

*А.Д. Зельницкий\**

## Лао-цзы и имперская власть в VI–VII веках

**АННОТАЦИЯ:** В статье рассматриваются обстоятельства изменения статуса образа Лао-цзы в рамках даосской традиции в VI–VII веках. Особое внимание в статье уделяется роли школы Лоугуаньпай, а также связи возвышения фигуры Лао-цзы с политическим контекстом эпохи.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** даосизм, Лао-цзы, Лоугуаньпай, Северная Чжоу, Суй, Тан.

На настоящий момент уже общим местом в даологии является тезис о том, что на начальном этапе истории даосской религии фигура Лао-цзы 老子 не играла какой-нибудь существенной роли для её приверженцев<sup>1</sup>. Однако столь же хорошо известно, что с определённого времени ситуация изменилась. Есть достаточные основания полагать, что это произошло не ранее VI века и заметную роль здесь сыграла локальная традиция Лоугуань (Лоугуаньпай 樓觀派). В данном сообщении хотелось бы попытаться обобщить данные, которые имеются на сегодняшний день и, по возможности, соотнести их с политическими процессами VI — начала VII веков.

Прежде всего, необходимо сказать несколько слов о традиции Лоугуаньпай. Её истоки легендарны и связаны с историей об уходе Лао-цзы на запад и его беседе с начальником заставы Инь Си 尹喜<sup>2</sup>.

---

\* Зельницкий Александр Дмитриевич, к.филос.н., стар. преп. кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия; E-mail: [taigong@yandex.ru](mailto:taigong@yandex.ru)

---

© Зельницкий А.Д., 2016

---

<sup>1</sup> См. на эту тему, напр.: [4, с. 268, 277]

<sup>2</sup> Все вариации этой истории восходят к тексту жизнеописания Лао-цзы, составленному Сыма Цянем. См.: [1, с. 38–39].

Поскольку название заставы было спорным, но наиболее предпочтительной для комментаторов была застава Ханьгугуань 函谷觀 в районе гор Чжуннаньшань 終南山, она была выбрана в V веке неким Инь Туном 尹通 (398–499?), считавшимся прямым потомком Инь Си, для создания там культового центра. Инь Тун на этом месте организовал обитель, названную Лоугуаньтай 樓觀臺, то есть «Помост дозорной башни», по которой и получила название сама традиция. Больше о деятельности Инь Туна ничего не известно [10; 12; 13]. Определяющим для всей дальнейшей истории даосской религии было то, что именно для этой традиции Лао-цзы выступал в роли основоположника.

Дальнейшая история этого центра связана с Ван Дао-и 王道義, сведения о котором восходят к 70-м годам V века. Именно он расширил влияние обители и спонсировал собирание даосских канонов и свитков. Его трудами была собрана большая коллекция текстов южнокитайских даосских традиций Шанцин 上清 и Линбао 靈寶, что сделало Лоугуаньтай интеллектуальным центром даосизма, а также обителью, сыгравшей важную роль в интеграции различных даосских течений [10; 12; 13]. Кроме того, именно в этой традиции концепция «обращения варваров» (*хуа ху* 化胡) становится элементом всей даосской религиозной мысли благодаря составлению «Канона восхождения на Запад» (*Си шэн цзин* 西昇經)<sup>3</sup>.

Важным моментом, связанным с деятельностью этого направления, а также иных направлений даосской религии, является корреляция активности их представителей с ростом имперских амбиций, проявившихся ещё в Северной Чжоу (*Бэй Чжоу* 北周; 557–581).

В первую очередь, речь идёт об организации работы по созданию новых сводов даосской литературы, в том числе и принципиально нового образца, которым стал свод «Тайное и важное из Высочайшего [дворца]» (*У-шан би-яо* 無上秘要). Непосредственному началу их создания предшествовали придворные даосско-буддийские дебаты, инициированные северочжоуским У-ди (*Бэй Чжоу У-ди* 北周武帝; 561–578) и связанные с представленными даосами и буддистами проектами государственных преобразований. Некий буддийский монах по имени Вэй Юань-сун 衛元嵩, по всей видимости, бежавший с юга, представил в 567 году новую модель управления, согласно которой вся империя, по сути, становилась буддийской сангхой, а император

---

<sup>3</sup> До этого тема «обращения варваров» активно поддерживалась, похоже, только Небесными наставниками (*Тянь-ши дао* 天師道), о чем говорит то, что автором «Канона обращения варваров» (*Хуа ху цзин* 化胡經) считается виночерпий этой школы Ван Фу 王浮. См. об этом: [3, с. 379–380; 6; 11, с. 24–28].

выступал, ни много ни мало, аналогом Татхагаты<sup>4</sup>. Примечательно, что правителю Северной Чжоу этот проект понравился и он даже наградил монаха титулом. В ответ на это даос Чжан Бинь 張賓, принадлежность которого к какому-то даосскому направлению не ясна, представил аналогичный проект, который также заинтересовал правителя. Для того чтобы принять решение, император созвал большое собрание для проведения дебатов в 569 году, но тогда они не принесли никакого результата. Однако в 570 году правителю были преподнесены тексты, критикующие даосское учение, среди которых — «Насмешки над Дао» (*Сяо-дао лунь* 笑道論) Чжэнь Луаня 甄鸞 (535–581) и «О двух учениях» (*Эр-цзяо лунь* 二教論) Ши Дао-аня 釋道安 [9]. В этих дебатах участвовали, в том числе, и два представителя традиции Лоугуаньпай: Вэй Цзе 韋節 (496–569)<sup>6</sup> и Янь Да 嚴達 (514–609) [12].

Ещё одним признаком амбиций северочжоуского У-ди стало основание в 574 году центра под названием «Обитель достижения Дао» (*Тун-дао гуань* 通道觀)<sup>7</sup>, где предполагалось изучать тексты всех «трёх учений» (*сань-цзяо* 三教) с целью показать их глубинное родство и построить на них, в дальнейшем, новую общеимперскую ритуальную систему [12]. Именно там было создано собрание текстов *У-шан би-яо* в количестве ста свитков, куда вошли тексты, собранные знаменитым собирателем текстов южного даосизма Лу Сю-цином, и тексты, относящиеся к традиции Небесных наставников, дополненные ещё одним разделом, в который были собраны тексты древнего даосизма, то есть так называемой «школы Дао» (*Дао-цзя* 道家). Сам замысел был связан с тем, чтобы выстроить некую линию преемственности, восходящую к классической древности, и, таким образом, не только максимально удревнить даосскую религиозную традицию, но и придать ей более благородный оттенок, связав с классическим

---

<sup>4</sup> Ливия Кон отмечала, что это предложение было встречено враждебно со стороны местных буддистов, поскольку подрывало основы существования буддийской сангхи на территории Северной Чжоу [12].

<sup>5</sup> Не исключено, что сами эти дебаты были частью борьбы племянника со своим всевластным дядей Юйвэнь Ху 宇文護 (515?–572), который выступал регентом, последовательно, у Мин-ди 明帝 (557–560) и У-ди, поскольку предлагаемые модели (надо полагать, что даосская чем-то напоминала буддийскую по содержанию) весьма усиливали позиции монарха. О деталях политической жизни периода Северной Чжоу см.: [2].

<sup>6</sup> Вэй Цзе также известен как первый комментатор трактата «Си шэн цзин» [11, с. 65; 12; 14].

<sup>7</sup> Инициатива о создании этого центра исходила, в том числе и от Вэй Цзе [12].

наследием. Получалась следующая линия преемственности: *Дао-дэ цзин* — «Письмена Трёх Августейших» (*Сань-хуан вэнь* 三皇文) — Линбао — Шанцин, где Шанцин представляла как кульминация развития некоей общей традиции [8; 12; 16]<sup>8</sup>. Не исключено, что такой подход был сформирован также и под влиянием буддизма. Тексты в этой антологии были организованы не по хронологическому принципу и даже не по принципу принадлежности к той или иной даосской традиции, а по чисто тематическому принципу, то есть это была первая даосская энциклопедия, всё содержание которой было сведено в 49 рубрик. Не исключено, что сама схема была предложена представителями Лоугуаньтай, поскольку работой по составлению этой антологии руководил Ван Янь 王延 (519–604), выдающийся даос-библиограф и один из инициаторов создания самого центра «Тундао гуань», как раз принадлежавший этому направлению даосской религии [12; 16; 17]. Во всяком случае, тексты, относящиеся к древнедаосской традиции, несомненно, были помещены в него стараниями этой школы. Кроме этой энциклопедии, в это же время в «Тундао гуань» был составлен «Каталог канонов котомки с жемчужинами» (*Чжу-нан цзин-му* 珠囊經目), а также ещё один каталог, названный «Каталог канонов Сокровенного града» (*Сюань-ду цзин-му* 玄都經目) [12].

Симптоматично, что именно в это время и именно в рамках центра с весьма специфическими задачами, созданного под покровительством правителя, и производится объединение древнедаосского наследия и литературного наследия даосской религии. Определённо, подобное объединение было откликом на амбиции северочжоуских властей. Кроме того, само создание такого свода, сформированного по принципу энциклопедии, также указывает на имперские амбиции правителя Северной Чжоу, поскольку такие или подобные им своды выступали некой формой репрезентации именно имперской власти<sup>9</sup>.

Как известно, имперским амбициям северочжоуского У-ди не суждено было сбыться, однако в установившейся в 581 году империи Суй 隋 (581–618) история созданного при нём центра продолжилась, но уже под другим названием, теперь как «Обители Сокровенного града» (*Сюань-ду гуань* 玄都觀); более того, Ван Янь так и оставался его руководителем [12; 16]. То есть и в этот период традиция Лоугуаньтай продолжает оказывать влияние на уже, собственно, имперскую поли-

---

<sup>8</sup> Такого мнения придерживается, в частности, Кристофер Скиппер [16].

<sup>9</sup> В связи с этим можно вспомнить такой свод как *Люй-ши чунь-цю* 呂氏春秋, который, хотя и не был энциклопедией, но объединял воззрения всех основных интеллектуальных направлений III века до н.э., и его создание непосредственно предшествовало установлению первой китайской империи.

тику. В этот период было предпринято создание ещё одного собрания, видимо, отвечающего на запрос нового государства — «Котомка жемчужин Трёх вместилищ» (*Сань-дун чжу-нан* 三洞珠囊), в этом своде была предпринята попытка новой рубрикации текстов по семи разделам. От него сохранился только каталог, который показывает, что там тоже, как и в *У-шан би-яо*, были собраны тексты южного даосизма, включая названия тех, что, как считалось, ещё хранятся в «небесных хранилищах» и не открыты людям, а также тексты, относящиеся к древнедаосской классике [12; 16].

Вскоре после создания империи, в 589 году, суйский Вэнь-ди 文帝 (581–604) устанавливает почитание Лао-цзы, а в 591 году в Бочжоу 亳州, легендарном месте рождения древнего мудреца, устанавливается стела с примечательным названием «Стела восстановления поминального храма Лао-цзы» 修老子廟碑 [11, с. 42]<sup>10</sup>. Важно отметить, что это происходит как раз в тот период, когда завершается завоевание царства Чэнь 陳 (557–589) и Юга в целом, то есть установление имперского почитания Лао-цзы совпадает с моментом завершения объединения территорий под властью одной династии [2]. Можно ли здесь усматривать прямое влияние даосов из Лоугуаньтай, не ясно, однако установление императорского почитания Лао-цзы при Суй, по-видимому, нужно рассматривать уже учитывая те изменения, которые, усилиями этой школы, произошли в даосской религии. Кроме того, не приходится сомневаться в том, что для правителей Суй фигура Лао-цзы явно играла некую важную роль, связанную с формированием имперского единства.

Примечательно, что уже после этого создаётся новая версия даосского книжного собрания, состоящего из семи частей, куда, помимо текстов южного даосизма, вошли и древнедаосские тексты, и тексты Небесных наставников. Сделано это было, как известно, за счёт добавления к трём основным разделам собрания ещё четырёх приложений (бу 部), что давало семеричную структуру, отсылающую к структуре антологии *Сань-дун чжу-нан*, также имевшую семь разделов. В

---

<sup>10</sup> Примечательно, что посвящённую Лао-цзы инскрипцию на стелу император заказал ещё в 586 году знаменитому литератору того времени Сюэ Дао-хэну 薛道衡 (540–609), который составил текст «Стела Господину Лао» (*Лао ши бэй* 老氏碑), что может означать в том числе и то, что он, возможно, увязывал успех кампании против южных государств Чэнь и Поздняя Лян 後梁 (555–587) с почитанием Лао-цзы. Ливия Кон отмечает сходство содержания этой инскрипции с той, что была создана для «Памятной надписи о Лао-цзы» (*Лао-цзы мин* 老子銘) во время ханьского императора Хуань-ди 桓帝 (132–168) [11, с. 42–44].

это собрание также был включён текст *Тай-тин цзина* 太平經 с комментариями, что, видимо, должно было сделать саму линию преемственности даосской традиции ещё более детальной и непрерывной<sup>11</sup>.

То есть установление имперского почитания Лао-цзы вызвало ответ со стороны даосского духовенства, ещё более усиливавший позиции древнедаосской литературы в рамках новой редакции «Даосского канона». Таким образом, можно с достаточным основанием говорить, что работа по созданию нового полного свода даосских текстов совпадает по времени с процессом нового объединения Китая в единое государство — империю Суй. Вряд ли такое совпадение случайно, поскольку импульсом к этому, определённо, послужило стремление новых властей создать идейные основания для созданного ими государства. В тоже время, предшествующая активность традиции Лоугуань создала хорошие условия для введения в общий контекст даосской религии фигуры Лао-цзы, создав новую версию её истории, а также привязав её к наследию классической древности.

О том, что происходило в эпоху Тан, написано достаточно много, для того чтобы подробно не останавливаться на этих сюжетах. Тем не менее, важно отметить ключевые моменты. Во-первых, конечно, возведение рода Ли 李 к Лао-цзы, что сразу вызывает подозрения о связи родовой легенды с легендами об особой миссии рода Ли, бытовавшими вплоть до конца V века [3, с. 294–296; 15]. Насколько они обоснованы, конечно, отдельный вопрос<sup>12</sup>. Во-вторых, именно в

---

<sup>11</sup> Каждое из этих приложений тоже получило своё название, характеризующее его содержание. В первое, «Приложение Великого Сокровенного» (*Тай-сюань бу* 太玄部), вошли древнедаосские тексты. Помимо *Дао-дэ цзина* и комментариев к нему, это были *Чжуан-цзы* 莊子 и *Вэнь-цзы* 文子 с комментариями, *Ле-цзы* 列子 и *Хуайнань-цзы* 淮南子. Во второе, «Приложение Великого равенства» (*Тай-тин бу* 太平部), вошёл текст *Тай-тин цзина* в версии, включающей 170 глав. В третье приложение, «Приложение Великой чистоты» (*Тай-цин бу* 太清部), вошли алхимические тексты, а также тексты, посвящённые физическим упражнениям, правилам питания, составлению снадобий. Наконец, четвёртое, «Приложение Подлинного Единства» (*Чжэн-и бу* 正一部), включило в себя тексты Небесных наставников [3, с. 278; 16].

<sup>12</sup> Тем не менее, нужно специально обратить внимание на то, что традиция Лоугуаньпай в лице наместника Лоугуаньтай Ци Хуэя 崎暉 (558–630) активно поддержала семью Ли. Как указывает Ливия Кон, Ци Хуэю приписываются слова о приходе истинного правителя, в чём можно усмотреть аллюзию на старую концепцию об особой роли семьи Ли [11, с. 45]. Здесь стоит обратить внимание на то, что, как указывала ещё Анна Зайдель, текст II века «Канон превращений Лао-цзы» (*Лао-цзы бянь-хуа цзин* 老子變化經), важнейший для данной темы, был отредактирован в 612 году, то есть ещё при Суй, в «Тун-дао гуань», что следует из колофона к единственной известной

связи с положением Лао-цзы как предка династии система имперских институтов становится открытой для включения элементов даосской религиозной традиции, тем более что её частью уже считаются древнедаосские тексты. То есть даосская религия окончательно становится участником формирования идейных оснований правления, что отражается и в рассуждениях самих танских императоров, уподобляющих «три учения» трём опорам треножника.

Примечательно, тем не менее, что Лао-цзы в эпоху Тан не оказывается в положении верховного божества (даже одного из) в даосской религии, а остаётся одним из небожителей, основавшим одну из линий передачи, а также выступает в роли первого наставника, сравнимого с фигурами Будды и Конфуция. Во всяком случае, никаких прямых подтверждений этому, важнейшим из которых было бы отождествление Лао-цзы с одним из верховных даосских божеств какой-нибудь из даосских школ, на этот период не существует.

То есть Лао-цзы оказывается, скорее, некой опосредующей фигурой, которая обеспечивает более тесное взаимодействие даосского духовенства и императорского двора на этот период, а, кроме того, фигура Лао-цзы продолжает играть роль важного инструмента во время полемики с буддистами, которая активно продолжается и в раннетанский период.

### Литература

1. *Сыма Цянь*. Исторические записки. Том VII / Пер. с кит *Р.В. Вяткина*. Комм. *Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина*. Предисл. *Р.В. Вяткина*. М.: ИФ «Восточная литература», 1996.

2. *Кравцова М.Е.* Северные государства эпохи Северных и Южных династий // История Китая в 10 тт. Том III. Троецарствие, Цзинь, Северные и Южные династии, Суй, Тан (220–907). Отв. ред. *И.Ф. Попова, М.Е. Кравцова*. М.: ИФ «Восточная литература», 2014. С. 413–414.

3. *Торчинов Е.А.* Даосизм (опыт историко-религиоведческого описания). СПб.: Лань, 1998.

4. *Филонов С.В.* Золотые книги и нефритовые письмена. Даосские письменные памятники III–VI веков. СПб: Петербургское Востоковедение, 2011.

---

версии этого текста, найденной в библиотеке Дуньхуана [15]. Однако понять, повлиял ли этот текст на воззрения представителей рода Ли, довольно трудно. На возможную роль концепций, впервые возникших в конце Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), в самопрезентации рода Ли указывает Тимоти Барретт, хотя он как раз и замечает, что активность групп, связанных с идеей особой миссии рода Ли, завершилась в V веке [5, с. 20]. Однако, учитывая это наблюдение Анны Зайдель и ту роль, что «Гун-дао гуань» играла при Суй, вероятность влияния идей, изложенных в этом тексте, на политическую верхушку исключать нельзя.

5. Barrett, Timothy H. Taoism Under the T'ang. L.: Wellsweep Press, 1996.
6. Benn, Charles D. Huahu jing // The Encyclopedia of Taoism. V. I. Ed. by F. Pregadio. L. & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 492–494.
7. Benn, Charles D. Xiaodao lun // The Encyclopedia of Taoism. V. II. Ed. by F. Pregadio. L. & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 1098–1099.
8. Benn, Charles D. Wushang biyao // The Encyclopedia of Taoism. V. II. Ed. by F. Pregadio. L. & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 1062–1066.
9. Despeux, Catherine. La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddisme: le «Traité des deux doctrines» («Erjiao lun» de Dao'an) // Bouddisme et lettrés dans la Chine Médiévale. Éd. par Catherine Despeux–Paris–Louvain: Peeters, 2002. P. 145–227.
10. Goossaert, Vincent. Louguan // The Encyclopedia of Taoism. V. I. Ed. by F. Pregadio. L. & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 708–709.
11. Kohn, Livia. God of the Dao: Lord Lao in History and Myth. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1998.
12. Kohn, Livia. The Northern Celestial Masters // Daoism Handbook / Ed. by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln: BRILL, 2000. P. 283–308.
13. Kohn, Livia. Louguan pai // The Encyclopedia of Taoism. V. I. Ed. by F. Pregadio. L. & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 710–711.
14. Kohn, Livia. Xisheng jing // The Encyclopedia of Taoism. V. II. Ed. by F. Pregadio. London & N.-Y.: Routledge, 2008. P. 1114–1115.
15. Seidel, A. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism // History of Religions, № 9. Nov. – Feb., 1969–1970.
16. Schipper, K. General Introduction // The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang. Vol. I. Antiquity through the Middle Ages. Ed. by K. Schipper and Fr. Verellen. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004. P. 1–52.
17. Wang Yan // The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang. Vol. III. Biographies, Bibliography, Indexes. Ed. by K. Schipper and Fr. Verellen. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004. P. 1280.

*A.D. Zelnitski\**

### **Lao-zi and imperial authority in VI–VII centuries**

**ABSTRACT:** The article discusses the circumstances of change of Lao-zi image status in the realm of the Daoist tradition in VI–VII century. Special attention is paid to the role of Louguanpai tradition and relations between exaltation of the Lao-zi figure and political context of that epoch.

**KEYWORDS:** taoism, Lao-zi, Louguanpai, Northern Zhou, Sui, Tang.

\* Zelnitski Alexander Dmitrievich, PhD, senior lecturer of the Department of Eastern Philosophy and Culture, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia; E-mail: [taigong@yandex.ru](mailto:taigong@yandex.ru)