

А. Д. Зельницкий

СИНКРЕТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ТЕКСТОВ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ДАОСИЗМА (ШКОЛА ЦЮАНЬ ЧЖЭНЬ ЦЗЯО, ТРАКТАТ «СИН-МИН ГУЙ ЧЖИ»)

Школа Цюань чжэнь цзяо, являющаяся до сих пор одним из ведущих направлений в даосизме (наряду со школой Чжэньи дао, или Небесных Наставников), восходит к периоду Сун (960—1127), и для нее характерно то, что она положила в основу своего учения принцип единства «трех учений» (сань цзяо хэ и — три учения соединяются в одно). Ее основателем является Ван Чун-ян (Ван Чжэ, 1123—1170). Согласно легенде, он получил наставления Люй Дун-биня, встретив его в харчевне. Проповедь он начал в 1167 г.¹ Ван Чжэ принадлежит основополагающее сочинение школы «Пятнадцать статей, устанавливающих учение» (Ли цзяо ши у лунь), где изложены основные пункты учения школы, включающие в себя кроме даосских еще и некоторые буддийские и конфуцианские элементы. Например, в качестве текстов, рекомендуемых к чтению, предлагаются не только «Иньфу цзин», но и «Канон сыновней почтительности» (Сяо цзин) и «Сутра сердца» (Синь цзин)². Данная школа уделяет большое внимание созерцательной практике, чему посвящена большая часть «Статей...», и нравственному совершенствованию. Последнее даже позволило Дж. Берлинг утверждать преимущественно этическую направленность школы Цюань Чжэнь Цзяо, что не вполне верно³. «Пятнадцать статей...» содержат несколько пунктов, специально посвященных практике «внутренней алхимии». Еще одной особенностью школы является обязательное требование целибата для священнослужителей, в чем можно усмотреть сильное влияние буддизма. Влияние буддизма, возможно, сказывается и на структуре самих «Статей», которая схожа со структурой «благородного восьмеричного пути» (нравственность — созерцание — мудрость)⁴. И. Робинэ специально подчеркивает, что в качестве образца монашеской жизни была использована жизнь чаньских монастырей⁵.

Как уже было указано, основной практикой школы была «внутренняя алхимия». Появление этой практики восходит к VIII—IX вв. и связано, очевидно, с усилившимися под влиянием буддизма процессами по переносу поисков и выра-

щивания «эликсира бессмертия» из внешнего мира во внутренний, что вполне логично проистекает из идеи изоморфного строения человеческого тела и универсума⁶. Возникновение практики «внутренней алхимии» прочно связывается с Люй Дун-бином. Его продолжателем был Лю Хай-чань, считающийся его учеником (по другой версии он был учеником Чжунли Цюаня)⁷. Преемником Лю Хай-чаня считается Чжан Бо-дуань (ум. 1082), являющийся автором «Глав о прозрении истины» (У чжэнь пянь) и основателем школы «Путь золота и киновари» (Цзин дань дао), ставшей впоследствии, по-видимому в связи с общим возведением преемственности к Люй Дун-бину, в XIII—XIV вв. южной субтрадицией Цюань чжэнь цзяо⁸.

Главной особенностью практики как Цюань чжэнь цзяо, так и Цзинь дань дао был постулат об одновременном совершенствовании «природы» и «жизненности», т. е. психологических и физиологических способностей человека, что подразумевало сочетание дыхательных и телесных упражнений с созерцательной практикой⁹. Это зафиксировано в «Пятнадцати статьях...» — статья 11 так и называется — «Сведение к изначальному единству природной сущности и жизненности» (лунь хунь син-мин)¹⁰. Автор «Глав...» тоже использует этот бином, и сочетание «золото и киноварь» передает ту же идею. Более того, он утверждает, что соединение «природы» и «жизненности» — это цель практики всех «трех учений». Он пишет: «...Лао-цзы и Шакьямуни своим учением о природной сущности и жизненности преподавали людям искусные методы (фан бянь, упайя), наставляя людей на путь совершенствования и избавления от рождений и смертей. Последователи Шакьямуни при этом считают за наиглавнейшее пустоту и покой (т. е. Нирвану), которые приходят вслед за мгновенным пробуждением (дунь у) и совершенным проникновением в реальность. Благодаря этому они достигают другого берега, пока следствия прошлых привычек и аффектов еще не исчерпались — заботятся о благе всех живых существ. Последователи Лао-цзы считают истинным методом плавку и пестование истинной природы и утверждают, что если обрести их осевой стержень, то немедленно взойдешь на место совершенного мудреца, а если не увидишь свою изначальную природу, то останутся в трясины иллюзий и заблуждений.

Далее, “Чжоуские перемены” (т. е. И цзин) исчерпали все возможное знание о принципах и природной сущности и жизненности. “Луские речи” (возм. Лунь юй) содержат наставления о “незамутненности мысли” и “не поддержании крайностей”. Это свидетельствует о том, что и Чжун-ни (т. е. Конфуций) достиг познания тайн природной сущности и жизненности» (пер. Е. А. Торчинова)¹¹. Из этой цитаты видно, что Чжан Бо-дуань придерживался общего для представителей «трех учений» мнения, что различие между учениями заключается исключительно в способе передачи и методах, предмет же поисков — один и тот же.

Таким образом, можно сказать, что поскольку обе школы стояли на одних и тех же позициях, пользовались одной и той же терминологией и связывали свое происхождение с одним и тем же лицом, им было нетрудно объединиться. К тому же сама школа Цюань чжэнь цзяо постоянно делилась на субнаправления, наиболее важным из которых считается «Лунмэнь», основанное учеником Ван Чжэ, наставником Чингисхана, Цю Чан-чунем (1148—1227)¹².

Еще одной важной особенностью данной школы является переосмысление образа бессмертного. Он стал пониматься и описываться больше через призму просветленных состояний, хотя это и не исключает веру в обретение телесного бессмертия¹³. Разбор текста покажет, какое место занимали практики, относящиеся к очищению сознания, а также сколь широко было заимствование буддийских концепций, связанных с описанием структуры сознания (концепция «восьми сознаний» виджнянавады). При этом будет показано, что при всей силе влияния буддизма и обширности заимствований не нарушается общедоосский настрой текста.

Трактат «Суть возвращения к природе и жизненности» (Син-мин гуй чжи) представляет собой компендиум даосской практики «внутренней алхимии» и принадлежит к традиции Цюань чжэнь цзяо, ее субнаправлению «Путь золота и киновари», восходящему, как уже говорилось, к Чжан Бо-дуаню, автору «Глав о прозрении истины»¹⁴.

Текст состоит из четырех больших частей и его предваряют четыре вступления. Части называются: «Начальное» (юань), «Беспрепятственное/Успешное» (хэн), «Полезное» (ли) и «Правильное/Прямое» (чжэнь). Разбор будет затрагивать только первую часть трактата и четыре его предисловия, поскольку само название этой части свидетельствует о том, что в ней изложены основные положения всего текста.

Часть «Изначальное/Основное» включает в себя четыре главы общетеоретического содержания, посвященные основным концепциям даосизма и озаглавленные соответствующим образом: «Наставление о Великом Пути» (Да Дао шо), «Наставление о природе и жизненности» (Син-мин шо), «Наставление о жизни и смерти» (Шэн сы шо) и «Наставление о кривом и прямом» (Е чжэн шо). Также в тексте представлен обширный иллюстративный материал, служащий большей наглядности.

Составленный в XVI в., текст содержит достаточное количество буддийских терминов и выражений. Однако это ни в коем случае не означает, что основная концепция текста неопределенна по своей направленности. Уже в первом вступлении¹⁵ говорится, что «эта книга <...> раскрывает Великий Путь и тайный смысл учения конфуцианцев (жу) и буддистов (ши)»¹⁶, что с очевидностью должно свидетельствовать о даосском смысле основного содержания текста¹⁷. Поэтому для буддийских терминов и выражений, употребляемых в трактате, а также для некоторых смешанных сочетаний (например, «будды и бессмертные») необходимо будет найти толкования, проистекающие из тех целей, что ставит перед собой даосизм.

Концепция внутреннего единства даосизма и буддизма

Идеи, связанные с внутренним единством двух указанных учений, излагаются преимущественно в предисловиях и общетеоретических главах¹⁸.

В «Отзыве Лин чжэнь жэня [о том, что] “Син-мин гуй чжи” — совершенная книга» говорится: «К одной цели приходят разными путями, все мысли достига-

ют одного, разве есть два Пути?», и далее: «Поднебесная не имеет двух путей, совершенномудрые не имеют двух сердец/умов»¹⁹. То есть с самого начала дается установка на то, что существует различие в методах, а не в том, ради чего данные методы применяются.

Далее в тексте данное положение детализируется при помощи сопоставления высказываний и сведения их к одному смыслу. При этом тема высказываний задается названием главы. Например, высказывание «Ворота Сокровенной Самки — корень Неба и Земли»²⁰ находится в параллели с высказыванием: «Нет двух ворот Дхармы», а следующие за ними терминологические ряды объясняются как описательные характеристики Пути, основы всего сущего, по природе своей не поддающейся никакому адекватному описанию²¹. В той же главе проводятся сопоставления сочетаний, содержащих в себе одинаковые члены. Речь идет о таких выражениях, в которых есть слова «сердце» (синь), «середина» (чжун) и «одно» (и). Например: «...даосы говорят о совершенствовании сердца и плавлении природы, буддисты говорят о просветлении сердца и узрении природы. Сердце и природа — это корень телесности (ти)»²². Сопоставляются также такие выражения, как «держаться середины» (шоу чжун) и «опустошать середину» (кун чжун), «обретать одно» (дэ и) и «возвращаться к одному» (гуй и)²³. То же самое говорится в главе, посвященной Великому пределу: «Это буддисты называют “Совершенным пробуждением”, даосы “золотом и киноварью”, конфуцианцы “Великим пределом”»²⁴. Во всех случаях подразумевается единство смысла при внешнем словесном различии.

В целом «Наставление о Великом Пути» дает достаточно богатый материал, связанный с концепцией сущностного единства учений. На странице 5а говорится, что «учение школы наставляет людей об иллюзорности природы и жизненности и приводит к Великому пробуждению <...> учение рода Лао наставляет людей о совершенствовании природы и жизненности и обретении долгой жизни. [Это] его главная суть. Хотя различаются три [учения], суть их — одна». Здесь тоже имеет место ряд сопоставлений. Постигание иллюзорности природы и жизненности оказывается эквивалентным их совершенствованию. Объяснить это возможно только предположив, что слово «иллюзия» (хуань) интерпретируется как относящееся к представлению о различии в основании природы и жизненности. Соответственно, утверждается, что подлинный смысл практики чань-буддизма — в одновременном совершенствовании природы и жизненности, о чем говорится в следующей главе: «У учения даосов и буддистов нет двух истоков, а есть лишь два способа достижения духа, природа и жизненность всегда совершенствуются вместе»²⁵. Тогда выражение «главная суть», преодолевая параллелизм текста, оказывается относящимся также и к буддизму.

В той же главе содержится еще одно высказывание, призванное лишним раз продемонстрировать сущностное единство двух учений: «Я слышал, что буддисты ищут природу в западной стороне²⁶ и тоже обретают путь золота и киновари. Это совместное совершенствование природы и жизненности созидает дхарму наивысшей колесницы. [Поэтому Будда] имеет прозвание Золотой Бессмертный»²⁷.

Здесь имеет место более сложный случай, нежели представленные выше. Связано это с тем, что западная сторона играет важную роль и в буддизме (школа

Чистой Земли — цзин ту цзун), и в даосизме (Куньлунь, обитель Си Ван-му). Упоминание золота и киновари в связи с природой обязано своим появлением описанию Земли Высшей радости (Сукхавати) в сутрах, посвященных Амитабхе²⁸. Прозвание «Золотой Бессмертный», данное Будде, отсылает к реформе Линь Линсу, проведенной в 1116—1119 гг. во время правления сунского императора Хуй-цзуна и призванной полностью адаптировать буддизм к даосизму подобно тому, как это было в ранний период его распространения в Китае²⁹. В тексте это прозвание также является знаком, указывающим на «подлинную суть» буддийского учения. Золотой цвет выступает здесь в качестве ее символа.

О том, что «путь золота и киновари» — это единственный путь, о котором говорят и даосы, и буддисты, указывается также и в главе «Наставление о кривом и прямом»: «Даосы и буддисты распространяют [его] и настаивают на этом едином искусстве, едином способе (дхарме, фа), [который] именно и называется Великим Путем золота и киновари, и укрепляются в нем»³⁰.

Для обозначения единого принципа, лежащего в основании даосского и буддийского учения, иногда используется буддийский термин «колесница» (чэн). Например: «Я <...> издавна высоко чту совершенный предел единой колесницы...»³¹ или: «Миром Почитаемый (Будда) именуется это (золото и киноварь) пустотным и непустотным Вместительством Так Приходящего (татхагатагарбха, жулай цзан)³². Лао-цзюнь дает ему прозвание Сокровенных и вновь Сокровенных враг всех тайн³³. Об этом и говорят “Путь” и называют это наивысочайшим, достигающим истины Путем. Об этом и говорят “Дхарма” и называют это наипревосходнейшей Дхармой единой колесницы»³⁴. Термин «единая колесница» (экаяна, и чэн) имел широкое распространение в китайском буддизме и употреблялся по преимуществу при необходимости утверждения за какой-либо школой статуса обладающей конечным смыслом Учения³⁵. В даосизме этот термин также использовался как удобный в структурном отношении³⁶. Второй отрывок, кроме того, еще раз демонстрирует прием «раскрытия тайного смысла», о котором говорилось выше.

По-видимому, в этом же ключе следует понимать и сочетания «бессмертные и будды» (сянь-фо), «стать буддой, стать бессмертным» (чэн сянь, чэн фо; чэн сянь, цзо фо), часто встречающиеся в тексте. Поскольку «тайный смысл» един, постольку един и результат. Если же учесть, что из всего текста следует, что подлинный смысл постигается именно даосским учением, то получается, что, по сути дела, «будда» есть всего лишь иное название для бессмертного.

Использование буддийских категорий и выражений для характеристики человеческого бытия

После того как стал ясен способ истолкования буддийских понятий и идей, можно рассмотреть то, как они используются для описания профанического человеческого бытия.

Основные рассуждения касаются неустойчивости телесного бытия человека. Для этого в тексте активно используется буддийская концепция «махабхута», или

«четырёх великих» (да сы) — элементов материального бытия³⁷. «Мирские люди не понимают, что это тело пусто и иллюзорно — это вещь, и только из временно соединившихся четырех великих»³⁸. Махабхута также упоминаются в одном ряду со скандхами (юнь) при описании процесса перерождения. При этом говорится, что скандхи формируют корень сознания (ши), а махабхута — корень сердца (синь) и, кроме этого, число скандх оказывается равным числу махабхута³⁹. Объясняется это, по-видимому, тем, что термин «сознание» (виджняна, ши) мыслится как обозначающий функцию сердца, а остальные четыре скандхи — намарупа (сэ), ведана (шоу), санджня (сян), сансара (син) воспринимались по аналогии с махабхута как «элементы» сознания.

Достаточно активно используется для описания мирского (ши) бытия термин «сансара» (лунь хуй). «Ведь все вещи (вань у) не хотят рождаться, но не обретают нерожденности, все вещи не хотят умирать, но не обретают бессмертия. 10 000 рождений (вань шэн), 10 000 смертей (вань сы). Рождаются и не могут избегнуть Сансары от кальпы к кальпе, от рождения к рождению. Сансара непрерывна, безначальна и бесконечна»⁴⁰. Из приведенного отрывка видно, что концепция Сансары воспринята практически без изменений с основными ее характеристиками, как то: «безначальность», «непрерывность», «бесконечность». Также в цитате употреблен непосредственно связанный с концепцией Сансары термин «кальпа» (цзе)⁴¹. Этот термин встречается, кроме того, и в цитате из Люй Дун-биня (Люй-цзу): «За 10 000 кальп 10 000 рождений и только раз — человеком»⁴². Основная идея, как это можно видеть из приведенных цитат, — ценность человеческого существования. В связи с идеей Сансары оказывается концепция таких психических образований, как «хунь» и «по»⁴³. В главе, озаглавленной соответствующим образом, «по» оказываются ответственными за желание существования, буквально «цеплянье за жизнь» (шоу шэн). «По причине “по” есть семя (цзин)⁴⁴, по причине семени есть “хунь”, по причине “хунь” есть дух (шэнь)⁴⁵, по причине духа есть помыслы (нянь), по причине помыслов есть “по”. Эти пять кружат и перемещаются без конца. Поэтому “Я” — это ложное сознание/сердце (синь)»⁴⁶, — говорится в тексте. И далее: «Если нет сердца/сознания, то нет помыслов, [если] нет помыслов, то нет «по», [если] нет «по», то нет цеплянья за жизнь и Сансара прекращается навсегда»⁴⁷. Здесь явно утверждается идея иллюзорности индивидуального существования (атман, во), что, правда, характерно не только для буддизма (анатманвада)⁴⁸, но и для даосизма. Также речь идет о взаимосвязанности рационального и животного в человеке и устранении их различности для достижения цели.

Однако в тексте есть указания, позволяющие утверждать, что концепция перерождений сансарического бытия понимается в контексте концепции «превращений» (хуа). Например, в главе «Наставление о жизни и смерти» непосредственно перед рассуждениями о Сансаре говорится: «Таким образом, пустота (сюй) превращается в дух, дух превращается в ци, ци превращается в кровь, кровь превращается в телесную форму (син), телесная форма превращается в младенца, младенец превращается в мальчика, мальчик превращается в юношу, юноша превращается в совершеннолетнего, совершеннолетний превращается в старика, старик превращается в смерть, смерть возвращает превращения в пустоту»⁴⁹. Там же есть и

корректировка, указывающая на то, что подвержено перерождению: «Имеющее рождение и смерть — это тело, а не имеющее рождения и смерти — это сердце/ сознание (синь)»⁵⁰. Здесь мы сталкиваемся с неоднозначностью самого термина «сердце». Если раньше, когда речь шла о махабхута, он означал орган-носитель сознания (ши), то теперь он означает скорее совокупность психического и употреблен в буддийском смысле как перевод слова «читта».

То, что «сердце» здесь фактически тождественно «сознанию», подтверждается указанием на то, что именно сознание есть «не рождающееся и не гибнущее», «не полученное от отца и матери» и «всегда следующее потоку калпы» в главе «Наставление о восьми сознаниях, возвращающихся к изначальному»⁵¹.

Поскольку в тексте в целом принимается буддийская концепция перерождений и Сансары, постольку в нем говорится и о карме (е): «То, что было сделано когда-то давно, стало виной и кармой. Поэтому говорят: «10 000 кораблей собираются и не уходят, остается только карма, следующая за мной»⁵². Это не единственное упоминание о карме в рассматриваемой части текста. В главе «Ба ши гуй юань шо» говорится о «непробужденном кармическом сознании» (у мин е ши)⁵³. В главе «Наставление о жизни и смерти» говорится о связи сознания (синь) и кармы: «Счастливая карма приводит к снижению бедствий, дурная карма приводит к увеличению бедствий. Обе они исходят из сердца, имеют одно место и одновременно отбрасываются»⁵⁴.

Таким образом, в освящении профанного бытия человека практически полностью доминирует буддийская модель. Старая модель воздаяния потомкам за благодеяния предков устраняется⁵⁵. Однако, как уже указывалось выше, сама концепция перерождений трактуется в связи с концепцией «превращений» (хуа). Носителем же кармических корней выступает сознание (ши, или синь), что также соответствует буддийской модели. Но дальнейший разбор показывает, что это единственная область, где буддийские концепции присутствуют практически в чистом виде.

Буддийские категории и практики в описании пути адепта

Во втором вступлении говорится: «Если опираться на рупа-кайю и реализовать дхарма-кайю, идти от рождающего жизнь и достигать нерожденного, то тогда принцип взаимного соединения утвердится»⁵⁶. Здесь следует рассмотреть, каким образом изменяется смысл исходно буддийских выражений.

Термины «дхарма-кайя» и «рупа-кайя» (сэ шэнь и фа шэнь) в буддийской традиции применяются для различения аспектов бытия Пробужденного. «Рупа-кайя» — термин, употребляемый для общего обозначения «формных» проявлений бытия Пробужденного: самбхога-кайи и нирмана-кайи (соответственно «тело блаженства» и «иллюзорное тело»), а термин «дхарма-кайя» обозначает способ его бытия как пробужденности самой по себе⁵⁷. Следует обратить внимание на то, что из двух групп терминов выбрана парная. «Сэ шэнь» здесь, очевидно, дол-

жно означать «чувственное тело», исходя из обычного значения слова «сэ» — «цвет, чувственность», а «фа шэнь» — преобразованное тело адепта.

Далее данная схема разъясняется более подробно: «Чувственное тело (сэ шэнь) имеет границы, а дхармовая природа (фа син) не имеет границ. Человек, обретший совершенство в великом продвижении, — это тот, кто использует Дхармадхату для себя (вэй шэнь)...»⁵⁸ Указание на ограниченность чувственного тела подтверждает правильность данной интерпретации. Нужно также указать на использование термина «дхармадхату» (фа цзе, буквально — «вместилище дхарм»), обозначающего феноменальный мир, предмет ума (манаса).

В этой же главе говорится о том, что существует два типа совершенствования или, как сказано в самом тексте, «прохождения ворот Дхармы»: «Один — из Дхармадхату объять чувственное тело, другой — из чувственного тела проникнуть за пределы Дхармадхату»⁵⁹. Эти два типа явно взаимосвязаны. О том, что «за» Дхармадхату, говорится выше: «Вне Дхармадхату нет природы и жизненности, а также нет тела и сердца (сознания)»⁶⁰ — т. е. за пределами феноменального есть чистая неразличенность, которая является условием возможности бессмертия как цельного существования. Путь же к бессмертию связан с использованием природных процессов, с их «грабежом», по выражению «Инь-фу цзина»⁶¹. Это, видимо, и имеется в виду, когда речь идет об «использовании Дхармадхату для себя» (и фа цзе вэй шэнь). Соответственно, «из Дхармадхату объять чувственное тело» может означать укрепление его за счет ресурсов феноменального мира, а «из чувственного тела проникать за пределы Дхармадхату» может означать не столько собственно достижение бессмертия (поскольку иначе речь шла бы не о дополнительности, а о последовательности), сколько о созерцании и проникновении в истинную природу сущего⁶².

Далее указывается, что первый путь изложен в «Аватамсака сутре» (Хуаянь цзин), а второй — в «Шурамгама сутре» (Ляняньжу цзин). Данное указание имеет двойную цель: указать, во-первых, на единство предмета изложения буддийских и даосских текстов и, во-вторых, — на то, что суть повествуемого в этих обширных и сложных текстах излагается в данном трактате.

Тема Дхармадхату на этом не исчерпывается. Она снова возникает при рассмотрении темы Пути в главе «Наставление о Великом Пути» (Да Дао шо). В ней содержится два перечня терминов, описывающих основу сущего, один — даосский, а другой — буддийский. В последнем говорится о том, что «вместилище пустоты, корень нирваны, истинная земля <...> Чистая Земля...» и т. д. находятся «в глубине Дхармадхату»⁶³. То есть они представляют собой суть феноменального. Подаются они как эквивалентные в смысловом отношении даосским описаниям основы сущего. Если при этом учесть идею «раскрытия тайного смысла», то даосские описательные конструкции, как-то: «место рождения тела <...> мать золота и киновари...» и т. д. имеют даже более подлинный смысл, нежели буддийские, и именно они проясняют последние, а не наоборот.

Теперь следует перейти к другим фактам прибегания к буддийским концепциям в связи с описанием пути к бессмертию.

Несколько раз последний этап пути описывается как «выход из трех миров» (чу сань цзе)⁶⁴. Термин «три мира/вместилища» (дхату, цзе) в буддийской тради-

ции — это устойчивое обозначение трех типов форм сансарического существования⁶⁵, освобождение от которых приводит к состоянию нирваны. Однако невозможно выяснить, понимаются ли эти «три мира» как-то иначе, чем в буддизме, или нет.

Также в тексте используется термин «переправа» (ду), обозначающий переход от непробужденного состояния к пробужденному или, что для данного текста эквивалентно, к бессмертию. То, что это так, подтверждается тем, что этот термин применяется к Лао-цзюню: «Поэтому Высочайший (тай шан — устойчивый эпитет Лао-цзюня) <...> открыл ворота переправы (ду) из мира, написал “Канон [Пути и его Благой Силы]” и установил метод»⁶⁶. Этот же термин присутствует и в цитате из «Сутры о даровании высочайшей сокровищницы сострадания» (Юй цюй ай цзан цзин): «Высочайший обет переправляет всех живых существ...»⁶⁷, что еще раз должно продемонстрировать, что суть и цели даосского и буддийского путей одни и те же.

Особо следует остановиться на теме «обета». В цитате из сутры речь идет о принесении обета бодхисаттвы привести к пробуждению всех живых существ. Ниже в цитате приводятся слова самого Будды об обете: «Миром Почитаемый (ши цзунь) также говорил: «[Когда] переправишь всех живых существ — станешь после этого буддой. Если все силы направишь на это — придешь к единому помыслу об осуществлении сострадания. Если кто полностью реализует намерение обучать и передавать тайные методы, предельно высоко поднять завесу для всех и успешно во всей полноте преподнесет [это], то этим вызовет последующие причины и возвратится в Небесный мир (Тушита) и не увязнет в мире страданий»⁶⁸. Далее приводится список методов в их последовательности, из которого следует, что эти методы исключительно даосские. Вот, например, три первых: «поддерживать корень и источник, оберегать и защищать сокровище жизненности»⁶⁹, «успокаивать дух, почитать основу и быть в согласии с прежденебесным», «укрывать в пещере ци, собирать чудесное и возвращаться корню»⁷⁰.

Один раз в рассматриваемой части текста употребляются термины, обозначающие высшие степени пробуждения в буддийской традиции: «чудесное озарение» (мяо цзюэ) и «нирвана без остатка» (у юй нивань)⁷¹. Они характеризуются как обозначающие предел рождений и смертей, при этом «чудесное озарение» связывается с достижением единства с Небом, а «нирвана без остатка» — с достижением единства с Путем⁷², что соответствует даосскому пониманию отношения Неба и Пути⁷³. Здесь также очевидна даосская трактовка понятий. К тому же если учесть столь редкое употребление этих терминов, можно утверждать, что они даются в тексте как рядоположные другим.

Теперь, когда были рассмотрены основные буддийские термины, касающиеся пути и результатов пути адепта, следует вернуться к уже затрагивавшейся теме — теме сознания. В тексте есть целая глава, посвященная теме сознания в связи с этапами пути к бессмертию.

Еще в «Наставлении о жизни и смерти» есть следующее указание: «Живешь — это восьмое сознание алая управляет этим, умираешь — тоже восьмое сознание алая управляет этим»⁷⁴, демонстрирующее, что в тексте принимается

аналитика сознания, выработанная в традиции виджнянавады и воспринятая китайскими школами буддизма.

Наряду с этим отрывком в тексте есть глава, носящая название «Наставление о восьми сознаниях, возвращающихся к изначальному»⁷⁵, являющаяся сопровождением к схеме, названной «Схема восьми сознаний, возвращающихся к изначальному».

В «Схеме...» представлена структура восьми сознаний, разработанная в буддизме. А именно: шесть типов сознания восприятия (восприятия пяти органов чувств плюс восприятия манаса, мановиджняна), сознание длительности (клиш-тамановиджняна) и сознание-сокровищница, вместилище начал кармического опыта (алайявиджняна). Обо всех этих сознаниях в схеме говорится, что они относятся к «непросветленному чувственному телу» (у мин сэ шэнь)⁷⁶. Далее говорится о «выступающем вовне» (вай ци) девятом сознании. Оно характеризуется как «белое чистое сознание (бай цзин ши), не принадлежащее чувственному телу, не проваливающееся в причины и следствия, не прибегающее к совершенствованию доводов, не цепляющееся за мельчайшие загрязнения»⁷⁷. Там же о нем говорится, что оно «относится к внезапному (дунь)»⁷⁸ в отличие от восьми сознаний. Оно относится к дхармовому телу (фа шэнь), которое недвойственно (у сян) и подобно пустоте (ю жо суй кун)⁷⁹. Относительно же чувственного тела говорится, что оно «переменчиво и иллюзорно» (хуа хуань) и поэтому «прибегает к совершенствованию в доводах»⁸⁰, т. е. вынуждено прибегать к анализу и рассуждениям. Таким образом, здесь проясняются некоторые детали различения, введенного во втором вступлении, и окончательно становится ясно, что термин «сэ шэнь» относится к непробужденному/не достигшему бессмертия существу.

В «Наставлении о восьми сознаниях, возвращающихся к изначальному» изложены подробности, связанные с зарождением восьми сознаний и их истинной природой.

Выше уже приводились цитаты из этой главы в связи с темой соотношения сознания и тела. О сознании говорится как о нерождающемся и негибнущем (бу шэн бу ме). Далее говорится: «Рождающееся и гибнущее с нерождающимся и негибнущим соединяются, и складываются (чэн) восемь сознаний»⁸¹. После этого в главе различаются «истинный распорядитель» (чжэнь цзай), который неподвижен, и «круговорот ци» (ци юань), который, наоборот, подвижен. «Истинный распорядитель и круговорот ци соединяются. Это называют сутью Небесного веления (тянь мин чжи син). Суть небесного веления — изначальный дух (юань шэнь), суть природного склада (ци чжи) — сознание. Поэтому у конфуцианцев есть речи об изменении природного склада (бянь хуа ци чжи), а у школы чань [есть речи о] дхарме (методе) возвращения (поворота) сознания к мудрости»⁸², — говорится в главе. Здесь вводится новая категория — «изначальный дух», являющийся, как это видно из цитировавшегося фрагмента, основой индивидуального существования (так как это сформированная «распорядителем» ци), а также указывается на то, что суть методов даосской традиции текста та же, что и у других.

В тексте содержится предостережение против того, чтобы сердце («орган со стороны в один цунь») ⁸³ воспринималось как «просветленная и одухотворенная вещь» (чжао чжао лин лин чжи у). «Смутное (хунь жан) вместе с вещью состав-

ляют (тун) телесное. [Люди] полагают удобным, чтобы изначальный дух находился там и совершенно не знают, этот корень рождений и смертей не является нерожденным и негибнущим духом»⁸⁴, — говорится далее. Здесь те характеристики, что ранее давались сознанию, даются «изначальному духу».

После этого в тексте проясняется различие между сознанием (ши) и «изначальным духом»: «Увы! Различить сознание легко, отбросить сознание трудно. Если не использовать (опираться) небесное веление и изначальный дух, сражаться и отступать в непросветленное кармическое сознание (у мин е ши) — в конце концов окажешься в игре рождений и смертей (шэн ме чан)»⁸⁵. Из приведенного фрагмента ясно, что термин «сознание» (ши) в большей степени относится к непробужденному сознанию, а термин «изначальный дух», наоборот, к пробужденному и, соответственно, он есть иное обозначение «белого чистого сознания» «Схемы ...»⁸⁶

Следует также рассмотреть место, которое занимает данная глава в структуре текста. Ей предшествует глава «Наставление о девяти треножниках плавления сердца» (Цзю дин лян синь шо), где описываются девять этапов очищения сердца/сознания. Число девять явно соотносится с концепцией «девятикратно перегнанной киновари»⁸⁷. В данном «Наставлении...» тоже речь идет о «сути Небесного веления» и «природного склада», о том, что первое — это самоестественность (цзы жань) и «истинное золото», а второе — это «замутненность металла» (золота)⁸⁸. Таким образом, в этой главе имеет место та же пара, что и в последующей, но здесь она истолковывается в сугубо даосском смысле, и это дает возможность понять, что «изначальный дух по сути тождествен самоестественности», являющейся в свою очередь основным атрибутом Дао⁸⁹, что является указанием на единство сути учений.

За главой о восьми сознаниях следует глава «Наставление о пяти ци, приходящих к изначальному» (У ци чао юань шо)⁹⁰. В ней говорится о пяти ци, соответствующих пяти сторонам света и называемых «пятью императорами» (у ди). Каждому «императору» соответствует «сын» (цзы), держащий один из элементов системы «у син», два циклических знака и «благую силу» (дэ) одной из ци. Главная роль здесь отводится «сыну» Желтого императора (Хуан ди), «держателю» знака «моу» и «цзи»⁹¹, «почву» и благую силу пятой ци. «Почва» здесь выступает как ограничивающее начало: она дает рождение «металлу», цветение «дерева», останавливает «воду», тушит «огонь»⁹².

Далее говорится: «Только совершенномудрые люди (шэн жэнь) умеют возвращаться к пружине Дао и получают принцип возвращения к изначальному (хуань юань чжи ли). Тогда [они] собирают пять, сплетают (ци) четыре, собирают (хуй) три, объединяют (хэ) два и возвращаются к одному»⁹³. То есть речь идет о том, что отдельные силы и энергии универсума должны быть объединены, что является условием достижения бессмертия⁹⁴. После этого говорится: «Итак, если тело неподвижно, то семя (цин) укрепляется и “вода” приходит к изначальному; если сердце/сознание неподвижно, то ци укрепляется и “огонь” приходит к изначальному; если истинная природа успокаивается (достигает нирваны — цзи), то “хунь” собираются и “дерево” приходит к изначальному; если суетливые чувства забываются, “по” скрываются и “металл” приходит к изначальному; если четыре

великих успокаиваются и умиротворяются, то помыслы упорядочиваются и “почва” приходит к изначальному. Об этом и говорят: “Пять ци приходят к изначальному”⁹⁵. Здесь, когда все элементы существования приведены в соответствие, становится ясно, что этап очищения и пробуждения сознания не является последним, хотя и помещен почти в самом конце пути. Это еще раз указывает на недостаточность буддийского учения с точки зрения даосизма.

Прежде чем завершить обзор, следует обратиться к еще одной главе, единственной в данной части текста, где описывается одна из буддийских практик, а именно практика рецитации мантры «ом мани падмэ хум»⁹⁶.

Эта глава непосредственно предшествует главе, посвященной «выплавлению сердца/сознания», и таким образом должна освящать некий предварительный этап. Глава состоит из «Схемы тайной мантры Гуань-инь» (Гуань-инь ми чжоу) и «Наставления о памятовании мантры Гуань-инь» (Нянь Гуань-инь чжи шо)⁹⁷. «Схема...» дает рисунок расположения слогов мантры наподобие схемы «у син» с вынесенным шестым слогом «хо» (хум), означающим Одно⁹⁸.

В «Наставлении...» цель практики и сама практика разясняются следующим образом: «...Если написать шесть знаков светлейшей мантры — сразу вместе [с этим] напишешь дхармовую драгоценность Трех корзин (сань цзан фа бао)⁹⁹. Если человек удержит в памяти (нянь) шесть знаков светлейшей мантры — сразу вместе продекламирует семь свитков одухотворенных письмен. Также [он] сможет войти во врата мудрости, спастись от всех трудностей и страданий, карма и бедствия трех миров (сань ши)¹⁰⁰ — все очистятся»¹⁰¹. Далее в тексте приводятся соответствия слогов, сторон света и состояний, достигаемых практикующим. Произнося каждый слог, практикующий отождествляется с одним из дхьяни-татхагат¹⁰². «Поэтому первый звук — середина и “ом” (ань). С его произнесением мое тело — будда Вайрочана. Второй звук — восток и “ма”. С его произнесением мое тело — будда Акшобхья (бу дун цзинь фо). Третий звук — юг и “ни”. С его произнесением мое тело — будда Ратнасамбхава (бао шэн фо). Четвертый звук — запад и “па”. С его произнесением мое тело — будда Амитаюс (у лян ши фо). Пятый звук — север и “ми”. С его произнесением мое тело — будда Амогхасиддхи (бу кун чэн цзу фо). Шестой звук, — поворачивающий кверху (фань шан), возвращающий к ключевому месту и создающий звук “хум” (хо). С его произнесением мое тело с великим усилием достигает алмазности (цзиньган)¹⁰³. [Если] долго [практиковать это], то пять ци вернутся к изначальному [ци], сразу успешно достигнешь немыслимого (бу сы) и реализуешь совершенное проникновение (юань тун)»¹⁰⁴. Пять ци, о которых идет речь, отсылают к уже разобранный выше главе, посвященной им. Это обстоятельство позволяет лучше понять и оценить то место, которое отводится традицией данного текста вышеописанной практике. Она, как и все, что относится к очищению и пробуждению сознания, носит предварительный и подготовительный характер. Произнесение слогов мантры позволяет активизировать пять состояний единого изначального ци для того, чтобы потом объединить их. Здесь снова проявляется заявленный в начале трактата принцип «раскрытия тайного смысла»¹⁰⁵.

Таким образом, рассмотрение первой части трактата показало достаточно активное использование буддийских терминологии, концепций и практик, что сви-

детельствует о глубоком проникновении буддийских идей в китайскую духовную культуру. Это тем не менее не должно означать, что буддийские идеи были восприняты в даосизме некритически. Их влияние носит скорее структурный характер, позволяя, например, более детально разработать темы, касающиеся преобразования сознания, не меняя при этом общей направленности учения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм (опыт историко-религиоведческого описания). СПб., 1998. С. 270; *Robinet I.* Taoism. The Growth of a Religion. Stanford, 1997. P. 224.

² См.: *Robinet I.* Taoism... P. 371, 223.

³ *Lin Ts'un-yan, Berling J.* The «Three Teachings» in the Mongol-Yuan Period // *Yuan Thought. Chinese Thought and Religion Under the Mongols.* N. Y., 1982. P. 487.

⁴ *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 375.

⁵ *Robinet I.* Op. cit. P. 223.

⁶ Подробнее см.: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 356—358.

⁷ Реконструкцию биографии Лю Хай-чяня см.: *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966. С. 195—200.

⁸ См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 358.

⁹ См.: *Торчинов Е. А.* Даосская психотехника // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины / Пер. с кит., вступ. ст., комм. Е. А. Торчинова. СПб., 1993. С. 25—53.

¹⁰ См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 373.

¹¹ *Чжан Бо-дуань.* С. 56—57.

¹² См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 378.

¹³ См.: Там же. С. 377.

¹⁴ О происхождении текста говорится в одном из предисловий к нему, из которого следует, что он хранился в семье танского тайши (историографа) и был получен там представителем рода Сымин из У.

¹⁵ Из четырех вступлений текста два в названии содержат знак «вступление» (сюй): «Вступление» и «Вступление к Син-мин гуй чжи». Поэтому они будут обозначаться, соответственно, как «первое» и «второе» вступления.

¹⁶ Поскольку текст напечатан с ксилографа, его страницы не совпадают с книжными — одна ксилографическая страница соответствует двум книжным, что будет отмечаться буквами «а» и «б». См.: Син-мин гуй чжи (далее: СМГЧ). С. 1а.

¹⁷ Ср. с предисловием Чжан Бо-дуаня к «Главам о прозрении истины: *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., вступ. ст., комм. Е. А. Торчинова. СПб., 1995. С. 55—58.

¹⁸ По сути дела, речь идет не о двух, а о трех учениях, включая конфуцианство, но поскольку тема работы не подразумевает разбора даосско-конфуцианских отношений, то они рассматриваться не будут.

¹⁹ СМГЧ. С. 26.

- ²⁰ Дао дэ цзин. Чжан 6.
- ²¹ СМГЧ. Да Дао шо. С. 5а. Здесь можно вспомнить многочисленные указания на невыразимость Пути в «Дао дэ цзине», наиболее известное из которых: «Я не знаю твоего имени, но, обозначая знаком, называю тебя “Дао”, делая усилие, называю тебя “Великим”» (Дао дэ цзин. Чжан 25 / Пер. Е. А. Торчинова // Торчинов Е. А. Даосизм. Дао дэ цзин. СПб., 1999).
- ²² СМГЧ. С. 5а.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. С. 13а.
- ²⁵ СМГЧ. Син-мин шо. С. 6а.
- ²⁶ Имеется в виду Чистая Земля (цзин ту) будды Амитабхи (Амитофо).
- ²⁷ СМГЧ С. 7а.
- ²⁸ См. «Малая» и «Большая сукхавативьюха сутра» // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. См. также указания подобного рода: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины. СПб., 1999. С. 57—59.
- ²⁹ См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 327—328.
- ³⁰ СМГЧ. С. 10а.
- ³¹ Там же. С. 2а. «Изложение сути начертания Син-мин гуй чжи».
- ³² Концепция Вместилища Так Приходящего восходит к некоторым текстам буддийской школы виджнянавада, а также к такому важному для китайского буддизма тексту, как «Трактат о пробуждении веры в махаяну» (Махаяна шраддхотпада шастра, Да чэн ци синь лунь). См.: Трактат о пробуждении веры в махаяну / Пер. с кит., вступ. ст., комм. Е. А. Торчинова. СПб., 1998.
- ³³ Дао дэ цзин. Чжан 1.
- ³⁴ СМГЧ. С. 10а.
- ³⁵ Сам термин восходит к «Лotosовой сутре» (Саддхарма пундарика сутра, Мяо фа хуа цзин), к притче о горящем доме. См.: Сутра лотоса чудесной Дхармы / Пер. с кит., комм. А. Н. Игнатовича. М., 1998.
- ³⁶ См. например, беседу Бо Юй-чаня о рангах бессмертных: *Торчинов Е. А.* Даосизм... С. 89.
- ³⁷ Буддийскую концепцию рождения и формирования физического тела см.: Абхидхармакоша. Лока-нирдеша / Пер. с санскрита, вступ. ст., комм. В. И. Рудого, Е. П. Островской. СПб., 1998. С. 84—100.
- ³⁸ СМГЧ. Да Дао шо. С. 5б.
- ³⁹ СМГЧ. Шэн сы шо. С. 7б.
- ⁴⁰ Там же. С. 8б.
- ⁴¹ Буддийскую концепцию временных периодов см.: Абхидхармакоша. Лока-нирдеша. С. 180—187. Из китайских источников можно указать трактат: *Цзун-ми*. О началах человека (Юань жэнь лунь) / Пер. с кит., вступ. ст., комм. Е. А. Торчинова // *Цзун-ми*. Чаньские истины. СПб., 1998. С. 5—26.
- ⁴² СМГЧ. Да Дао шо. С. 5б.
- ⁴³ Так называемые «разумные» и «животные души», производные от начал инь и ян. Традиционно считается, что у человека семь «хунь» и три «по».

⁴⁴ Семя — важное понятие в даосском учении, означающее производящую способность человека, имеющую свое грубо вещественное выражение в виде спермы.

⁴⁵ Дух — понятие даосского учения, означающее всю совокупность интеллектуальной деятельности.

⁴⁶ СМГЧ. Хунь по. С. 22б.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ О концепции анатманвады см.: *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия; *Терентьев А. А., Шохин В. К.* Философия джайнизма. М., 1994. С. 216—228; Абхидхармакоша. Лока-нирдеша. С. 101—108.

⁴⁹ СМГЧ. С. 8б.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ СМГЧ. Ба ши гуй юань шо. С. 31б. Наставление о восьми сознаниях, возвращающихся к изначальному.

⁵² СМГЧ. Да Дао шо. С. 5б.

⁵³ СМГЧ. С. 31б.

⁵⁴ Там же. С. 7б.

⁵⁵ Об этом см.: *Mollier C.* Paris, 1990. P. 174—176.

⁵⁶ СМГЧ. С. 1б.

⁵⁷ О «телах» Будды см., напр.: *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 58—59.

⁵⁸ СМГЧ. С. 2а. Следует обратить внимание на использование знака «шэнь», означающего как самого себя, так и тело. В даосской традиции именно укрепление «шэнь» является главной целью. См.: ДДЦ. Чжан 13.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ См. Инь-фу цзин (Главы о единении сокрытого) / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Торчинов Е. А. Даосизм... С. 335—337.

⁶² То есть речь идет об одновременном совершенствовании природы и жизненности, ума и тела, о чем, собственно, и повествует трактат. См. легенду о Чжан Бо-дуане в изложении Е. А. Торчинова в комментарии ко 2-му стиху первой части «У чжэнь пянь» (СПб., 1994. С. 74).

⁶³ СМГЧ. С. 5а.

⁶⁴ См., напр.: СМГЧ. С. 10а.

⁶⁵ Вместилище наслаждения (кама дхату), вместилище форм (рупа дхату), вместилище отсутствия форм (арупа дхату). Подробное их описание см.: Абхидхармакоша. Лока-нирдеша. С. 68—70.

⁶⁶ СМГЧ. С. 8б.

⁶⁷ Там же. С. 9а.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ То есть поддерживать тело в хорошем состоянии, укреплять его.

⁷⁰ СМГЧ. С. 9б.

⁷¹ СМГЧ. Сы шэн шо. С. 7б.

⁷² Там же.

⁷³ См.: Дао дэ цзин. Чжан 25: «...Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец свою самоестественность» (пер. Е. А. Торчинова).

⁷⁴ СМГЧ. С. 76.

⁷⁵ Там же. С. 31а, б.

⁷⁶ Там же. С. 31а.

⁷⁷ Там же

⁷⁸ Там же. «Дунь» скорее всего — сокращенное «дунь у», внезапное пробуждение в чань-буддизме.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 31б.

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ В свою очередь, это сознание может быть истолковано как «единое сознание», о котором говорится в «Махаяна шраддхотпада шастре» или «Сутре совершенного Пробуждения», где оно выступает либо как атрибут, либо как синоним «пробужденности», «природы Будды». См.: Трактат о пробуждении веры в махаяну (Да чэн ци синь лунь); Сутра совершенного Пробуждения / Пер. с кит., комм. К. Ю. Солонина // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999.

⁸⁷ См., напр.: *Гэ Хун*. Бао-пу цзы / Пер. с кит., вступ. ст., комм. Е. А. Торчинова. СПб., 1998. С. 71.

⁸⁸ СМГЧ. С. 30б.

⁸⁹ См.: Дао дэ цзин. Чжан 25.

⁹⁰ СМГЧ. С. 32б.

⁹¹ Соответственно пятый и шестой знаки десяти- и двенадцатиричной систем циклических знаков, т. е. занимающие середину каждого ряда и поэтому принадлежащие «почве». См. комментарии Е. А. Торчинова к «Главам о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня.

⁹² СМГЧ. С. 32б.

⁹³ Там же.

⁹⁴ См.: Дао дэ цзин. Чжан 39 о причастности к Одному как условия существования, а также: *Гэ Хун*. Бао-пу цзы. Гл. 18.

⁹⁵ СМГЧ. С. 32б.

⁹⁶ Там же. С. 32а, б.

⁹⁷ Об одном из вариантов практики этой мантры в тибетской традиции буддизма см.: *Анагарика Говинда*, лама. Основы тибетского мистицизма // Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

⁹⁸ СМГЧ. С. 29а.

⁹⁹ То есть при написании знаков отображается все содержание буддийского учения.

¹⁰⁰ То есть прошлого, настоящего и будущего. Это единственный в данной части текста случай употребления указанного выражения.

¹⁰¹ СМГЧ. С. 296.

¹⁰² Олицетворения различных форм мудрости пробужденного. См.: *Анагарика Говинда*, лама. Указ. соч.; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. С. 134.

¹⁰³ Или, что позволяет текст, «золотой твердости», т. е. приближается к бессмертию.

¹⁰⁴ СМГЧ. С. 296.

¹⁰⁵ Там же. С. 1а.