

УДК 299.513 398.22 (571)
DOI 10.25205/1818-7919-2020-19-4-9-24

Трансформативная посвятельная традиция в даосизме и концепция *сяня*

А. А. Маслов

*Институт Дальнего Востока РАН
Москва, Россия*

Аннотация

Настоящее исследование посвящено характеристикам одного из ключевых типажей даосской традиции – «сяня», которого обычно неточно понимают как «бессмертный». На основе ряда текстов даосской традиции «Линбао», «Шанцин», «Цюаньчжэнь» мы показываем, что обретение состояния *сянь* связано не с физическим бессмертием, а с получением глубокого трансформативного и трансперсонального опыта. Последователь проходит через ряд этапов трансформации, каждый из которых, в зависимости от конкретной школы, включает набор практик, нацеленных на достижение абсолютного покоя и самодеактуализацию. Такое перерождение также сопровождается получением яркого «света», обретением «сияния духа», погружением в «глубокую грезу», то есть связано с сильным внутренним переживанием. В ряде случаев это понимается как рождение себя в истинном виде (состояние «истинного человека»): прохождение через стадию «умирания в прошлом теле» и возрождения в новом, а также отправление в «далекие странствия», что типологически можно определить как особый тип перемены статуса и прохождение через систему посвятельных ритуалов.

Ключевые слова

Китай, религия, культура, даосизм, посвятельные практики, культ бессмертия, сянь, созерцания

Для цитирования

Маслов А. А. Трансформативная посвятельная традиция в даосизме и концепция *сяня* // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2020. Т. 19, № 4: Востоковедение. С. 9–24. DOI 10.25205/1818-7919-2020-19-4-9-24

Tradition of Transformative Initiation in Taoism and the Concept of *xian*

А. А. Маслов

*Institute of Far Eastern Studies RAS
Moscow, Russian Federation*

Abstract

This paper focuses on the characteristics of one of the key types of Taoist tradition – *xian*, which is usually inaccurately translated as “immortal”. Based on a number of texts of Taoist traditions Lingbao, Shanqing and Quanzhen, the paper shows that the acquisition of the state of *xianhood* is not connected with physical immortality, but based on the deep transformative and transpersonal experience. The practitioner goes through a series of transformative stages, each of which, depending on the particular school, includes a set of spiritual practices aimed at achieving absolute peace and self-deactualization. Such reincarnation is also accompanied by the acquisition of a bright “light”, getting a “shining spirit”, immersion into a “deep dream” that is associated with a strong insight experience. In some cases, it could be regarded as the self-rebirth in the true form (the state of the “true man”): passing through the stage of “dying of the previous body” and rebirth in the new one, as well as going to the “distant wanderings”, which typologically can be defined as a special type of rites of passage and passing through a system of consecrated rituals.

Keywords

China, religion, culture, Taoism, dedicatory practices, cult of immortality, *xian*, *xianhood*, contemplation

© А. А. Маслов, 2020

For citation

Maslov A. A. Tradition of Transformative Initiation in Taoism and the Concept of *xian*. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2020, vol. 19, no. 4: Oriental Studies, p. 9–24. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2020-19-4-9-24

Трансформация понятия *сянь*

Важнейшей частью даосской традиции является концепция бессмертного-*сяня* (仙), который обычно не очень точно переводится на западные языки как «бессмертный», «immortal». Именно *сянь* является идеалом традиции, точкой устремлений последователей и предметом для обсуждения в текстах. Из-за восприятия этого термина как «бессмертный» нередко утверждается, что важнейшей целью даосизма является обретение бессмертия, хотя, как мы покажем в данной работе, под термином *сянь* подразумевалась особая категория даосских последователей, прошедших определённые этапы посвящения и характеризующихся рядом отличительных признаков.

Как показали исследования Натана Сивина, Майкла Стрикмена, Рассела Киркланда и других [Sivin, 1968; Kirkland, 2004], многие представления о даосизме как о системе, «обеспечивающей бессмертие» и превращение человека в бессмертного-*сяня*, не имели прямого отношения к внутреннему содержанию даосизма или, как минимум, не играли заметной роли в его концепциях. И хотя большинство известных исследователей даосизма, прежде всего А. Масперо, Г. Крилл специально оговаривали неадекватность такого перевода реальному содержанию термина, тем не менее во вторичных исследованиях понятие «бессмертный» или «бессмертный небожитель» приобретает самодовлеющее значение [Creel, 1970; Maspero, 2014].

Очевидно, что в раннем значении *сянь* представлял собой особую категорию шаманов, жизнь которых была связана с пребыванием в горах или горных пещерах [Маслов, 2006. С. 256–268; Paper, 1995] (на что указывает этимология самого иероглифа *сянь* 仙, или которые куда-то «взошли» или «поднялись» – элемент 僊 «сянь» в иероглифах 僊, 僊 указывает именно на «восхождение»).

Концептуально существование *сяней* бесцельно и не наполнено разнообразием. В отличие от более поздних божеств китайского буддизма, например, Авалокитешвары (Гуаньинь), они не помогают людям и не спасают их, не переживают за живых существ. – *сянь* «нефункционален» с точки зрения своего существования. При этом его основная функция заключается в способности управления космическими силами. Последнее также характерно и для шаманов, которые, например, своими танцами могли влиять на природные силы, и это коррелирует с тем, что движениями своего тела, то есть танцами, *сяни* могли улучшить циркуляцию жизненной энергии пневмы-ци в своем теле [Despeux, 1989. P. 238].

Сянь – не столько бессмертный (и за исключением народных преданий – никогда физически бессмертный), сколько человек, который претерпел мистическую трансформацию и приобрел качественно иные свойства. Сам мотив *сяня* как «ино-человека» идет от древних архаических культов, и в этом плане *сянь* воспроизводит медиума (как существо, способное впускать в себя духов и говорить от их имени) или шамана, который способен странствовать между мирами и, что очень важно, приносить вести из других сфер.

В народной традиции на образ *сяня* распространились многочисленные предания о людях «необычайных свойств», которые стали важнейшим элементом китайской культуры, начиная с периода Хань, и особо широко расцвели в народных новеллах средневековья. *Сяни* в простонародном понимании определяются именно через «необычное», а не через «достигнутое»: они странствуют между небом и землей, летают на облаках, могут видеть на расстоянии, питаться лишь собственной слюной и т. д. [Kaltenmark, 1953. P. 153]

Сам термин *сянь* начинает широко использоваться в династию Хань (например, встречается в «Хань шу». Например, в «Чу цы» – «Чусских строфах» (ок. III в. до н. э.), в стихе

«Странствую далеко» «楚辭·遠游» мы читаем о некоем «вознесении *сяня*»: «Сколь прекрасны бесценные истинные люди, что в прошлых поколениях вознеслись в сонм *сяней*»¹.

У «бессмертного *сяня*» есть тематический предшественник в ранней традиции – это «мудрец» (聖人 *шэн жэнь*). Например, рассуждая о человеческом идеале, Чжуан-цзы использует термины «истинный человек» (真人 *чжэнь жэнь*) или «духовный человек» (神人 *шэнь жэнь*), но все же именно «мудрец» (*шэн жэнь*) является самым распространённым понятием в «Чжуан-цзы». В целом среди ранних даосов аксиологически «мудрец» стоит выше всех остальных, а «истинный человек» или «духовный человек» являются скорее качествами этого мудреца.

Именно «мудрец» (*шэн жэнь*) является центральной фигурой у ранних мистиков, например Лао-цзы, Чжуан-цзы, он представляет собой высочайший идеал всего учения (в «Чжуан-цзы» этот термин встречается 114 раз – больше, чем любой другой, характеризующий человека).

Однако в более поздней традиции на *сяня* переходят запредельные свойства мудреца (*шэн жэнь*), в то время как сам «мудрец» становится вторичным термином для даосской и буддийской традиции, деноминацией известных персонажей прошлого типа Яо, Шуня, Юя, Чжоу-гуна, Конфуция.

Примечательно, что сам термин *сянь* не встречается в таком ключевом даосском труде как «Дао дэ цзин», хотя в этом тексте есть рассуждения о человеке особых свойств – мудреце, который может достичь долголетия, «равного Небу и Земле», и который в силу своей растворенности в естественности неуязвим для внешних воздействий и, равно как и само Дао, кажется отсутствующим («тигру некуда вонзить свои когти»). В «Чжуан-цзы» термин «*сянь*» встречается, но несколько в иной интерпретации. В частности, в главе 12 «Небо и Земля» рассказывается о великом правителе древности Яо, который прослыл «мудрецом» (*шэн жэнь*) и, в конце концов, «через тысячи лет покинул этот мир и воспарил как *сянь*» (千歲厭世，去而上仙)², но при этом никакой трактовки термина не приводится. Из текста видно, что он лишь «восходит» или «поднимается» (上 *шан*) на иной уровень. Таким образом, «мудрец» может, следуя предоставленным Чжуан-цзы, жить на земле тысячи лет и лишь затем воспарить в небеса в качестве *сяня*, и он не является в классическом смысле «бессмертным», так как он все же покидает этот мир, как это случилось с великим Яо. Очевидно, что *сянь* – обладатель не столько бессмертия, сколько особых свойств, позволяющих ему получить высокий статус в качестве духа. При этом Яо «превосходит солнце и луну» и что, очень важно для дальнейшего понимания *сяня*, «пробывает в сиянии» (其於光也).

Интересно посмотреть, чем же характеризуется такой мудрец и обладает ли он какими-то особыми качествами. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что «мудреца» отличает не столько мудрость, а какие-то другие, на первый взгляд вторичные, качества. «Внутренние главы» в «Чжуан-цзы» говорят о мудреце как о том, кто обладает запредельными свойствами, «странствует за пределами мирской пыли и грязи», «опирается на солнце и луну, держит вселенную в своих руках, единит себя с вещами и явлениями... присутствует в мириадах лет и достигает простоты в самом себе»³. Это человек удивительных свойств, необычайный, но при этом не маг, он не творит чудеса (хотя во многих рассказах и обладает такими способностями) и его основным качеством не является бессмертие как таковое.

Именно этот образ мудреца – «странника в мирской пыли» и формально не характеризующегося никакими чудесами, не обладающий никакими параферналиями, был заимствован поздними даосами, например, основателем направления Цюаньчжэнь 全真 Ван Чуньяном или

¹ 貴真人之休德兮，美往世之登仙。 楚辭《遠游》 中國。 URL: <https://ctext.org/chu-ci/yuan-you/zh> (дата обращения 18.01.2020).

² Чжуан-цзы. Вайпянь. Тяньди, шизэр (Чжуан-цзы. Внешние главы, глава «Небо и земля» 莊子·外篇·天地第十二). URL: <https://ctext.org/zhuangzi/heaven-and-earth/zh> (дата обращения 19.01.2020).

³ Чжуан-цзы, Нэйпянь (Чжуан-цзы, Внутренние главы 莊子·外篇, гл. 2 逍遙遊). URL: <https://ctext.org/zhuangzi/enjoyment-in-untroubled-ease/zh> (дата обращения 19.01.2020).

Ван Чжэ (1113-1170) (О его учении подробнее см. [Komjathy, 2013]). Именно он начинает широко использовать термин, который существовал и до него, но не находился в активном обороте – 仙 *сянь*. Для него *сянь* – это устойчивый дескриптор для того, кто достиг «чистоты и спокойствия» (情境 *цин цзин*), объединяя свою внутреннюю изначальную природу (性 *син*) и «жизненность», то есть мирскую реальность (命 *мин*).

Сяни не обладают какими-то высоким моральными качествами, не совершают добро, не помогают людям. Это строгие индивидуалисты, которые благодаря приобретённым способностям достигли необычайных свойств. Совершенство здесь – исключительно индивидуально, эгоистично и выражается исключительно в сверхспособностях. *Сянь* при этом вполне доступен для общения и не является существом «потусторонним», то есть он не уходит из этого мира в «бессмертие». Например, в известном даосском тексте «Древо без корней» (無根樹 *У гэн шу*), приписываемом Чжан Саньфэну (сам текст может относиться к XVIII в.), *сянь* ведет вполне вольготный образ жизни и не ограничивает себя в наслаждениях: «Цветы и вино – вот спутники *сяней* с древности и поныне. О, приюты затуманенных цветами (т. е. публичные дома), о, чертоги вин и мяса! Никогда не кори себя за скоромную пищу, не вини себя в распутстве». Возлияния различных соматических напитков (*цзю*) есть способ поддержания себя: «Каждый день хмелеешь ты от чарки подогретого вина. Вот он, рецепт *сяней* – воскрешающий отвар!». Если же есть какие-то затруднения в алхимической практике, надо просто «прийти к *сяням* и расспросить у них все тщательно» [Маслов, 2018. С. 64]. Здесь хорошо видно, что *сянь* пребывает одновременно среди людей (то есть обладает физическим телом) и находится в неких «чертогах *сяней*» или «городе *сяней*» – 仙都 *сянь ду*.

Сяни, как и «мудрецы», представляли собой «стигматизированные» группы людей, отмеченные особыми качествами сознания, но при этом не социализированными. Не случайно нормативом их поведения (если здесь вообще возможно говорить о какой-то поведенческой матрице) являлся постоянный «уход» – от социума, от управления государством, от решения политических или хозяйственных задач.

При этом существует заметное различие между тем *сянем*, который появляется в трудах Ван Чунъяна (например, в его «Чунъян лицзяо шиулунь» – «Пятнадцати главах об установлении учения») и в «Чжуан-цзы». Образ *сяня* у Ван Чунъяна также отнюдь не запределен – такой человек живет и странствует среди людей, может именоваться *шэнь сянь* – «духовным *сянем*» и при этом он продолжает жить в «мирской пыли», не будучи затронутым ею. Главная его задача – заниматься медитацией и дыхательными упражнениями, воспитывать свои изначальные природные свойства, обуздать свой разум. При этом мудрец (*шэн жэнь*) у Ван Чунъяна ничем не отличается от *сяня*: это особая категория людей, которая физически (хотя и временно) пребывает в брэнном мире, но духом своим уже он «встал в один ряд с *сянями*». Эта трансформация сознания при сохранении мирского тела хорошо видна в рассуждениях Ван Чунъяна, где очевидно, что *сянь* не рассматривается как физический бессмертный: «Чтобы вступить на путь мудрецов, необходимо прежде всего в течение долгих лет напрягать свою волю, накапливать заслуги и следовать практике, дабы стать высокопросветленным и мудрым мужем... И пускай твое тело будет находиться в одной лишь комнате, но твоя природа заполнит все пространство между Небом и Землей. Мириады небесных мудрецов в молчании будут защищать и поддерживать тебя, а бесчисленное множество бессмертных мужей незримо окружают тебя. Имя твое будет занесено в скрижали Пурпурной обители, ты же станешь в один ряд с *сянями*. И хотя твое тело временно пребывает в брэнном мире, но сердцем своим ты уже вышел за пределы вещей!»⁴.

Понимание цели даосской практики как духовного достижения человека в его нынешнем земном теле становится типичным для всей традиции даосских учений о «самосовершенствовании», прежде всего в школе Цюаньчжэнь. Мастера пост-сунского периода, в том числе

⁴ «Пятнадцать глав об установлении учения Чунъяна» (重陽立教十五論 *Чунъян лицзяо шиулунь*) в: Чжэнтун Дао цзан, цз. 1233, 5а. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=191883/>.

Ван Чунъян, Ма Даньян, Цюй Чанчунь, как правило, не отрицают человеческую жизнь, не пытаются «сломать» естественный ход рождения и смерти, а уход от мира не является обязательной чертой достижения состояния *сяня*.

Очевидно, что даосизм стремился не к бессмертию как к таковому, а к достижению состояния человека «запредельных свойств», под которым обобщенно и понимался *сянь*. *Сянь* становится главным мистическим героем даосской и даже частично буддийской традиции. Ряд школ при этом постулировал необходимость нравственного очищения, особенно те направления, которые оказались генетически связаны с буддизмом, например, школа Фосян, последователи которой считали, что нет никакого различия между *сянем* и Буддой, по сути, Будда – один из *сяней* в этой системе координат. В «Речитативе о сидении в медитации» (打坐歌 *Да цзо гэ*), который приписывается алхимику Чжан Саньфэну (XIII в.), говорится: «*Сяни* – это Будды, а Будды и есть *сяни*! Ведь в единой природе абсолютного света нет ни малейшей двойственности»⁵.

Состояние *сяня* или некая «сяневость» (仙性 *сянь син*) не поддается рациональному описанию – у *сяня* просто отсутствует набор характерных признаков, и мы можем лишь говорить о полной трансформации адепта. Бессмертие не отрицается, но все же является не самоцелью, а указателем на формирование внутри человека особых качеств, которые выделяют его из всей совокупности живых существ. Это – момент полной духовной трансформации, перерождения человека в виде существа особых свойств, обретшего запредельный опыт и чаще всего во время инициации получившего трансформативный опыт умирания и возрождения в истинном виде. Одновременно, как мы покажем ниже, *сянь* – это одна из ступеней инициации в даосской практике, но отнюдь не высшее или конечное состояние.

Совсем в ином виде существует концепция *сяня* в народных верованиях – здесь *сянь* абсолютно мифологический герой, обитающий частично на земле, частично в пространстве небес. Формально он не творит даже никаких чудес, но необычен своим видом и поведением. Он может быть святым отшельником и странником, а может являть собой тип очевидно антисоциального существа: пить и кутить. Он не воскрешает мертвых, не изменяет природные свойства вещей – это воплощение абсолютной запредельности, которой не требуются никакие подтверждения. В народной традиции *сянь* мог приобретать образ физического бессмертного, который вечно пребывает где-то в пространстве между небом и землей. Это, например, отразилось в известной легенде о Восьми даосских бессмертных (八仙 *ба сянь*), а также широко встречается в «народном даосизме» – популярном и нередко морализаторском изложении даосских принципов, который, например, сегодня развит в Гонконге.

Этапы посвящения

Большинство текстов говорят, что *сянь* способен оставлять тело по своему разумению, он управляет материальными формами и превосходит их. Но бессмертным является именно его дух-*шэнь*, который продолжает свое самостоятельное существование и после смерти физического тела.

Во многих текстах синонимами термина *сянь* являются понятия 真人 *чжэнь жэнь* – «истинный человек» или «человек истинных свойств», 成人 *чэн жэнь* – «реализованный человек», 至人 *чжи жэнь* – «достигший человек», которые, встречаясь последовательно в одном трактате, указывают на разную степень совершенствования. В связи с наличием нескольких терминов для обозначения *сяней*, которые часто встречаются в одном и том же тексте, можно предположить, что речь идет либо о нескольких типах посвященных, либо о различных этапах посвящения, причем большинство текстов, которые проводят стратификацию *сяней*, указывают именно на последнее. Китайская религиозная традиция обычно не рассматривается как

⁵ «Песнь о сидении в медитации» (打坐歌 *Да цзо гэ*). URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=577313> (дата обращения 16.01.2020).

традиция «мистериальная», связанная с многоэтапными инициациями, переживаниями собственного умирания и воскрешения в «истинном виде», подобно тому как это встречается в древнегреческих мистериях. Мы оговоримся, что речь не идет о формальных посвящениях, которые присутствуют в любой школе буддизма или даосизма, в результате которых посвящаемый получает особое послушническое или монашеское имя (в буддизме или даосизме – 法號 *фахао* или 戒名 *цземин*, в даосизме – 道名 *даомин*).

Нас интересует здесь другой аспект, связанный с ритуалами «перемены статуса» или «перехода» (*rites of passage*), при которых посвящаемый переживает полное перерождение себя, обретение новых свойств, приобретение новых умений. Глубочайшее переживание, стресс, получаемые в момент инициации (или целой цепи инициаций) не только оставляют глубочайший след в сознании, но и действительно изменяют образ мыслей и действий.

Человек проходит несколько стандартных этапов инициации, хорошо известных в других культурах (это широко изучалось в частности, на материалах греческих мистерий [Cosmopoulos, 2002]): умирание себя старого, затем очищение через глубокое переживание, стресс, испуг, путешествие в загробный мир, а затем возрождение в «истинном» виде [Genper, 1977. P. 21].

Последователь, переживший такую символическую смерть, помимо прочего приобретает и опыт предсмертного переживания: находясь еще «в теле», он эмоционально переживает собственную смерть, избавление от тела, выход за пределы физической оболочки, ужас перед окончанием физической жизни. Поэтому, воплощаясь в этом мире вновь, он становится «бессмертным» как уже переживший смерть. В этом плане представление о 仙 *сянь* как о «бессмертном» в известной мере отражает возвращение к физической жизни, но уже в другом, перерожденном виде. Здесь же становится понятным и выражение «истинный человек» – 真人 *чжэнь жэнь*, то есть человек, воплотившийся воистину, в «истинном теле» и приобретший опыт запредельного, «вечного» состояния. Это традиция посвятельная, связанная с перерождением человека в результате ряда ритуалов посвящения и «перерождения».

Получение трансформативного опыта связано и с мотивом путешествия, или «странствия» (обычно «странствия далеко»), присущим *сяню*, что в архаической шаманской традиции также коррелируется с посещением загробного мира и возвращением оттуда. То есть для получения состояния *сяня* надо отправиться, по сути, в путешествие в мир мертвых, таким образом пережить собственную смерть и вернуться оттуда [Kohn, 1991. P. 96–104]. Также как и даосская алхимия – одна из основ практики *сяней*, которая методично подводила человека к галлюцинациям и смерти, понималась не как умирание, а как перерождение в истинном виде, то есть парадоксальным образом смерть вела к бессмертию [Komjathy, 2013. P. 115–169]. Сочетание мотива путешествия, посещение загробного мира, встречи с различными духами и мудрецами, а потом возвращение, – все эти черты присущи посвятельным ритуалам, связанным с приобретением нового статуса через «перерождение». И в этом плане обширная категория людей, именуемых *сянь*, по сути, представляла собой разные группы людей, переживших опыт смерти в нынешнем теле и возвращения новыми знаниями.

У нас нет достаточного числа источников, чтобы определенно заявить, являлось ли получение статуса *сяня* результатом какой-то формальной церемонии или это было просто «квалифицированное» мнение группы даосских мастеров, которые присваивали такой статус последователю, достигшему высокого уровня личного мастерства. При этом в некоторых текстах мы видим, что речь идет именно об этапах или «лестнице», которая приводит последователя к высшей степени посвящения. Например, текст «О сущности Дао» («Дао ти лунь») говорит: «Среди людей [освободившиеся от всего], зовутся «человеческими *сянями*» 人仙; те, что обитают на Небе 天仙, зовутся «небесными *сянями*»; те, что пребывают на земле, зовутся «земными *сянями*», в водах же – «водными *сянями*» 水仙. Те же, кто способен пребывать во всех трансформациях, зовутся 神仙 *шэнь сянь* – «духовными бессмертными». Поэтому Путь

духовных *сяней* возвращает их к Единым вратам. Зовется это «пятью постепенными» [этапами] и восхождением к состоянию *сяня*»⁶. Очевидно, что здесь рассматриваются именно этапы, а не просто различные области обитания *сяней*.

Также и в других текстах мы видим, что получение состояния *сяня* не является одномоментным (то есть это не момент «озарения»), но достигается в несколько этапов, которые, скорее всего, и соответствуют этапам инициации. Формально это может быть представлено как «восхождение» на разные уровни Неба и встреча с разными типами божеств. Так, трактат «Истинные указания на методы женской практики Золотого цветка» («Нюйцзы цзиньхуа цзунчи») говорит о трех этапах высшего восхождения: «Когда твоя добродетель глубока, а ты приходишь до кармических причин своего существования, то явится перед тобой истинный мастер, чтобы спасти тебя и представить тебя перед взором высшего божества Тянь-ди. В следующий раз он представит тебя уже всему сонму небесных обитателей, а затем, наконец, достигнешь ты «цветочного пруда», где поклонись Золотой матушке и получишь статус *сяня*» [Чэнь Иннин, 2010. С. 34]. Таким образом здесь видны три этапа: уровень восхождения к божеству Тянь-ди 天帝, уровень восхождения ко всему сонму небожителей и, наконец, высший уровень Си Ван-му 西王母.

Даосская школа Линбао 靈寶 также «стратифицировала» бессмертных на несколько уровней или слоев, каждый из которых соответствовал строго определенному этапу практики. Так в трактате «Канон Сосредоточения и созерцания Драгоценности духов из Пещеры сокровенного» («Дунсюань линбао дингуань цзин», ок. VIII в.) рассматривается семь этапов или «периодов» (候 *хоу*), четыре из которых соответствуют различным этапам посвящения *сяня*. На первом человек может легко погружаться в созерцание, но своими желаниями еще привязан к этому миру. На втором этапе происходит излечение от многих болезней – как телесных, так и духовных. На третьем этапе «возвращается молодость» и восстанавливаются жизненные силы. На четвертом человек продлевает надолго годы своей жизни. Именно этап «продления жизни на десятки тысяч лет» характеризуется получением статуса *сяня* – 仙人 *сянь жэнь*. Пятый этап «очищения своей внешней формы ради получения чистого ци» характеризует получение более высокой степени посвящения – «истинного человека» (真人 *чжэнь жэнь*). На шестом этапе в результате «очищения ци», т. е. дыхательных упражнений, достигается чистое состояние духа. Такой адепт именуется «духовным человеком» (神人 *шэнь жэнь*). На седьмом этапе адепт объединяет свой очищенный дух с Дао, то есть происходит полная деактуализация индивидуума и его растворение в Дао. Он именуется 至人 *чжи жэнь* – «совершенный человек» или «достигший человек»⁷.

Еще раз обратим внимание, что сама «святость» здесь понимается не как умение творить чудеса, делать необыкновенные вещи, врачевать других, то есть не опирается на внешние параферналии, но исключительно на формальные признаки самосовершенствования.

Эта же концепция святости не предусматривает какое-то соприкосновение с высшими духовными силами, что и должно привести к состоянию святости. В Китае, в отличие от авраамической традиции, как раз наоборот: самосовершенствование на определенном этапе позволяет войти в число святых, когда «твое имя будет занесено в списки бессмертных» или «воссядешь на лotosовый трон рядом с Буддой».

Трактат «Надпись о сбережении духа и упражнении ци» («Цунь шэнь лянцзи мин»), приписываемый известному китайскому врачевателю и алхимику Сунь Сымяо (孫思邈,

⁶ «О сущности Дао» (道体论 *Дао ти лунь*), в «Хранилище Дао годов Чжэнтун» (正统道藏 *Чжэнтун Дао цзан*), раздел «Великое сокровенное» (太玄部 *Тайюсюаньбу*), т. 1026. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=528291> (дата обращения 18.01.2020).

⁷ «Канон Сосредоточения и созерцания Драгоценности духов из Пещеры сокровенного» (洞玄靈寶定觀經 *Дунсюань линбао дингуань цзин*) – «Чжэнтун Дао цзан», цз. 400b, 17, 6b-13a. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=895267> (дата обращения 19.01.2020).

581–682?), описывает одну из таких посвячительных систем поэтапного совершенствования и достижения состояния *сяня*⁸.

Прежде всего, текст говорит о «воплощенном мудреце» (成聖 *чэн шэн*) – том, кто «пребывает постоянно у источника Дао». Методика достижения этого состояния базируется на медитации, или самосредоточении (定 *дин*, аналог буддийского *самадхи*). При этом следует использовать несколько форм практики. Прежде всего, наполнять «море ци» (气海 *ци хай*) в нижней части живота, то есть использовать спокойное, ровное дыхание животом. Во-вторых, следует «сберегать дух в *даньтянь*», то есть концентрироваться на нижнем кинноварном поле и приводить мысли в покой. Именно «отсутствие рассеивания ци» и приводит к обретению здоровья, при котором «тело и сердце» (т. е. физическое и психическое начала) «надолго останутся крепкими и здоровыми». Параллельно с этим следует уменьшить объем потребляемой пищи (так как «насыщаешься естественным образом»), а затем и полностью отказаться от нее, перейдя на «питание ци».

Трактат также определяет и сроки такой практики: сто дней для «малого успеха», то есть обретения базовых навыков, и три года для «большого успеха», то есть начала трансформаций. Из этого мы можем заключить, что сам первый посвячительный этап занимал как минимум три года.

Важнейшим этапом инициации в данном случае является обретение статуса «истинного человека» (真人 *чжэнь жэнь*), которого также именуют «удалившимся от мира» или «преодолевшим мир» (度世 *ду ши*). Состояние человека как *сяня* становится уже очевидным, то есть он приобретает иные духовные свойства. Посвящаемый проходит через ряд «чудесно-духовных изменений» и, очевидно, отличается своим образом восприятия мира от обычных людей. Изменяется и его тело, которое приобретает молодежавый вид, восстанавливается свежий цвет лица и продлеваются его годы жизни. На этом этапе важно вести естественный образ жизни: «Если тебе надо есть – ешь, когда надо отдохнуть – отдыхай», сами же занятия не требуют ни изнурительных усилий, ни даже «питания ци», то есть полного отказа от пищи⁹.

Пять этапов или «периодов» совершенствования базируются на постепенном успокоении мыслей: от возбуждения и нервозности адепт движется к полному покою в сознании. На первом этапе «в сердце много возбуждения и мало покоя», на втором этапе «в сердце еще мало покоя, но много в нем возбуждения», третий этап: «в сердце поровну разделяются покой и возбуждение», четвертый этап: «в сердце уже много покоя и мало возбуждения», и наконец, пятый этап – «сердце полностью погружается в чистейший покой».

Учение, изложенное в трактате, определяет и семь этапов инициации, также связанных с изменением в теле. Первый этап характеризуется исчезновением застарелых болезней и обретением спокойного и радостного состояния души – именно это достигается на первых «пяти периодах». Второй этап характеризуется «возвращением молодости» и «проникновением в духовное». В этот момент последователь должен переехать в другую область и не общаться со старыми знакомыми. Это приводит к разрыву связей с предыдущими тревогами и волнениями и позволяет адепту создать ощущение «нового начала» в своей жизни. На третьем этапе последователь обретает состояние *сяня*. Характеристикой этого состояния является способность выходить за пределы своего тела, переживание видений и ощущение полета: «взлетай и броди сам по себе, и охранять тебя будут юноши-небожители, а песни петь тебе – нефритовые девы-богини. Возносись высоко с облаками и туманами, подпирая ногами темные облака». Это же ощущение «полета» (飛 *фэй*), «взлетания» или «парения» мы встречаем и в других текстах как указание на определенный тип посвящения.

⁸ Сунь Сымяо. «Надпись о сбережении духа и упражнении ци» (孫思邈. 存神鍊氣銘 *Цунь шэнь лянци мин*) в: «Сокровищница Дао периода Чжэнтун» (*Чжэнтун дао цзан*). Т. 834. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=528134> (дата обращения 19.01.2020).

⁹ Там же.

Четвертый этап – инициация «истинного человека» (*чжэнь жэнь*). От этих людей струится сияние: «испускают они яркий свет днем и ночью». Они находятся в постоянных странствиях, причем типологически «истинные люди» стоят по уровню выше, чем *сяни* – «сяни с почтением склоняются перед ними». Пятый этап – это уровень «духовных людей» (*шэнь жэнь*), которые «упражняют ци ради развития духа», то есть занимаются дыхательно-медитативной практикой. Характеризируются они тем, что способны «преображаться сами по себе и могут проникать повсеместно, а возможности их безграничны».

Шестой этап – инициация «достигшего человека» (*шэнь жэнь*), характеризуется тем, что такие адепты уже не имеют постоянной формы, то есть могут трансформировать свой облик, и практикуют медитацию. Они «упражняют дух, объединяя все материальные проявления... Духом своим проникают они в мир духов, их материальные и тело более уже не имеют постоянства». Они повелевают стихиями или, как минимум, сами равны этим стихиям по своей мощи, могут «двигать горы и иссушать моря».

На седьмом этапе адепт сравнивается с высшими духами – «равен Нефритовому правителю и восседает в чертогах духов» (*лин цзин*), которые обычно и ассоциируются с обителью всех *сяней*. На этом уровне инициации достигается высшая и конечная реальность – *цзю цзин*, что соответствует буддийскому понятию *uttarā* – высшая, конечная форма всякого существования. Человек становится равным духу, но при этом еще не утрачивает своих материальных форм – он лишь «вышел своим телом за пределы вещей», то есть материальный мир не вызывает у него страданий, радости, переживаний. Он сам управляет своим телом и может «избавиться» от него в случае необходимости. И это «конец всяческих практик».

Здесь хорошо видно, что состояние *сяня* не воспринимается как высший дар, как вознаграждение за заслуги – это лишь результат технически правильных последовательных действий, которые вместе со знанием секретов и рецептов приводят к «бесконечному долголетию». В свою очередь, на каждом этапе развития мастерства это сопровождается обретением ряда свойств, например, умения видеть на расстоянии, перемещаться на огромные расстояния, врачевать других людей и самому избавляться от недугов.

Достижение состояния *сяня* было именно особого рода методикой сочетания различных техник, каждая из которых выводит на определённый уровень «сяневости». Так, комментарий мастера Ли Тайсюя к даосскому трактату «Драгоценный плот парного пестования для женщин Ли Ниваня» указывает, что для достижения уровня Небесного *сяня* следует сочетать принципы, описанные в «Истинных указаниях Золотого цветка в 18 принципов» и собственно в трактате «Драгоценный плот», а вот «если же пользоваться только «Истинными указаниями», то будет это лишь достижением уровня Земных и Человеческих *сяней*», то есть на порядок ниже¹⁰.

Посвятельные этапы в методике «сидения в забытьи»

Подобную же систему поэтапного восхождения мы встречаем в трактате «Рассуждения о сидении в забытьи» (*сэнь лунь*, VIII в.)¹¹. Методика *цзюван*, представляющая, по сути, апофатическую (пустотную) медитацию, предусматривает полное успокоение сознания, которое в конечном счете приводит к «самозабытию» и выходу сознанием за пределы своего тела. В результате этой практики человек должен «забыть» о существовании своего тела,

¹⁰ «Драгоценный плот парного пестования для женщин Ли Ниваня» (李泥丸女宗雙修寶筏 *Ли Нивань нюйцзун шуанской баофа*) в: Минь Идэ, Ван Дэнвэй. «Собрание древних книг из тайного павильона» (閔一得, 汪登偉. 古書隱樓藏書 *Гушу цзюлоу цаньшу*). Пекин: Цзяовэнь чубаньшэ, 2010. URL: <https://zh.wikisource.org/zh-hans/泥丸李祖師女宗雙修寶筏> (дата обращения 19.01.2020).

¹¹ «Рассуждения о сидении в забытьи» (*сэнь лунь*). URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=795301> (дата обращения 04.12.2019).

сознания, избавиться от иллюзорных представлений о реальности и полностью растворить себя в пустоте, в пути-Дао.

Трактат приписывается 12-му патриарху школы Высшей чистоты – Шанцин (上清) Сыма Чэнчжэню (司馬承禎, 647–735), который оказался одним из наиболее популярных персонажей как в китайской околодаосской литературе, так и в западных работах, посвященных даосизму [Pregadio, 2008. P. 911–913].

Методика «Сидения в забытии» рассматривает семь этапов совершенствования, или «семь отрезков» – «ци тяо» (七條), которые можно понимать и как семь этапов посвящения. Примечательно, что «семь отрезков» – это также и название для буддийской одежды кашая (кит. 袈裟 *цзяша*, санскр. kaśāya), которая состоит из семи кусков (санскр. Uttara-sanga). И хотя нигде не указывается, что эти два понятия – этапы посвящения в даосизме и название буддийских одежд – как-то связаны, не исключено, что Сыма Чэнчжэнь не случайно использовал это понятие, так как сам многое почерпнул из буддийской школы Тяньтай [Kohn, 2010. P. 59].

Сама методика *цзюван* оказалась популярной не только в даосских или буддийских кругах, но и среди китайских аристократов. Отрывки из «Рассуждений о сидении в забытии» можно встретить и в других, не-даосских сочинениях. Например, почти точное воспроизведения второй части трактата Сыма Чэнчжэня «Основное и второстепенное в сидении в забытии» мы можем встретить в трактате известного ученого и министра династии Сун Е Мэндэ (葉夢得, 1077–1148) «Юйюй цзашу» – «Разнообразные заметки из нефритовых горных потоков» (玉澗雜書). Минский автор Тао Цзуньи в трактате «Шо фу» – «Повествования из пригородов» (說郛) вновь цитирует 20-ю главу работы Е Мэндэ, где абсолютно точно перечисляет все семь этапов медитации, заимствованные из труда Сыма Чэнчжэня. Там же есть и упоминание трех запретов, характерных для методики *цзюван*: «избавление от кармических причин» (簡緣 *цзянь юань*), «отсутствие желаний» (無欲 *у юй*), «успокоение сердца» (靜心 *цзин синь*). Там же указывается что формы практики в отношении сознания включают «пять этапов» (五時 *у ши*), а для тела – «семь периодов» (七候 *ци хоу*) [Чжан Сыцзи, 2010. С. 48–49].

Семь этапов трансформации человека и превращение его в *сяня* включают: «почитать и верить», «обрубить кармические причины», «сосредоточение сознание», «упростить дела», «достичь истинного видения», «безмятежное созерцание».

Первый этап «почитать и верить» (敬信 *цзин синь*) предусматривает глубокую веру в возможность достижения Дао и доверие к наставлениям учителей. Другая часть этого этапа совершенствования – выработка базовых навыков контроля над своим сознанием и подавление эмоций: «Вера – вот корень Дао. Почитание – это стебель добродетели. Коли корень глубок, то и Дао может взрасти. Если стебель крепок, то и добродетель может расцвести. Но бывает и так, что человек преподносит сверкающее кольцо из яшмы, а ему, как Бянь Хэ, рубят [ноги] ¹²... Когда занимаешься лишь материальными делами, то в сердце поселяются заблуждения. Когда возникают «принципы» и «дела» ¹³, то твои чувства и мысли приходят в смятение... А поэтому Чжуан-цзы говорит: «Разрушь свои конечности и тело, изгони из себя всю разумность, расстанься со своей внешней формой, избавься от мудрости, стань подобен

¹² Бянь Хэ 卞和 – исторический персонаж из царства Чу периода Весен и Осеней. Однажды он в горах Цзиншань (пров. Хубэй), когда рубил дрова, нашел яшму и преподнес ее сначала правителю Ли Вану, тот же счел, что это просто грубый камень, и приказал отрубить Бянь Хэ ногу за то, что тот напрасно потревожил правителя. Когда тот второй раз попытался преподнести драгоценную яшму уже правителю У-вану, брату предыдущего правителя, повторилась также история, и ему отрубили вторую ногу. Но следующий правитель, просвещенный Вэнь-ван, приказал обработать камень и оказалось, что это – редчайшая белая яшма. Она стала называться «нефритовый диск Хэ» (和氏璧).

¹³ Принципы и дела (理事 *ли ши*) – в буддизме принцип и практика, абсолютные и относительное, реальное и эмпирическое, причины и следствия, фундаментальная сущность и внешняя активность, потенциальное и актуальное; например, океан и волна.

Великому Всепроницающему (Дао), – вот это и зовется сидением в забвении»¹⁴. На этом этапе «забыть» (忘 *ван*) противопоставлено материальному миру, который постоянно напоминает человеку о себе.

Второй этап – «обрубание причин» (斷緣 *дуань юань*), то есть кармических казуальных причин (санскр. *pratyaya*) всего того, что случилось и еще случится с человеком. Этот этап предусматривает постепенное оставление мирских дел и даже государственной службы, но на этом уровне не требует этого делать полностью. Осознать все многочисленные причины невозможно, а поэтому надо «обрубить лишь те причины, которые связывают тебя с делами обывденного мира». Сделать это можно только через обретение состояния «простоты и безмятежности», абсолютного успокоения сознания, а для этого надо отключиться от дел обывденного мира – «закрывать все отверстия, запереть все двери» (это прямая цитата из «Дао дэ цзина»).

Такой же этап – «обрубание кармических причин» мы видим и в другом наставлении, скорее всего принадлежащем к той же школе – в трактате «Тяньинь-цзы» или «Мудрец Небесный отшельник» (天隱子)¹⁵: там он рассматривается как медитация в «комнате для успокоения» (靜室 *цзинь ши*), здесь же непосредственно о какой-то формальной медитации речи не идет. Предисловие к трактату «Тяньинь-цзы» было написано как раз Сыма Чэнчжэнем, поэтому по своему характеру наставления очень близки.

Этот же раздел осуждает различного рода пустословов и бездельников, а также тех, кто использует хитрые уловки ради собственного статуса и карьеры: «Есть те, кто всё спрашивает то о празднованиях, то о похоронах. Или просто путешествует по делам туда и обратно. А есть и те, которые прикидываются отшельниками, в то время как их чувства устремлены лишь вверх и вперед. Или бывает, приглашают [они чиновника] на возлияние и еду, надеясь затем получить благосклонное отношение к себе. Те, кто прибегает к этим хитроумным уловкам и воздействию на сердца, делают это лишь ради временной выгоды. Все это не соответствует Дао и нарушает истинное следование в самой его глубине, а поэтому поведение, подобное этому, должно быть прекращено»¹⁶.

Эту вовлеченность в жизнь на втором этапе надо полностью оборвать, дабы не породить новых кармических причин, и тогда «старые кармические проявления постепенно прервутся, а новые не возникнут».

Третий этап – этап «сосредоточения сердца» или «концентрации сознания» (收心 *шоу синь*) предусматривает спокойную медитацию сидя (靜坐 *цзинь цзо*), регулирование дыхания и прекращение всех возбуждающих и отвлекающих мыслей. При этом виновник возбуждения сознания это – сам человек: «Безумие и помрачение сердца приходят от того, что мы сами же это и поддерживаем». После отказа от излишеств следует «вернуться к корням» – погрузиться в «спокойное созерцание» (靜定 *цзин дин*) – в самадхи. На этом этапе также начинается «выход из череды рождений и смертей», то есть неизбежной для обычного человека цепи кармических перерождений – здесь даос точно следуют буддийской концепции.

¹⁴ Это – отрывок из главы «Великий предок учитель» («Да цзун ши») в «Чжуан-цзы». Сами слова приписываются ученику Конфуция Янь Хуэю, однако в тексте «Чжуан-цзы» их смысл немного другой: «Я вытягиваю конечности и туловище, изгоняю из себя всю свою разумность, отбрасываю свою материальную форму и оставляю все свои знания – тем самым становлюсь тождественным с Великим Всепроницающим (墮肢體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐忘). Вот это и называется «сидение в забвении». Разница лишь в первом иероглифе, который по написанию схож, то есть это могла быть ошибка переписчика. В тексте «Чжуан-цзы» стоит иероглиф «до» 墮 – «вытяти свои конечности и тело», в то время как у Сыма Чэнчжэня иероглиф «хуэй» 隳 – «разрушь свои конечности и тело».

¹⁵ Тяньинь-цзы (天隱子) в: «Чжэнтун Дао цзан» («Сокровищница Дао годов Чжэнтун» 正統道藏), раздел «Тайюсюаньбу» 太玄部 – «Великое сокровенное», т. 1026. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=272598> (дата обращения 19.01.2019).

¹⁶ «Рассуждения о сидении в забвении» (坐忘論 *Цзюван лунь*).

Четвертый этап – «упрощение дел» или «оставление дел» (簡事 *цзянь ши*). Он заключается в том, чтобы уменьшить число дел, которыми занимается человек в этой жизни: «Познай то, что существенно и что несущественно, сравни, насколько это серьезно или несерьезно, и тогда поймешь, следует ли от этого избавляться или надо это принимать». Здесь наставления достаточно строги: «Все, что не нужно для жизни, следует устранить, а еще следует убрать и все излишнее для использования в этой жизни». Это соответствует даосской традиции «упрощения жизни» и «умаления желаний», которые мы встречаем еще в «Дао дэ цзине». Поэтому отказ от излишеств, от «вина, мяса и шелков» является залогом и чистоты сознания.

Пятый этап – этап «истинного видения» (真觀 *чжэнь гуань*) предусматривает выработку у последователя особого интуитивного понимания того, что и как надо делать. На этом этапе последователь начинает чувствовать свою «единотелесность» с Дао и окончательно преодолевает границы собственного тела и «Я» как такового. Этот этап предусматривает практику созерцания – випассаны (кит. 觀 *гуань*), при которой достигается истинное прозрение сути всех вещей мира. Следует преодолеть привязанность к плотским утехам (色病 *сэ бин*), так как это может помешать сохранению чистоты созерцания. Для этого благодаря технике випассаны следует осознать, что за всем этим стоит лишь иллюзия и пустота: «мысли о плотских утехах снаружи тебя абсолютно пусты, а похотливые привязанности твоего сердца внутри – не более чем иллюзия»¹⁷.

Шестой этап – «безмятежное» или «спокойное созерцание» (泰定 *тай дин*). Этот этап связан с техникой созерцания-дхианы (кит. 定 *дин*), когда, пройдя через все предыдущие этапы, адепт может в спокойном и чистом сознании погрузиться в медитацию. Истинное созерцание возможно только для абсолютно спокойного сознания: «Очищай его, делай податливым и прямым, возвращай к состоянию чистейшего покоя, и тогда изначальная истина и твой познающий дух сами постепенно прояснятся». Это – этап высшей, всепонимающей и всепознающей мудрости – праджни (慧 *хуэй*).

Седьмой этап – «достижение Дао» (得道 *дэ дао*) – этап полного соединения с Дао, преодоления как жизни, так и смерти, то есть «колеса перерождений». Физическое тело (形 *син*), «сокрываясь», то есть, по сути, умирая, становится тождественным духу (神 *шэнь*). Само существование человека с этого момента зависит только от него самого, а не от обстоятельств: «Сохраняться или исчезать – все это зависит только от тебя самого, ведь отныне можно войти и покинуть [этот мир] вне всяких промежутков».

Если на предыдущих этапах трансформации поворачивалось только сознание или «сердце» (心 *синь*) человека, то здесь происходит мистическое преображение всего физического тела (形 *син*), а также всей совокупности физических и духовных свойств (身 *шэнь*), которые и понимаются как «персона» человека. Рождается «истинное тело» (真身 *чжэнь шэнь*), невидимое обычным взором. Сам же человек, преображаясь телесно и ментально, становится 神人 *шэнь жэнь* – «духовным человеком».

«Пережившие видение света»

Ритуал инициации состоит из умирания, прохождения через очищение «от тела» или от влияния тела, а затем – возрождения в чистом и пустотном виде. Указателем на получение трансформативного опыта и вхождение в состояние сяня часто является видение света (明 *мин*), сияния (光 *гуан*) или пребывания в нем, о чем практически повсеместно упоминают тексты, описывающие этапы трансформации последователя. Все эти компоненты мы можем видеть во многих буддийских и даосских рассказах о схождениях в мир мертвых. Например, многочисленные истории подобного рода мы встречаем в сборнике V в. «Записки о знаках

¹⁷ «Рассуждения о сидении в забвении» (坐忘論 *Цзюван лунь*).

из сокрытого мира» (冥詳記 *Мэнсян цзи*), ученого и чиновника Ван Яня (王琰) [Исследование этого сборника см. Сапрагу, 2012]. Обратим внимание на историю про честного чиновника Чжао Тая, который внезапно умирает и попадает в мир мертвых, при этом находится в таком состоянии десять дней. Он же в своих снах (обратим внимание, что здесь вновь появляется излюбленный даосами и буддистами мотив сна или грезы – *мэн*) видит, как прямо у него из-под сердца выходит человек, затем еще два всадника на лошадях и два слуги, которые в дальнейшем сопровождают его. Примечательно, что эти люди выходят из него самого, что является по сути проекцией собственного «я» и отторжением души после смерти. Характерно, и то, что город, который посещает Чжао, именуется «городом преобразования форм» 變形城, то есть утраты прежнего тела (форма = физическому телу в китайских текстах) и перерождения себя в истинном виде. После прохождения очищения через страшные муки (символ прохождения инициации), очищенные или посвященные в этом городе «уносятся в пустоту и исчезают».

После этого Чжао переживает «состояние света» – он идет на юг и попадает в «Великую обитель, открывающую свет» (開光大舍), из врат которой струится «киноварно-красный свет» (朱彩). Это также соответствует одному из этапов посвящения – переживание яркого света после символической смерти и перехода через мучения и очищение. Свет этот настолько ярок, «что слепит глаза». В этом свете Чжао видит «духовного человека» (*шэнь жэнь*), сидящего на лежанке, который оказывается «Почитаемым миром», то есть Буддой. Таким образом в период инициации происходит переживание встречи со «духовным человеком».

Безусловно, такие рассказы (формально они составлялись в V–VI вв.), уже отделились от собственно посвятельных ритуалов и отражали принципы народного восприятия буддизма. Например, весь пафос вышеприведенного рассказа заключен именно в том, что спасение достигается через свершение добрых дел (в рамках буддийской концепции). Однако за этим дидактическим слоем мы без труда можем заметить и другой: рассказ о ритуале посвящения. В данном случае Чжао Тай умирает, но не до конца, он полужив-полумертв, как это бывает у шаманов или медиумов, входящих с состоянием глубокого транса: «сердце же его по-прежнему оставалось теплым, да и конечности его сгибались, как у живого человека». Это указание на «неполную смерть» мы можем встретить во многих даосских и буддийских рассказах, в том числе концепция «смерти как глубокой грезы» у даосов, странствия вне тела, пока оно «как мертвое сидит на земле» и т. д. Как видим, речь идет все же не об обыкновенной смерти, а о ритуальном умирании и переживании этой смерти.

Открытие нового знания воспринималось как свет, как ослепительное сияние. Посвященный пребывал в этом сиянии, видел его и сам происточал его. Переход от абсолютной тьмы к ярчайшему сиянию, «что не слепит», является важной частью практически всякого посвятельного ритуала в мистериях. «Дао Дэ цзин» буквально повторяет это: «Используй его сияние, возвращайся к его свету – и не причинишь себе вреда» («Дао Дэ цзин» § 52).

Происточение света есть отличительная черта *сяня*. Так трактат «Тяньинь-цзы» (ок. VIII в.) прямо говорит о «свечении» как указателе на *сяня*. «Если сосредоточишь дух внутри и будешь источать сияние наружу, то станешь ты естественным путем отличаться от других, обычных людей. Именно такой и именуется «духовный *сянь*» – *шэнь сянь*. А ведь духовный *сянь* – одновременно и человек (神仙亦人)»¹⁸. Этой же мысли следует и другой текст ««Лао-цзы нэйгуан цзин» – «Канон Лао-цзы внутреннего созерцания»: «Причиной света выступает сияние духа, а когда дух поддерживается в таком состоянии, то и сердце сберегается», в результате чего и проявляется *сянь*»¹⁹.

¹⁸ Тяньинь-цзы // «Чжэнтун Дао цзан» – «Сокровищница Дао годов Чжэнтун» (正統道藏), т. 1026. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=27259> (дата обращения 11.01.2020).

¹⁹ «Канон Лао-цзы внутреннего созерцания» (太上老君內觀經 *Лао-цзы нэйгуань цзин*), «Сокровищница Дао годов Чжэнтун» (正統道藏 *Чжэнтун Дао цзан*), т. 641. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=357996> (дата обращения 19.01.2020).

Прием различных соматических средств, занятия дыхательными и медитативными практиками приводят к измененному состоянию сознания, которые воспринимаются как единственно истинное указание на трансформацию тела человека. На описательном уровне это воспринимается как фундаментальные изменения в природе – об этом рассказывается как о «раскатах грома», «стремительном воспарении к нефритовым пикам», «рыках тигров и драконов, что раздрают уши», «бурлении океана и вихрях». По сути, это описание различного рода видений, переживаний и ощущений, через которые проходит адепт в состоянии транса, и которые традиционно описываются не через физиологические ощущения (например, бурление в животе при определённых дыхательных упражнениях), но как «раскаты грома в нижнем дантянь». Телесные ощущения здесь воспринимаются как транстелесный опыт слияния с абсолютными началами мироздания и наполнения «единым духовным началом» (一靈 и лин). Такое метафорическое описание трансформаций тела обычно приводили, в частности, последователи школы Цюаньчжэнь. Так основатель этого направления Ван Чунъян описывает изменённое состояние так: «В одном порыве я возношусь в голубые небеса, проникаю в пустоту, а во мне появляется росток. Ревут драконы, потягиваясь и поднимаясь, рычат тигры. Пенные гребни волн перемешиваются с ветром, закручиваясь, опадая вниз и сотрясая все вокруг. Единое духовное начало наполняет тебя, пока ты не обретишь внутренний свет»²⁰.

Таким образом, категория людей особых свойств, которая называлась *сянями*, не определяется даосской традицией как «бессмертные», которые действительно способны жить бесконечно долго в физическом теле, более того, их смертность и уход из «бренного мира» постулируется как неизбежность. При этом ряд текстов подчеркивают градуальность обретения состояния *сяня*, что указывает на возможное существование поэтапной посвятительной традиции: каждому этапу *сяня* соответствует свой набор свойств. Само же обретение «природы *сяня*» не связано с каким-то набором «добродетельных поступков», но исключительно с тщательным выполнением всех этапов медиативной, дыхательной, алхимической или духовной практики, то есть таким образом достижение состояния *сяня* глубоко персонально. «Сяневость» воспринимается как получение глубокого трансформативного и трансперсонального опыта, как «перерождение» и переход через стадию смерти, «избавления от своего старого тела», к новому рождению в истинном виде – в виде «истинного человека». Такое перерождение также сопровождается получением яркого «света», обретением «сияния духа», погружением в «глубокую грезу», то есть связано с сильным внутренним переживанием.

Последователь проходит через ряд этапов трансформации, каждый из которых, в зависимости от конкретной школы, включает набор практик, нацеленных на достижение абсолютного покоя и самодеактуализацию. В ряде случаев это понимается как рождение себя в истинном виде (состояние «истинного человека»): прохождение через стадию «умирания в прошлом теле» и возрождения в новом, а также отправление в «далекие странствия», что типологически можно определить как особый тип перемены статуса и прохождение через систему посвятительных ритуалов.

Список литературы

- Маслов А. А.** Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетейя, 2006.
- Маслов А. А.** Метафора мистического преображения в даосском тексте «Древо без корней» // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2018. Т. 17, № 4: Востоковедение. С. 59–74.
- Чжан Сыцзи.** Сыма Чжэньчжэнь «Цзюань лунь» ды цзегоу, сюлянь юй шэньсюэ сысян [張思齊·司馬承禎《坐忘論》的結構、修煉與神學思想]. Структура, методы практики и теоло-

²⁰ «Пятнадцать глав об установлении учения Чунъяна» (重陽立教十五論 Чунъян лицзяо шицунь) в: Чжэнтун Даоцзан, цз. 1233, 5а. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=191883> (дата обращения 19.01.2020).

гические идеи в работе Сыма Чжэньжэня «Рассуждение о сидении в забвении» // Хундао. 2010. Вып. 43. (на кит. яз.)

- Чэнь Иннин.** Нюцзы даосюэ сяо цуншу [陳櫻寧. 女子道學小叢書. 心一堂(秀威代理). Малое собрание книг по даосской женской практике] Гонконг: Синьитан, 2010. (на кит. яз.)
- Campany R. F.** Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China (Kuroda Classics in East Asian Buddhism). University of Hawaii Press, 2012.
- Cosmipopoulos M. B.** Greek mysteries. Routledge, 2002.
- Creel H. G.** What Is Taoism. University of Chicago Press, 1970 (1956).
- Despeux C.** Gymnastics: The Ancient Tradition. In: Kohn L. (ed.) Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1989.
- Gennep A. V.** Rites of Passage. Routledge & Kegan Paul PLC, 1977.
- Kaltenmark M.** Le Lie-sien tchouan: biographies légendaires des Immortel Taoïstes de l'antiquité. Peking, Centre d'Études Sinologiques, 1953.
- Kirkland R.** Taoism: The Enduring Tradition. Routledge, 2004.
- Kohn L.** Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton University Press, 1991, p. 96–104.
- Kohn L.** Sitting in Oblivion: The Heart of Daoist Meditation. Three Pines Press, 2010.
- Komjathy L.** The Way of Complete Perfection. SUNY Press, 2013.
- Maspero H.** Taoism and Chinese Religion. Quirin Press, 2014.
- Paper J. D.** The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion. State University of New York Press, 1995.
- Pregadio F.** The Encyclopedia of Taoism. New York, Routledge, 2008, vol. 1, p. 911–913.
- Sivin N.** Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968.

References

- Campany R. F.** Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China (Kuroda Classics in East Asian Buddhism). University of Hawaii Press, 2012.
- Cosmipopoulos M. B.** Greek mysteries. Routledge, 2002.
- Creel H. G.** What Is Taoism. University of Chicago Press, 1970 (1956).
- Despeux C.** Gymnastics: The Ancient Tradition. In: Kohn L. (ed.) Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1989.
- Pregadio F.** The Encyclopedia of Taoism. New York, Routledge, 2008, vol. 1, p. 911–913.
- Gennep A. V.** Rites of Passage. Routledge & Kegan Paul PLC, 1977.
- Kaltenmark M.** Le Lie-sien tchouan: biographies légendaires des Immortel Taoïstes de l'antiquité. Peking, Centre d'Études Sinologiques, 1953.
- Kohn L.** Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton University Press, 1991, p. 96–104.
- Kohn L.** Sitting in Oblivion: The Heart of Daoist Meditation. Three Pines Press, 2010.
- Komjathy L.** The Way of Complete Perfection. SUNY Press, 2013.
- Maspero H.** Taoism and Chinese Religion. Quirin Press, 2014.
- Paper J. D.** The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion. State University of New York Press, 1995.
- Sivin N.** Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968.
- Kirkland R.** Taoism: The Enduring Tradition. Routledge, 2004.
- Maslov A.** China: The taming of dragon. Spiritual quest and sacral ecstasy. Moscow, Alethea, 2006. (in Russ.).
- Maslov A.** The Metaphor of Transformation in the Taoist Text “Rootless Tree”. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2018, vol. 17, no. 4: Oriental Studies, p. 59–74. (in Russ.)

Zhang Siji. Sima Zhenren “Zuowang lun” de jiegou, xiulian yu shenxue [張思齊. 司馬承禎《坐忘論》的結構、修煉與神學思想]. Structure, methods of practice and theological ideas in the work of Sima Zhenzhen “On Sitting in Oblivion”. *Hongdao*, 2010, iss. 43 (in Chin.)

Chen Yingning. Nuzi dao xue xiao congshu [陳櫻寧. 女子道學小叢書. 心一堂(秀威代理)]. Short collection of books on Taoist women’s practice. Hong Kong, Xinyitang publishing house, 2010. (in Chin.)

*Материал поступил в редколлегию
Received
20.01.2020*

Сведения об авторе

Маслов Алексей Александрович, доктор исторических наук, профессор, и. о. директора Института Дальнего Востока РАН (Москва, Россия)
maslov@ifes-ras.ru

Information about the Author

Alexey A. Maslov, PhD, Professor, acting director of the Institute of Far Eastern Studies RAS (Moscow, Russian Federation)
maslov@ifes-ras.ru