нос), осязанием (рот или язык), тактильными ощущениями (тело), мыслями (сердце) и связанными с ними желаниями (*лю юй 六欲*). Они стремятся не только развратить человека, но и причинить вред его внутренним органам – украсть «драгоценности» человеческого тела. [11, р. 455]. В раннем книжном корпусе Цюаньчжэнь «Шесть воров» употребляются вместе с Тремя *ши*, указывая на человеческие пороки, связанные с желаниями (см. напр.: [14, с. 427, 445, 471, 474]).

Приведя в надлежащее состояние своё физическое тело, даосский подвижник может приступить к высшему методу превращения в *сяня*. В данном фрагменте речь идёт о методе *Бао-и* («Объять Единое»). В других сочинениях Ван Чун-яна мы встречаем словосочетание *Бао-и* один раз, в наставлениях Ма Дань-яну [25, с. 366]. В то же самое время, Ван Чун-ян проводит равенство между понятиями *бао* и *шоу*. Оба термина упоминаются вместе в *Чун-ян Цюаньчжэнь цзи* («Собрание поэтических произведений [основателя учения] Совершенной истины [Ван] Чун-яна») [26, с. 335] и в *Чун-ян цзяо хуа цзи* (Собрание поэтических произведений «Об обучении и преобразовании [Ван] Чун-яном [Ма Дань-яна]») [25, с. 361], где Ван Чун-ян цитирует высказывание даоса Цзинь чжэнь-жэня: «Объять Изначальное, хранить Единое» (*бао юань шоу и 抱元守一*). В *Цзинь чжэнь-жэнь юй лу* («Записи речей Совершенного Цзиня») это выражение объясняется следующим образом: «Объять Изначальное – это объять и хранить Изначальный *ян* (*юань ян 元陽*) и Совершенное *ци* (*чжэнь ци 真炁*). Хранить Единое – это хранить единство небесной души-*лин* и духа-*шэнь*» [22, с. 704].

Хотя Ван Чун-ян цитирует и комментирует некоторые части *Инь фу цзиня*, его учение отличается от идеологии этого сочинения. Наглядной иллюстрацией данного тезиса нам послужит один из фрагментов этого источника, который был превосходно переведён Е.А. Торчиновым: «Небо безмерно себялюбиво, но в действиях оно безмерно бескорыстно. **Ухвати (禽 擒) это – упорядочишь пневму (氣 氣)»** [4, с. 337]. В самом известном сочинении Ван Чун-яна, *Чун-ян ли цзяо ши у лунь* («Пятнадцать статей, устанавливающих учение [Ван] Чун-яна») ⁷, часть этого фрагмента цитируется в статье (*лунь*) «О единении внутренней природы и судьбы» (*хэ син мин*): «Внутренняя природа (*син 性*) – это дух-*шэнь*. Судьба (*мин 命*) – это *ци*. Для внутренней природы нужна судьба, так же, как птицам необходим ветер, чтобы плавно кружиться в воздухе, взмывать ввысь без особой затраты сил изящно и легко. **В „Инь фу цзине“ сказано: „[способ, которым] птицы (цинь 禽) [управляют полётом] заключается в использовании воздуха (氣 氣)“**» [24, с. 272]. Цитируя *Инь фу цзин*, как отмечает Е.А. Торчинов, Ван Чун-ян «указывает на генезис своего учения» [4, с. 373].

Однако, как видно из приведённых фрагментов, Ван Чун-ян употребляет слово *цинь* 禽 и в ином значении, и в ином контексте, нежели он представлен в *Инь фу цзине*: как птицам для полёта необходим воздух, так и для совершенствования бессмертного духа-*шэнь* требуется *ци*. В оригинале же речь идёт только об упорядочивании *ци*. Обращаясь к образам такого авторитетного в даосской среде произведения как *Инь фу цзин* Ван Чун-ян стремился подчеркнуть важность одновременного совершенствования

парных начал, на что он прямо указывает после процитированного фрагмента: «Внутренняя природа и судьба являются основой практики совершенствования (*сю син*)» [24, с. 272]. Принцип *син мин шуан сю* 性命双修, т.е. одновременного совершенствования внутренней природы и судьбы (т.е. духа-*шэнь* и *ци*), был предложен, как указывает Е.А. Торчинов, в XI в. даосским наставником Чжан Бо-дуанем. Со времён Ван Чун-яна он становится основным методом даосской психофизиотехники, известной под названием «внутренней алхимии» (内丹 *нэй дань*) [4, с. 373].

Этот принцип получает развитие в комментарии Лю Чу-сюаня, который переводит данный пассаж *Инь фу цзина* на символический язык внутренней алхимии, согласно которому «птица» – это «красный феникс с Южной горы»:

«„Чудесный победитель, командующий всеми пернатыми“ – это „красный феникс с Южной горы“. Когда его *ци* становится лёгким и чистым, а природа-*син* – *линской*, тогда он восседает на ветер и восходит на Девять небосводов. Когда оно грязное, тогда он падает на землю. Когда оно чистое, он возносится в Небо. Вот почему грязное внизу, а чистое – наверху. „Чёрная черепаха втягивает-выдыхает досуха Северное море, выдыхает-выплёвывает лёгкое-чистое Изначальное *ци* (*юань ци*) на восемьсот десять *чжанов*“ – это и есть многократное [обращение] *ян* девяти девяток. Если три *цуня* птицы⁸ в гармонии-покое пребывают, с Изначальным *ци* соединяются вместе и не разделяются с ним, тогда *ци* проникает в дух-*шэнь*, дух-*шэнь* проникает в Дао, Дао проникает в самоестественность (*цзы жань*)» [19, с. 818].

В процитированном фрагменте «красный феникс» выступает зооморфным символом сердца⁹, а «чёрная черепаха» – почек. Сердце полагалось даосами местом пребывания духа-*шэнь*: «Дух-*шэнь* – это корень Изначального (*юань бэнь*), что в сердце твоём находится. Сердце связано с Югом, [циклическими знаками] *бин-дин* и [стихией] огня. В сердце находится внутренняя природа (*син*). Внутренняя природа связана с *ян*. Почки – это то, что способно порождать Изначальный *ян* (*юань ян*) и Совершенное *ци* (*чжэнь ци*). *Ци* связано с Севером, [циклическими знаками] *жэнь-гуй* и [стихией] воды. Вода – это судьба (*мин*). Судьба относится к *инь*» [22, с. 704]. Если сердце спокойно и сонастроено, то в него может войти изначальное, т.е. чистое, очищенное прежденебесное *ци* и соединиться с духом. Реализуя это единство духовная составляющая человека – дух-*шэнь* обретает качества небесной души-*лин* и возносится на Небо, уподобляясь самому Дао и Естественности.

Говоря о комментаторской традиции *Инь фу цзина*, Е.А. Торчинов подчёркивал, что краткий язык этого текста и особенности даосского мировоззрения позволяют «в одной и той же терминологии описывать космогонические процессы, процессы, протекающие в микрокосме – теле, и алхимический процесс, моделирующий космический», что допускает различные, но равно обоснованные его интерпретации [4, с. 334]. С другой стороны, это вовсе не означает, что такие интерпретации действительно отображают идеи или концепции комментируемого сочинения. Как указывает С.В. Филонов, при анализе комментариев к даосским источникам необходимо учитывать, что «комментаторская традиция в Китае могла формировать свою собственную идеологию прочтения текста, кардинально отличающуюся от

того, что действительно присутствует в оригинале...» [9, с. 308–309]. Таким образом, мы не можем утверждать, что использование Ван Чун-яном этого сочинения для разъяснения принципов своего учения является свидетельством того, что в *Инь фу цзине* действительно идёт речь о принципе одновременного совершенствования духа-шэнь и ци.

В связи с этим, особую значимость при изучении влияния идей *Инь фу цзина* на учение Ван Чун-яна приобретает принцип «комплектности», который следует использовать при анализе комментариев или сочинений, связанных с образами *Инь фу цзина* и входящих в книжный корпус Цюаньчжэнь¹⁰. Огромное влияние на восприятие образно-метафорического языка *Инь фу цзина* Ван Чун-яном оказали, на наш взгляд, идеи сунского Тан Чуня 唐淳 (прозв. Цзинь-лин-цзы 金陵子). Из четырёх упоминаний Ван Чун-яном *Инь фу цзина* в двух случаях цитируется не оригинал, а комментарий Цзинь-лин-цзы (см. [26, с. 335; 25, с. 381]).

Комментарий Тан Чуня гласит: «Совершенно мудрый управляет полётом, словно птица парит. „Небожитель“ (досл. *юй кэ* – «пернатый гость») – это тот, кто как птица – ветер, *ци* колесницей своею сделал, поднимается в лазурь небес. [Обычный] человек не таков!» [20, с. 827].

Тан-чунь объясняет, что птица – это образ небожителя-сяня, а Ван Чун-яна, развивая этот образ, уточняет, что под *сянем* в его учении подразумевается бессмертный дух-шэнь. Е.А. Торчинов отмечал, что в школе Цюаньчжэнь происходит окончательная «спиритуализация идеала бессмертного» и отныне под «бессмертием» понимается «особое состояние психики, достижимое адептом в процессе индивидуальной практики...» [4, с. 374].

Ван Чун-ян выбирает образ птицы, непринуждённо взмывающей ввысь в потоках ветра для иллюстрации духовной практики Цюаньчжэнь. Согласно Ван Чун-яну основной метод превращения в *сяня* – это соединение духа-шэнь и ци: «Когда *ци* и дух-шэнь вместе соединяются, это чудесным Небожителем-сянем (神山 шэнь сянь) называется», говорит даосский наставник и далее обращается к комментарию Тан Чуня, составленному на заглавие первой части *Инь фу цзина*: «В комментарии к „Инь фу цзину“ сказано: „Дух-шэнь – это ребёнок для *ци*, *ци* – это мать для духа-шэнь. Когда ребёнок и мать встретятся, ты будешь готов стать чудесным *сянем* (шэнь сянь)“» [26, с. 335]¹¹. Что означает это сравнение? Почему *ци* – это «мать», а дух – это «ребёнок»? Обратимся и мы к комментарию Тан Чуня, приведя его полностью:

«Когда дух-шэнь находится в [нижнем] киноварном поле, *ци* заворачивается [вокруг него] и формируется эмбрион (胎 *тай*). Если Совершенное *ци* (真氣 *чжэнь ци*) не рассеется, то сияние [вокруг] духа-шэнь (神明 *шэнь мин*) само появится. Поэтому дух-шэнь и *ци* друг друга оберегают (守 *шоу*). Разве это не путь к долгой жизни? Дух-шэнь – это ребёнок для *ци*, *ци* – это мать для духа-шэнь. В „Дао [дэ] цзине“ говорится: „Кто узнает её (т.е. матери Поднебесной. – Б.И.) чад, тем более будет склонен хранить их мать“¹². [Тан] Чунь сказал: „Ребёнок и мать оберегают друг друга – это Путь к Чудесным *сяням* (шэнь сянь *чжи дао*)“. Ши Чжэнь-жэнь говорил: „Если дух-шэнь и *ци* не рассеются, их сбережение даст долгую жизнь так же и человеку [который их бережёт]“» [20, с. 820].

Ци оберегает дух, как мать лелеет своё дитя. Дух-*шэнь* – словно новорождённый ребёнок. Из старого, грубого, смертного тела «рождается» новая жизнь – бессмертное «тело» даоса, состоящее из пустоты и света, такое чистое и лёгкое, что способно как птица воспарить вместе с потоком ветра и жить в Небесах из отсутствия-пустоты. Однако, для того, чтобы это произошло, дух-*шэнь* должен «взраститься» в нижнем Киноварном поле, окружённый дыханием-*ци*, как эмбрион, находящийся в материнской утробе. Это означает, что даос должен мысленно сконцентрироваться на специальном месте в животе, представляя, как там развивается зародыш его нового бессмертного «тела», который есть ни что иное, как визуальный образ его самого.

Более подробное описание этого метода изложено в сочинении *Цзинь чжэнь-чжэнь юй лу* («Записи речей Совершенного Цзиня»), составленном в XIII в. Повествование в первой части антологии ведётся от лица Цзинь чжэнь-жэня 晉真人 – даосского деятеля XI – нач. XII вв., известного как Цзинь Дао-чэн 晉道成 по прозвищу Чун-чжэнь 崇真. Также в это сочинение были инкорпорированы три произведения, два из которых приписывают основателю учения Цюаньчжэнь – Ван Чун-яну, и одно – его ученику Ма Дань-яну¹³. Сочинение включает в себя описание упражнения визуализации нижнего киноварного поля по методу «Шоу-и»¹⁴, которое, согласно тексту источника, необходимо выполнять в течение 3–5 лет, для того чтобы дух и *ци* слились воедино, образуя бессмертное «тело» даоса. В тексте также цитируется фрагмент *Инь фу цзина*.

«Наставник (Цзинь чжэнь-жэнь. – *Б.И.*) сказал: В изучении Дао есть три основы. Во-первых, мысли утруждай думаньем так, чтобы пребывали они постоянно в Пещере Небожителей, которая в нижнем Киноварном поле находится. Ни в коем случае не позволяй мыслям быть рассеянными и беспорядочными. Обойми Совершенное *ци*, которое исходит из Изначального *ян*. Именно в этом сокрыта долгая жизнь и корень совершенного Дао! Это – Дао-Путь, позволяющий уйти от смерти и войти в жизнь. Это – плавильный тигель *сяней*-небожителей, где метаморфозы претерпевают *инь* и *ян*! В этом Киноварном поле очищай мысли и успокаивай желания. [Мысли твои, в нём прибывая], становятся смутными-смутными, неясными-неясными, они тянутся, словно бесконечная нить, но не прерываются! Если с почтением великим будешь утруждать себя [упражнением этим] в течение трёх-пяти лет, вот тогда сами собой (букв. «естественно», *цзы-жань*) в этом Киноварном тигле-треножнике *инь-ци* и *ян-ци* сплетутся-соединятся и, возрастив [друг друга], образуют Единое *ци*. Творящие метаморфозы создают пустоту-отсутствие, и *линская* душа Ещё-не-родившегося *сяня* создаёт [твой] сосуд. Дух-*шэнь* в сердце твоём сам Небесную душу (*лин* 靈) обретёт, и радоваться будет безмерно, и петь, и плясать. Можно сказать, что когда дух-*шэнь* обретает *ци*, тогда он одухотворяется, когда же *ци* обретает дух-*шэнь*, тогда оно очищается. В „Инь фу цзине“ сказано: „Именно там рождаются заслуги совершенномудрых. Именно оттуда исходит сияние духа-*шэнь*“. *Ци* – это мать для духа-*шэнь*, дух – это ребёнок для *ци*. Если постоянно делать так, чтобы дитя и мать были неразлучны друг с другом и оберегали друг друга, тогда через много дней дух-*шэнь* сам по себе утвердится, а Дао *сяней* – свершится!

Во-вторых, когда это уже достигнуто (дух-шэнь установится, а ци будет прибывать в гармонии), только после этого дайте волю Четырём великим (сы да 四大)¹⁵. Не следует задерживать [дух и ци], а следует спокойно возвращать и вскармливать их. Когда ци потечёт [по телу] самоестественно, [станет] внутри прозрачным и ясным, омытым и чистым, тогда и дух-шэнь поднимется во дворец Лин-гун 靈宮. После этого всё время наблюдай за ним, чтобы он не повернул вспять.

В-третьих, когда дух-шэнь установился, а ци пребывает в гармонии, тогда ты непременно обретёшь долгую как у Неба жизнь! Успокой свои мысли, стань безмятежным, подобно резвящимся в реках ельцам, и себя посвети беззаботным скитаниям. Жизнь в тишине, в чистоте, не зная мирской суеты, это и значит, что свершён Дао-Путь – тот, что зовется Великим Пределом!

Когда чистота и покой достигнут предела, тогда же, на следующий день [предначертанные свыше] заслуги будут полностью выполнены, а [предначертанный свыше] путь – пройден. Вот тогда Нефритовый государь вызовет тебя на высочайшую аудиенцию, где сделает тебя человеком, для которого не существует препятствий (*y-ai*, санскр. *Apratihala*) и будешь тогда ты жить долго-долго и в радости великой» [22, с. 704].

Таким образом, Ван Чун-ян прибегает к авторитету *Инь фу цзина* при описании:

- концепции человеческого тела и его составляющих и методов его приведения в надлежащее состояние;
- концепции разрушающих сил, под которыми подразумевались Три ши, *Инь-гуй* и Шесть воров;
- концепции сяня-Небожителя;
- учения о духе-шэнь и связанного с ним принципа одновременного совершенствования внутренней природы (*син*) и судьбы (*мин*);
- метода «Бао-и» или «Шоу-и», под которым подразумевалось хранение единства духа-шэнь и ци.

Однако, несмотря на очевидную значимость данного памятника в школе Цюаньчжэнь и использовании категориального аппарата этого даосского сочинения, наставники Цюаньчжэнь опирались на идеологические принципы более поздней по отношению к *Инь фу цзину* комментаторской традиции, которая и послужила своеобразным истоком мировидения Цюаньчжэнь и связанных с ним практических методов превращения в Небожителя-сяня, что позволяет нам рассматривать учение Совершенной истины не только как одного из представителей «нового даосизма», но и как преемника более ранней даосской традиции.

Примечания

¹ Общая характеристика учения Цюаньчжэнь представлена в работе Е.А. Торчинова [4, с. 361–384]. О причинах популярности и жизнеспособности учения Цюаньчжэнь см. исследование автора этих строк [2]. С современной библиографией по данному вопросу, а также с некоторыми особенностями истории и современного состояния школы Цюаньчжэнь заинтересованный читатель может ознакомиться в работе С.В. Филонова [8].

² Перевод и анализ этого сочинения см.: [10].

³ Это вовсе не означает, что школой Цюаньчжэнь выделялись лишь эти два сочинения. С той же частотой в книжном корпусе Цюаньчжэнь встречаются ссылки и цитаты из других сочинений, изучение которых полагалось наставниками Цюаньчжэнь столь же важным, как и этих двух книг-основ.

⁴ Коу Цянь-чжи 寇謙之 – даосский деятель первой половины V в., реформатор школы Небесных наставников (Тяньши). Подробно о его реформах и жизнедеятельности см.: [4, с. 303–304, 312–314].

⁵ Легендарная даосская наставница, известная как Лишань-лао-му 驪山老母 (Почтенная матушка с гор Лишань).

⁶ О смертоносных началах антропологического космоса см.: [9, с. 412–462].

⁷ Изложение и обсуждение ключевых принципов этого источника выполнено Е.А. Торчиновым [4, с. 370–375]. С содержанием и переводом фрагментов этого сочинения можно познакомиться в нашей статье [1].

⁸ «Три цуня птицы» – образно о человеческом сердце.

⁹ Подробно о даосских представлениях о сердце см.: [9, с. 243–246].

¹⁰ Комплектность – один из основных принципов методики текстолого-филологической герменевтики, предложенный С.В. Филоновым, см. подробно: [9, с. 530–531].

¹¹ См. также: [25, с. 381.].

¹² Перевод цитаты из 52 гл. «Дао дэ цзина» дан по: [3, с. 472.].

¹³ Краткую справку об этом сочинении см. [11, р. 402–403].

¹⁴ Систематическое описание метода «Шоу-и» в ранней даосской традиции выполнено С.В. Филоновым [9, с. 327–334]. Общий обзор исторических изменений этого метода сделан Е.А. Торчиновым [5, с. 69–77].

¹⁵ «Четыре великих» (сы да 四大) означают четыре конечности человеческого тела: (祖師曰) ... 四肢、四大是也。 [28, с. 393].

Сокращения

ЧХДЦ – Чжун хуа Дао цзан 中華道藏 («Китайский Даосский канон») в 48 тт. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004.

Литература

1. *Белая И.В.* Пятнадцать статей, устанавливающих учение Чун-яна / Пер. на русский фрагментов, вступительная статья и комментарий // Философско-антропологические исследования. Вып. 1–2. Курск, 2010. С. 93–102.

2. *Белая И.В.* Предпосылки распространения учения Совершенной истины в Китае XII–XIII вв. // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. 2010 № 2 (73). Вып. 11. С. 5–12.

3. *Лао-цзы.* Дао дэ цзин // Люйши чуныццо. Перевод с кит. *Г.А. Ткаченко.* М., 2001. С. 459–479.

4. *Торчинов Е.А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1998.

5. *Торчинов Е.А.* Даосские практики: Путь золота и киновари. СПб., 2007.

6. *Филонов С. В.* Даосский взгляд на письменное слово: К постановке проблемы // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы 1-й международной научной конференции. Владивосток, 1999. С. 163–168.

7. *Филонов С.В.* Структура Даосского канона: текст, контекст, подтекст // Классическое востоковедение и классический ориентализм. М., 2003. С. 24–49.

8. *Филонов С.В.* Введение в даологию. Благовещенск, 2010.
9. *Филонов С.В.* Золотые книги и нефритовые письма. СПб., 2011.
10. *Acker P.* Liu Chuxuan (1147–1203) and his Commentary on the Daoist Scripture Huangdi yinfu jing. Wiesbaden, 2006.
11. *Komjathy L.* Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism. Leiden–Boston, 2007.
12. Да дань чжи чжи 大丹指直 (Правильный смысл [учения] Великой киновари) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 632–644.
13. Дань-ян чжэнь-жэнь юй лу 丹陽真人語錄 (Записи речей Совершенного [Ма] Дань-яна) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 403–408.
14. Дун сюань цзинь юй цзи 洞玄金玉集 (Собрание поэтических произведений из Сокровенной пещеры [скита] Цзиньюй) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 411–478.
15. Сянь юэ цзи 仙樂集 (Собрание поэтических произведений «Музыка сяней») // ЧХДЦ. Т. 26. С. 559–591.
16. Тай-шан Лао-цзюнь нэй жи юн мяо цзин 太上老君內日用妙經 (Чудесная книга-основа о ежедневной внутренней практике, [по традиции] Высочайшего старого владыки) // ЧХДЦ. Т. 19. С. 5.
17. Тай шан чан вэнь да дун лин бао ю сюань шан пинь мяо цзин фа хуэй 太上長文大洞靈寶幽玄上品妙經發揮 // ЧХДЦ. Т. 19. С. 25–31.
18. Хуан-ди инь фу цзин 黃帝陰符經 // ЧХДЦ. Т. 15. С. 695.
19. Хуан-ди инь фу цзин чжу 黃帝陰符經註 (Комментарий к «Хуан-ди Инь фу цзину») (劉處玄 Лю Чу-сюань) // ЧХДЦ. Т. 15. С. 813–819.
20. Хуан-ди инь фу цзин чжу 黃帝陰符經註 (Комментарий к «Хуан-ди Инь фу цзину») (唐淳 Тан Чунь) // ЧХДЦ. Т. 15. С. 820–828.
21. Цзинь лян чжэн цзун сянь юань сяч чжуань 金蓮正宗仙源像傳 (Иллюстрированные жизнеописания истинных патриархов и бессмертных [школы] Золотого лотоса) // ЧХДЦ. Т. 47. С. 54–68.
22. Цзинь чжэнь-жэнь юй лу 晉真人語錄 (Записи речей Совершенного Цзиня) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 704–709.
23. Чжун-Люй чуань дао цзи 鍾呂傳道集 (Антология «О передаче Пути-Дао Чжун [Ли-цюанем] Люй [Дун-биню]») // ЧХДЦ. Т. 19. С. 814–840.
24. Чун-ян ли цзяо ши у лунь 重陽立教十五論 (Пятнадцать статей, устанавливающих учение [Ван] Чун-яна) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 271–272.
25. Чун-ян цзяо хуа цзи 重陽教化集 (Собрание поэтических произведений «Об обучении и преобразовании [Ван] Чун-яном [Ма Дань-яна]») // ЧХДЦ. Т. 26. С. 359–382.
26. Чун-ян Цюаньчжэнь цзи 重陽全真集 (Собрание поэтических произведений [основателя учения] Совершенной истины [Ван] Чун-яна) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 273–358.
27. Чун-ян чжэнь-жэнь цзинь гуань юй со цзюэ 重陽真人金闕玉鎖訣 (Наставления Совершенного [Ван] Чун-яна о золотой заставе и нефритовых затворах) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 394–402.
28. Чун-ян чжэнь-жэнь шоу Дань-ян эр ши сы цзюэ 重陽真人授丹陽二十四訣 (Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну) // ЧХДЦ. Т. 26. С. 392–393.
29. Шэнь сянь гань юй чжуань 神仙感遇傳 (Повествования о нисхождении духов и святых в ответ на молитву) // ЧХДЦ. Т. 45. С. 161–192.