УДК 299.513 398.22 (571)
DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-4-91-108

Буддийско-даосский синкретизм в школе «парного сокровенного» и медитация «чистоты и покоя»

А. А. Маслов

Институт Дальнего Востока РАН
Москва, Россия

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Москва, Россия

Аннотация

Исследование посвящено основным идеям, текстам и формам практики синкретического даосского направления Чунсюань-пай – «парного сокровенного», получившего развитие в VII–X вв. Из буддизма оно заимствовало ряд логических построений Мадхьямики, в том числе систему четырехуровневого диалектического отрицания, а также идею абсолютного «опустошения сознания» для преодоления привязанностей как в миру, так и к любым ментальным концепциям. Частично эти идеи нашли отражение в особой даосско-буддийской медитативной традиции, ярким примером которой стал «Канон чистоты и покоя» (*Цинцзин цзин*) (приводится в авторском переводе). Несмотря на вполне традиционную структуру, тематическую связь с «Дао дэ цзином» и наставления, приписываемые Лао-цзюню, этот текст обращает особое внимание на технику «внутреннего взора» (*нэй гуань*), которая также тяготеет к буддийской практике вишашьяны и призвана устранить бинарные оппозиции («чистое – загрязненное», «движение – покой») в сознании практикующего. «Канон чистоты и покоя» и сегодня высоко почитается в даосских школах центрального Китая. Медиативная практика на его основе заключена в поэтапном прохождении «взирания внутрь», «взирания вовне», «взирания вдаль» и «прозрения пустоты». Высший этап «опустошения пустоты» приводит к деактуализации «эго» и обрыву всех связей с миром. Таким образом, экзегетическая идея «двойного сокровенного» реализуется как одна из форм практики в даосизме при влиянии буддийских идей.

Ключевые слова

Китай, религия, культура, даосизм, буддизм, «парное сокровенное», Чунсюань, «Канон чистоты и покоя», *сюаньсюэ*, медитация, логика

Для цитирования

Маслов А. А. Буддийско-даосский синкретизм в школе «парного сокровенного» и медитация «чистоты и покоя» // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20, № 4: Востоковедение. С. 91–108. DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-4-91-108

Buddhist-Taoist Syncretism in the School of the “Twofold Mystery” and the Meditation of “Purity and Quietness”

A. A. Maslov

Institute of Far Eastern Studies RAS
Moscow, Russian Federation

National Research University “Higher School of Economics”
Moscow, Russian Federation

Abstract

The papers are dedicated to the concepts, main ideas, texts, and forms of practice of the syncretic Taoist movement Chongxuan-pai – “Twofold mystery”, which was developed in the 7–10th centuries. This school borrowed a number of logical constructions of Madhyamika Buddhism, including the system of four-level dialectical negation, as well as the

© А. А. Маслов, 2021

idea of absolute “emptying of consciousness” for overcoming attachments both to mundane life and to any mental concepts. In part, these ideas are reflected in the Taoist-Buddhist practice of attaining “purity and quietness, a specific tradition of meditation, with its most important text “Canon of Purity and Quietness” (*Qingjing jing*) (given in this article in the author’s translation). Despite its traditional structure, thematic allusions with “Dao De Jing” and precepts attributed to Lao-jun, this Canon pays special attention to the technique of “inner contemplation” (*nei guan*), which also gravitates to the Buddhist practice of *vipasyana* and is called to eliminate binary opposition (pure-polluted, movement-rest) in the practitioner’s consciousness. The “Canon of purity and Quietness” is still highly revered in central China’s Taoist schools today. The basis of the meditative practice according to this Canon is the gradual ascending from “looking inward”, “looking outward” and “looking away” to “contemplation of emptiness”. The highest stage of “emptying the emptiness” leads to the complete deactualization of the ego and the breaking of all ties with the world. In this way, the exegetical idea of the “Twofold mystery” is realized as a form of Taoist practice influenced by Buddhist ideas.

Keywords

China, religion, culture, Taoism, Buddhism, “paired innermost”, Chongxuan, “Canon of Purity and Quietness”, *xuanxue*, meditation, logic

For citation

Maslov A. A. Buddhist-Taoist Syncretism in the School of the “Twofold Mystery” and the Meditation of “Purity and Quietness”. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2021, vol. 20, no. 4: Oriental Studies, p. 91–108. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-4-91-108

«Сокровенное и еще раз сокровенное – вот врата к множеству потаенного» (玄之又玄, 众妙之门 *сюань чжи ю сюань, чжун мяо чжи мэнь*). Эта фраза из 1-го параграфа «Дао дэ цзина» породила множество споров, комментариев и даже целое даосское направление «Парного сокровенного» (*Чунсюань-пай*, или *Чунсюань-цзун* 重玄派), которое рассматривало эту сентенцию как ключ к глубинному пониманию всех изначальных смыслов даосизма. При этом некоторые школы вообще не видели ничего особенного в этой фразе, которая указывает лишь на мистическую глубину и «тайность» (*сюань*) всего, что связано с Дао, но ничего более этого. Другие же, например Ван Би 王弼 в III в., Чэн Сюаньин 成玄英 (VII в.) и Ду Гуантин 杜光庭 (IX–X вв.), напротив, считали, что только *сюань* открывает «врата» к пониманию Дао. Третьи рассматривали Чунсюань-пай как исключительно комментаторскую традицию, не предлагающую отдельные методы практики.

В этой работе мы рассмотрим, как Чунсюань, возникнув как комментаторская традиция, построенной вокруг единственной фразы из «Дао дэ цзина», постепенно переросла в отдельное направление, которое также оперировало своими текстами, прежде всего «Каноном чистоты и покоя» (*Цинцзин цзин*). И хотя эти тексты не несли серьезных вызовов другим даосским школам, а скорее находились в общем русле практики «созерцания пустоты», покоя, уединения, тем не менее, в них предлагалась эффективная методика медиативной практики, основанная на переплетении буддийских и даосских идей.

В данной работе мы будем говорить о «направлении Чунсюань» с оговоркой, поскольку это не означает существования именно отдельно взятой школы даосизма с многочисленными последователями. Скорее речь должна идти о традиционной эклектике средневекового даосизма и одном из примеров даосско-буддийского синкретизма, распространившегося в периоды Тан – Сун.

Характерной чертой, отмеченной многими исследователями Чунсюань [Assandri, 2005; Ozkan, 2013], является то, что по структуре философских рассуждений ее последователи опирались на традиции буддийской Мадхьямики, прежде всего системы диалектического отрицания для максимального «опустошения» сознания, обрыва любых связей не только с конкретными образами и идеями, но даже с самим стремлением достичь «чистоты и покоя».

Формально Чунсюань-пай 重玄派 (или Чунсюаньсюэ) переводится как «Учение о двойном сокровенном» или о «дважды потаенном», что восходит к выражению из упоминавшегося выше 1-го параграфа «Дао дэ цзина». Основателем направления Чунсюаньсюэ считается даосский мастер Чэн Сюаньин (ок. 632–650), именно он дал наиболее развёрнутую трактовку «двойного сокровенного» как способа понимания внутренних смыслов Лао-цзы. Сам он, сле-

дуя традиции «верного ученика», не претендовал на первенство и утверждал, что первым, кто понял идею «парного сокровенного», был мастер Сунь Дэн 孫登 в IV в. Однако до появления работ Чэн Сюаньина не обнаружено никаких текстов, которые обсуждали бы эту тему именно в контексте трактовки сокрытых смыслов Лао-цзы, поэтому мы можем утверждать, что именно Чэн де-факто и стал основателем нового направления.

Краткая биография Чэн Сюаньина содержится в «Новой истории династии Тан» (新唐书 *Синь тан шу*), где говорится, что он родился в Хэнани, в Шаньчжоу 陕州 (ныне г. Линбао) и долгое время жил в уединении в Дунхае («Восточное море» 東海 – скорее всего, на восточном побережье), занимаясь экзегетикой даосских текстов. В 631 г. танский император Тайцзун призвал его в столицу Чанъань и присвоил имя «мастер Сихуа» («Западный цветок»). Именно в этот период Чэн пишет свои основные труды, идеи которых, вероятно, он вынашивал в годы отшельничества и в которых пересекаются даосские и буддийские концепции. Среди них «Комментарии к «Дао дэ цзину» (老子道德经注 *Лаоцзы дао дэ цзин чжу*), «Комментарии к канону о спасении людей (度人经注疏 *Дужэнь цзин чжушу*) – даосскому тексту IV в. школы Линбао, «Комментарии к И-цзину» (ныне утраченные) и многое другое [1]. Он также составляет субкомментарий к комментарию Го Сяна 郭象 (252?–312), на «Чжуан-цзы» [Наньхуа чжэньцзин, 1998].

В 636 г. он принял активное участие в знаменитых дебатах между буддистами и даосами. После победы последних император объявил даосизм наиболее почитаемой религией и приказал восстановить храмы в честь Лао-цзы. В 643 г. Чэн стал настоятелем известного храма Сихуагуань (西华觀). Взлет его карьеры был недолгим: он принял участие в восстании в период правления императора Гао-цзуна в 653 г. и был сослан в Ючжоу 郁州 (ныне территория пров. Цзянсу).

Логический метод четырехуровневого отрицания в направлении Чунсюань

Чунсюань является методом интерпретации Лао-цзы с помощью диалектических методов и логических построений, которые стали популярных в Китае под воздействием буддизма Мадхьямики. По своей сути это даосское направление, которое использовало буддийские термины и концепции Мадхьямики для интерпретации некоторых даосских идей, в том числе буддийские подходы к пониманию «пустоты» (空 *кун*), «двух истин» (二諦 *эр ди*), тетралеммы (四句 *сы цзюй*). Последователи этого направления приняли буддийские концепции для систематизации и кодификации своих учений, но в то же время сохранили отличия от буддизма.

Чунсюаньсюэ опирается на идею, вытекающую из «Дао дэ цзина» о том, что Дао и наличествует, и отсутствует одновременно, является и бытием, и небытием, но при этом не является не-небытием, ни не-бытием. Таким образом, через многократное отрицание постулируется мысль об абсолютной пустотности (虚 *сюй*), отсутствии (無 у) Дао, его полной внефеменологичности.

Эта идея, проповедуемая последователями Чунсюань, вытекает из 1-го параграфа «Дао дэ цзина» (см. таблицу), а сама эта трактовка несколько усложняет традиционное представление о том, что даос вечно «пребывает вне желаний», так как допускает его пребывание как внутри желаний (строка 1), так и вне их (строка 2), и даже вне привязки к самой концепции «желаний». Более того, между ними нет никакого различия вообще (строка 3), так как именно вместе они именуются «сокровенным» (строка 4).

[1] Янь Дун, Сюэ Юци, Ли Шаовэй, Чэн Сюаньин. Юаньши улян дужэнь шанпинь мяоцзин сычжу [嚴東、薛幽棲、李少微、成玄英。元始無量度人上品妙經四註]. Четыре комментария к изначальному канону спасения неисчислимого множества людей // Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=452900 (дата обращения 01.01.2021).

Выдержка из «Дао дэ цзина» (§ 1)

1	А поэтому пребывай извечно вне желаний, дабы узреть его потаенность	故常無欲以观其妙
2	Пребывай извечно и в обладании желаниями, дабы узреть его проявления	常有欲，以观其徼
3	Оба они одинаковы, но различаются лишь именами	此**两**者同出而**异**名
4	И вместе назову их сокровенным	同谓之玄
5	Сокровенное и еще раз сокровенное – вот врата к множеству потаенного	玄之又玄，**众**妙之门

В этом параграфе противопоставляются (и одновременно сходятся вместе) две пары понятий. Прежде всего «потаенное (также – тайное, чудесное) 妙 (*мяо*) – проявленное (徼 *цзяо*)»; «быть вне желаний 無欲 – обладать желаниями 有欲». Вместе эти бинарные оппозиции сходятся или становятся тождественными друг другу (同 *тун*) только внутри «сокровенного» или «тайного» (玄 *сюань*). Таким образом, «сокровенным» или «таинственным» являются оба состояния, проявленное и непроявленное, бытие и небытие, отсутствие и наличие желаний и т. д. Из этого же вытекает, «что сокровеннее и еще раз сокровенное» является именно тем состоянием, которое и позволяет постичь Дао, не определяя его ни через слова, ни через явления.

Объяснить это в рамках даосской теории (если вообще можно говорить о единой теории раннего даосизма) невозможно, и это становится возможным только после прихода в Китай буддизма с его фундаментальной логикой и интерпретацией диалектического отрицания.

Отдельные авторы [Assandri, 2005; Ozkan, 2013. P. 33–38] предположили, что в основе трактовок, предлагаемых Чунсюань, лежит диалектический метод Мадхьямики – тетралемма (санскр. Catuskoti, *чатускоти*), или по-китайски *сы цзюй* («четыре фразы» 四句). В логике ряда индийских школ тетралемма занимает важнейшее место для интерпретации относительности действительности. Метод *чатускоти* представляет собой логический аргумент набора из четырех дискретных функций или «неделимое четверостишье», он был важен в дхармических школах индийской логики и буддийских логико-эпистемологических традициях, в частности в школе Мадхьямики. Сам метод использовался самим крупнейшим индийским мыслителем направления Мадхьямики Нагарджуной (ок. 150–250) и в постнагарджунской традиции. Базовый метод *чатускоти* базируется на четырех логических аргументах:

1) X (т. е. утверждение)
2) –X (т. е. отрицание)
3) И X, и –X (существование обоих)
4) Ни X, ни –X (отрицание обоих)

Учитель Нагарджуна в своих рассуждениях доказывал иррациональность существования и ложность любых рассуждений, построенных на чисто логическом принципе, что X либо равен X, либо не равен X. Поскольку в ответе на данный вопрос всегда возможны два ответа: утверждение и отрицание, то его аргументы содержат два опровержения, одно из которых отрицает наличие, другое – отсутствие. Такое двойное отрицание именовалось Срединным Путем [Robinson, 1957. P. 294], а сама иррациональность мира доказывалась через его диалектическое отрицание.

Тетралемма состоит из четырех предложений, в которых каждое из них опровергает предыдущее. В китайской трактовке в рамках буддизма Махаяны это превращается в следующее [Assandri, 2011. P. 428–429]:

Все дхармы существуют	有
Все дхармы пустотны (не существуют)	空/無
Все дхармы и существуют, и пустотны (и не существуют)	亦有亦空/無
Все дхармы и не существуют, но и не пустотны (не существуют и не не существуют)	非有非空/無

Этот вид рассуждений сочетался с теорией двух уровней истины – мирской истины (世谛 *шиди*) и абсолютной истины (真谛 *чжэньди*), которые могут существовать одновременно, причем абсолютная истина превосходит мирскую, но не отрицает ее. Это позволяет преодолеть любые односторонние концепции для достижения реализации конечной истины и прийти к «срединному видению» (中观 *чжун гуань*) [Маслов, 1994. С. 512–513]. Именно срединное видение представляет собой не столько состояние нахождения вне различий и определений, но и метод медитации, близкий к *випашьяне*, о котором мы скажем ниже

Если подставить в эту формулу фразу из «Дао дэ цзина» «сокровенное и еще раз сокровенное», то, исходя из трактовки Мадхьямики, мы получаем:

1	Пребывай извечно вне желаний	Отсутствие
2	Пребывай извечно и в обладании желаниями	Наличие
3	Оба они одинаковы, но различаются лишь именами	И наличие, и отсутствие
4	И вместе назову их сокровенным	Не-наличие и не-отсутствие

Вышеприведенный пример – применение тетралеммы, в которой смысл каждой строки принимается, но следующей строкой отрицается, не давая ощущения конечной реальности в словах. Помимо своих философских функций, она тесно связана с сотериологическими аспектами как буддизма, так и даосизма. Она шаг за шагом ведет практикующих к достижению конечной реальности, которая является либо реализацией Дао (得道 *дэдао*), либо абсолютной пустоты.

Фраза «от сокровенного к еще раз сокровенному» коррелируется с пассажем из § 48 «Дао дэ цзина»: «Следуя учению, день ото дня обретают. Следуя Дао, день ото дня утрачивают. Утрачивая и утрачивая вновь, достигают недеяния». Парная утрата – «утрачивая и утрачивая вновь» – равная полной самоутрате и саморастворению как по сути, так и даже по форме фразы соответствует «сокровенному и еще раз сокровенному». На первом этапе следует избавиться от ментальной иллюзии бытия, а на втором этапе от иллюзии небытия, которая заменяет первую. Это также понималось как избавление от любых желаний («забытье»), важнейший этап мистической практики, а затем и от самого желания избавления от желаний, что и именовалось «парным забытьем» (兼忘 *цзянван*). И если термин «забытье» и «самозабытье» широко встречается у ранних даосов, в том числе и у Чжуан-цзы, то концепцию «парного забытья» предложил буддист Цзицзан. Идея «забытия после забытия» или «утраты после утраты» вдохновляла многих буддистов и даосов китайского средневековья, которые видели в этом истинное окончательное опустошение сознания и разрыв всех связей с материальным и даже духовным миром. В частности, на основе этой идеи один из мастеров даосской школы Шанцин Сыма Чжэньжэнь разработал методику достижения состояния абсолютного забытья, описав ее в трактате «Цзован лунь» – «О сидении в забытьи» [Маслов, 2020. С. 17–20].

Именно Чэн Сюаньин в аннотации к предисловию к «Дао дэ цзину», названному «Важнейшие раскрывающие смысл комментарии к «Дао дэ цзину» (道德经开提序决义疏 *Даодэцзин кайти сюэцзюэ ишу*), говорит о «двойном сокровенном» как о главенствующем принципе» или даже «школе» (宗 *цзун*) в трактовке понимания смысла учения Лао-цзы. Он размышляет над тем, насколько точны были ранние комментарии к этому тексту и приходит к выводу, что некий Сунь Дэн 孫登 из царства Цзинь был прав, когда считал, что следует ру-

ководствоваться принципом «двойного сокровенного» [Assandri, 2005. P. 29]. Разные комментаторы, по мнению Чэна, предлагали свои трактовки, многие из которых оказались неточными. Например, некий Ян Цзюньпин указывал в качестве важнейшего принципа (旨归 *чжигуй*) «сокровенную пустоту», Гу Хуэйцзюнь говорил о «недеянии», Мэн Чжичжоу и Цзан Сюаньцзин о благодати-Дэ, а правитель династии Лян У-ди – о «не-небытии и небытии». Но лишь Сунь Дэн понял потаенную сущность текста как «двойного сокровенного»: «То, что мы именуем *сюань*, означает «далекое и глубокое», а также «не имеющее препятствий». Речи будут далеки и глубоки без препятствий и привязанностей. Они не привязаны к существованию или к несуществованию. Они не привязана ни к привязанности, ни к их отсутствию. Отсутствие привязанностей к этим «четырем отрицаниям» мы и называем парным сокровенным» [Tang Yijie, 2012. P. 149].

Именно через метод диалектического отрицания Чэн Сюаньин трактует «парное сокровенное»: «Муж, что обладает желаниями, привязывается к бытию (или существованию. – *А. М.*). А вот муж, что уже избавился от желаний, привязывается к его отсутствию (или к прекращению существования 無). Таким образом, он [Лао-цзы] говорит о первом «сокровенном»-*сюань*, дабы устранить эти односторонние представления. Но он опасается и того, что [последователь] может привязаться к этому «сокровенному», а поэтому он говорит о «еще раз сокровенном», дабы устранить и эту последнюю болезнь. И таким образом, он не только достигает того, что больше нет никаких препятствий, но и само состояние пребывания без препятствий не является препятствием. Это и есть отрицание отрицания, а поэтому он и говорит «сокровенное и еще раз сокровенное».

Как видим, Чэн Сюаньин видит в тексте «Дао дэ цзина» сокрытую концепцию полного цикла диалектического отрицания через поэтапное отбрасывание любых привязанностей. В целом это заметно усложняет раннее представление о том, что, говоря словами первого биографа Лао-цзы Сыма Цяня, тот призывал «пребывать вне желаний» (無欲 *у юй*). По Чэн Сюаньину, даже само стремление «пребывания вне желаний» является серьезной помехой для достижения срединного Дао, так как привязывает последователя к некой цели, то есть к одностороннему восприятию либо «бытия», либо «небытия». Истинный человек «не привязывается» (不滞 *бу дай*) ни к определениям, ни к существованию, ни к несуществованию. Чэн Сюаньин так продолжает свои рассуждения: «До этого он воспринимал Дао как срединность, избегая того, чтобы склоняться к одной из крайностей. Но как только болезнь привязанности к одной из крайностей устранена, следует устранить и само лекарство единой середины. А поэтому следует избавиться как от болезни, так и самого лекарства. Это и есть высшая из чудеснейших и тончайших сущностей, она целиком объясняет принцип и полностью проникает в изначальную природу» [Чэн Сюаньин, 2018. С. 305].

Дао «исходит от своей основы и своих корней» (自本自根) и «сохраняется с древних времен». «Поэтому, когда говорят, что «Дао – это не ничто, но и не-ничто», на самом деле это означает, что Дао не может обладать ни смыслом бытия, ни небытия». Если вы говорите, что Дао – небытие (отсутствие), тогда Дао порождает мириады вещей, оно существует во всех этих вещах, с их тенями и звуками. Если же вы говорите, что оно существует (обладает бытием), то мириады вещей уничтожаются и превращаются в ничто».

Само «двойное сокровенное», по мнению Чэн Сюаньина, указывает на двойственную и одновременно полностью отсутствующую природу Дао: «Именно потому, что есть Дао, которое приносит пользу, порождая мириады вещей, может формироваться бесконечная вселенная. И поэтому только Дао воистину является «бытием» (наличествует). Поэтому и говорится, что Дао, что охватывает все мириады дел и явлений и отсутствует, и не-отсутствует. Оно и пребывает здесь (наличествует), и не пребывает здесь. И нет способа дать Дао имя, нет способа определить ему правила… А поэтому даосы часто используют «ничто» 無 или «пустотное отсутствие» 虚無, чтобы естественным образом выразить смысл Дао. … При этом названия 名 всех вещей являются не более чем «ложными названиями» 假名, пустышками, так

как многие явления, что не обладают формой, например «Дао», или «естественность», просто не могут иметь ничего кроме ложного имени или некоего «псевдонима» [Чэн Сюаньин, 2018. С. 306].

Эта интерпретация «двойного сокровенного» была продолжена известным даосским мастером и литератором Ду Гуантином 杜光庭 (850–933), который также изучал различные комментарии к тексту «Дао дэ цзин». Он разделяет все комментарии к нему на пять групп и в качестве одной из них выделил идею «двойного сокровенного». Он же перечисляет ряд людей, которые были сторонниками этого направления – это должно было создать ощущение линии передачи традиции (хотя из других источников именно прямая линия школы не вытекает), например, он называет известных даосских мастеров периода Лян Мэн Чжичжоу 孟智周 (IV–V вв.) и Цзан Цзинцзина 臧靜靜 (ок. 557–589), танских наставников Чэн Сюаньина и Ли Жуна 李榮, а также сунских мастеров Чжу Жоу 諸糅, Лю Цзиньси 劉進喜 [Sharf, 2005. P. 52; Kohn, 1991. P. 190]. Именно «линия мастеров», выстроенная Ду Гуантином, заставила многих ученых предположить, что речь идет об отдельной метафизической традиции, базирующейся на особом типе прочтения и трактовке внутренних смыслов «Дао дэ цзина». Однако западные исследователи, выделяя Чунсюань как отдельное явление, также не пришли к единому мнению. Некоторые авторы утверждали, что речь идет лишь об особой трактовке «Дао дэ цзина» без образования нового направления [Kohn, 1991; Sharf, 2005]. Более того, до рассуждений Ду Гуантина в IX в. это направление, скорее всего, вообще ничем не выделялось [Sharf, 2005. P. 59]. Другие исследователи даосизма, напротив, считали, что следует вести разговор об отдельной школе со своими характерными особенностями [Assandri, 2005. P. 427].

Заметим, что одним из первых обратил внимание на необходимость глубинного осознания «сокровенного» еще Ван Би 王弼 (226–249), основатель «Учения о сокровенном» (玄学 Сюаньсюэ), хотя и придавал ему несколько иной смысл. По его мнению, не-бытие является онтологическим существованием, как основа и исток всех мириад явлений в этом мире [Tang, 2012. P. 167–168]. Фундаментальное различие между Сюаньсюэ и Чунсюань заключалось в том, что первые утверждали, что «небытие» (無 *у*) является происхождением «бытия», в том числе Неба, Земли и всех мириад вещей, вторые же считали, что истинный смысл выходит за рамки любых концепций «бытия» и «небытия» [Chan, 1998. P. 100].

Далеко не все разделяли идею того, что «парное сокровенное» обладает настолько скрытым смыслом, что его понимание требует каких-то отдельных форм практики или комментирования. Так, Лу Цзи (陸機 261–303), философ, писатель и литературный критик, не видел в «парном сокровенном» ничего примечательного и писал в сборнике эссе «Вэнь сюань чжу» («Комментарии к “Литературному изборнику”»): «Парное сокровенное – отнюдь не потаенное, а девять земель [потустороннего мира] – отнюдь не глубоки» (重玄匪奥, 九地匪沈). Через много веков комментатор Ли Шань (李善 630–689) также не нашел никакого глубинного смысла в «двойном сокровенном» и так разъяснил эту мысль Лу Цзи: «Парное сокровенное – это и есть Небо» (重玄, 天也) [2].

Возможно, сами даосы действительно не считали Чунсюань отдельной школой, и это являлось просто «модным» для того времени направлением комментаторства, в котором сочетались даосские концепции и буддийская логика [Kohn, 1991. P. 190]. Представляется, что спор о том, следует ли считать Чунсюань отдельной даосской школой или просто типом комментаторства, несколько надуман, так как многие даосские направления образовывались именно вокруг традиции составления нового цикла комментариев, а не за счет внедрения

[2] *Лу Цзи.* Хань гаоцзу гунчэнь сун [陸機。文選注：漢高祖功臣頌 // 中國哲學書電子化計劃]. Комментарии к «Литературному изборнику»: Панегирики достойным министрам ханьского Гао-цзу // Чжунго чжэсюэшу дяньцзыхуа цзихуа = Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=843638 (дата обращения 01.01.2021).

кардинально новых идей, ритуалов или новых типов практики. В этом аспекте даосизм, равно как и китайский буддизм, представлял собой очень гибкую и «эластичную» традицию.

Тексты «чистоты и покоя»

Мастер Ду Гуантин был большим поклонником идей, зафиксированных в трактате «Цинцзин цзин» («Канон чистоты и покоя»), и даже опубликовал его ксилограф со своими комментариями. Этот текст представляет собой не только дидактическое изложение даосских идей, но и особый тип медиативной практики, нацеленной на опустошение сознания, достигаемое через абсолютные чистоту и покой.

«Канон чистоты и покоя» [3] (далее – «Канон») – текст анонимного автора, который обычно датируется IX в. и представляет собой яркий пример танского синкретизма. Учитывая, что текст четко ритмизован, нельзя исключить, что изначально он пропевался, как это делается в ряде современных даосских школ. Существуют современные «музыкальные», распевные версии этого «Канона», хотя их авторы признаются, что современные распевы, скорее всего, никак не связаны с древней формой [4]. Современные даосы из школы Цюаньчжэнь-дао используют текст трактата для мнемонического произнесения во время ритуалов, что связано с тем, что текст состоит из коротких ритмизованных отрывков, во многом напоминающих классических стихи типа «цы».

Полное название текста – «Канон Неизменной чистоты и покоя, рассказанный Высочайшим правителем Лао-цзюнем» (太上老君說常清靜經 *Тайшан лаоцзюнь шо чан цинцзин цзин*). Текст включен в «Пещеру Духов» (洞神 *Дун шэнь*), один из трех разделов даосского канона «Сокровищница Дао годов правления Чжэн-тун» (正統道藏 *Чжэнтун даоцзан*, составлен в 1436–1449). «Дао цзан» содержит целых 11 версий «Канона» под различными названиями и с некоторыми разночтениями. Самой распространенной является названная выше версия, которую также именуют «Чудесный канон чистоты и покоя» (清靜妙經 *Цинцзин мяо цзин*). Она включает 391 иероглиф, и была особо популярной среди даосов (Дао цзан, цз. 620). При этом в «Дао цзане» есть и расширенная версия (цз. 1169) приблизительно в 600 иероглифов – «Канон сердца чистоты и покоя» (清靜心經 *Цинцзн синь цзин*). Ряд исследователей считают этот вариант наиболее ранним [Kohn, 2008. P. 800], хотя из текстологического анализа этого не следует.

В различных версиях этот текст может иметь разные иероглифы в названии, которые при этом звучат и понимаются одинаково: *цинцзин* (清靜 или 清淨). Оба этих термина *цзин* (靜 и 淨), различающиеся лишь левой графемой, означают «покой», «чистоту»; в даосизме использовались как взаимозаменяемые.

Формально авторство текста приписывается Лао-цзы, от имени которого и даются наставления. Текст распадается на две части, каждая из которых предваряется словами «Лао-цзюнь сказал…»; таким образом, формально перед нами два наставления Лао-цзы, сведенных воедино. Точное время создание текста неизвестно, предположительно он был составлен либо в конце периода Шести династий (220–589), либо в эпоху Тан [Чжунго даоцзяо ши, 1996. С. 536]. Вариант, дошедший до нас, скорее всего, создан при династии Тан (618–907). К «Канону» написаны три предисловия (в ряде изданий приводятся в конце, поэтому вполне могут считаться послесловиями): первое приписывается известному магу Гэ Сюаню (葛玄, 164–244), второе – «истинному человеку» Цзо Сюаню 左玄, третье – «истинному человеку» Чжэн И. Про двух последних практически ничего не известно, Цзю Сюань упоминается как даосский небожитель, обитающий в высшей небесной сфере (大罗天 *да ло тянь*), в ряде рассказов он выступает как наставник медитации и алхимии.

[3] Другой возможный перевод названия «Канон очищения и безмятежности».

[4] Материалы полевых исследований автора в монастыре Чжунъюэмяо, уезда Дэнфэн, пров. Хэнань в 2011–2015 гг.

Автор самого раннего предисловия Гэ Сюань принадлежал к клану знаменитых даосских мастеров Гэ. Он был дядей по отцовской линии одного из величайших даосских мастеров Гэ Хуна, в историю он вошел также как Гэ Сянь (Бессмертный Гэ), Гэ Сяньвэн (Бессмертный старец Гэ) или Бессмертный князь Цзо Великого предела (太极左仙公 Тайцзи цзо сяньгун). Гэ Хун утверждал, что многие его знания, изложенные в самом известном трактате по даосской алхимии «Мудрец, объемлющий первоначальную простоту» (*Бао пу цзы*), пришли именно от Гэ Сюаня. По преданию, Гэ Сюань был первым, кто получил священные писания Школы Драгоценности духов (灵宝派 *Линбао пай*), важнейшей школы раннего даосизма, возникшей в V в., которая позже вобрала в себя множество идей из буддизма, в том числе и идею перерождения [Шэнь Чжуншу, 2007]. Центральный трактат школы Линбао «Канон пяти знаков» (五符经 *У фу цзин*) был составлен основателем школы Гэ Чаофу на основе наставлений именно Гэ Сюаня и Гэ Хуна [Campany, 2005].

По преданию, изложенному в предисловии к трактату, текст был поведан богине Си Ванму, одному из центральных персонажей даосской традиции и хтоническому божеству, самим Лао-цзы во время его путешествия на Запад. В дальнейшем текст передавался изустно среди даосских мистиков и отшельников, пока не дошел до Гэ Сюаня, а тот впервые записал его. В дальнейшем носителями этого текста стали ряд даосских учителей, принадлежавших к Школе небесных наставников (天师道 *Тяньши дао*), или Истинного единого (正一道 *Чжэнъи дао*).

Высказывались предположения, что именно Гэ Сюань в III в. был реальным автором «Канона чистоты и покоя», но это представляется маловероятным [Pas, 1998]. В «Каноне» видно явное смешение даосских и буддийских техник и теорий, причем именно этот синкретизм составляет основу медитативной практики. Столь тесное смешение не могло произойти раньше эпохи Шести династий (420–589 гг.), и, как следствие, текст был составлен не раньше V–VI вв., то есть после периода жизни Гэ Сюаня, а текст предисловия лишь приписывается ему.

В период Сун (960–1260) текст становится частью традиции Школы Полноты истины (全真道, *Цюаньчжэнь дао*), причем интерпретируется в рамках техники выплавления пилюли бессмертия (内丹, *нэйдань*). Знаменитый мастер этой школы Сунь Буэр (孙不二, 1119–1182) даже берет себе псевдоним (號 *хао*) «Бродяга чистоты и покоя» (清靜散人 *Цинцзин саньжэнь*), очевидным образом указывая на основную идею своей практики [Miura, 2007. P. 800].

Мастер Ду Гуантин видел в трактате подтверждение идей «парного сокровенного» и соглашался с традиционной версией возникновения трактата, в частности, с «тайной передачей» мудрости от Си Ван-му до Гэ Сюаня. Впрочем, следует учитывать, что Ду Гуантин был известным писателем-новеллистом и писал небольшие увлекательные истории в жанре «боевых рассказов» о героях, силачах [5], а поэтому не исключено, что в его версии возникновения «Цинцзин цзин» есть немало художественного вымысла. В дальнейшем текст комментировался практически в каждую династию известными учеными. Так, обширные комментарии были составлены в эпохи Сун (960–1279) и Юань (1271–1368).

В период Тан (618–907) появляется ряд текстов «чистоты и покоя», очень близких друг другу по содержанию и характеру изложения. Тексты эти в основном базируются на рефлексии идей «Дао дэ цзина», широко цитируют этот трактат, однако придают многим его пассажам новое осмысление, прежде всего, в духе буддийской традиции, что являлось отражением нарастающего синкретизма периодов Тан – Сун. В целом тексты носят наставнический характер, но обсуждают не столько идеи внешней или внутренней алхимии, что было характерно для более ранних канонов, а методы достижения особого состояния сознания, выра-

[5] Его самым известным произведением стало «Предание о госте с курчавой бородой» (虯髯客傳 *Qiu ran ke zhuan*).

жаемого обычно понятиями 清 (*цин*, «чистота», «незамутненность») и 净 (*цзин*, «покой», «умиротворение»), а поэтому можно говорить о целой категории текстов «чистоты и покоя». Главный смысл наставлений – устранение желаний и достижение абсолютного «освобождения духа» (神解 *шэнь цзе*).

Способы практики, описанные в этих текстах, напрямую связаны исключительно с техникой медитации, прежде всего медитации на «пустоте» (*сюй, кун*), на полном отсутствии всяких внешних проявлений, на конечной деактуализации внешнего мира. Это состояние, которое и свидетельствует о достижении полной «чистоты и покоя» в сознании, проповедуемое даосскими текстами, восходит к буддийской концепции мадьхямики о конечной пустотности и иллюзорности реальности. Данный тип медитации можно понимать как апофатический, то есть не связанный с каким-то отдельным образом или явлением, а исключительно с самоочищением и отрицанием субстанциональной сущности. Такая медитация связана с абсолютной тишиной, молчанием, успокоением, что и выражается термином *цзин* (靜). В известной степени она противопоставлена другому типу медитации, практикуемой в более ранних даосских школах, – катафатической медитации на визуализации образов, при которой следовало «сберегать» (存 *цунь*) в сознании ряд духов или визуализировать, например, «три чистых» (三清 *сань цин*) божества, которые входят в сознание медитирующего.

Основная идея, изложенная в «Каноне чистоты и покоя», вполне традиционна – постепенное избавление от желаний через духовную практику, направленную на успокоение и очищение своего сознания и, в конце концов, прозрение Дао. На первый взгляд, текст выдержан в духе даосской классики и не многим отличается от идей, изложенных в «Дао дэ цзине». Перед нами – яркий пример танской философской эклектики, лишь имитирующий даосский трактат, но опирающийся в основном на буддийские идеи избавления от желаний и иллюзий мира.

Для вхождения в состояние абсолютной пустотности и непривязанности ни к бытию, ни небытию (то есть «двойного сокровенного») адепты этого учения рекомендовали достигать состояние «чистоты и покоя». Эти категории не являются лишь простым описанием абстрактного состояния сознания, но представляют собой определённое направление медитативной практики, базирующейся на постепенном опустошении сознания и вхождении в состояние абсолютного преодоления конвенций реальности через «отрицание отрицания». Такие тексты в даосизме появилась под влиянием буддийских концепций медитативного озарения *випасьяна*. В указанном контексте само понятие *цинцзин* означает отказ от разрушающих человека иллюзий, окончательное избавление от пут мира, предельную чистоту сознания. В частности, в буддизме термином *цинцзин* (清淨) переводится санскритское понятие *паришудхи* (*parishuddhi*) или палийское *вишудхи* (*vishuddhi*) – абсолютное и полное очищение от мирских иллюзий, свобода от зла и загрязнений. В целом же понятие *цинцзин* (清靜) означает «спокойный, полный безмятежности, тихий». Идея «чистоты и покоя» как основы духовного могущества человека постулируется еще в «Дао дэ цзине»: «Лишь тот, кто чист и спокоен, способен править в Поднебесной» (§ 45). Очищение сознания происходит через практику парного «вскармливания» – «чистоты» и «покоя» [Komjathy, 2004. P. 47–48]. Так, в стихотворном буддийском сочинении «Абхидхармакоша» индийского автора Васубандху, в его китайской версии (俱舍論 «Цзюйшэлунь»), переведенной сначала в 564–567 гг., а затем в 651–654 гг. знаменитым монахом Сюань-цзаном, говорится: «Отстранись от всех дурных поступков, от всех переживаний и загрязняющих первопричин – это и будет называться очищением и покоем» (цз. 16).

«Буддийское» содержание трактата во многом является реминисценцией текста популярной в китайском чань-буддизме «Сутры сердца совершенной мудрости», или сокращенно «Сутры сердца» («Праджняпарамита хридая сутра», Prajñāpāramitāhṛdaya, или 般若心經 *Паньжо синьцзинь*), как по смыслу, так и по структуре. Самой известной в Китае версией сутры стал вариант буддийского проповедника Кумарадживы (334–413). При этом в даос-

ских школах периода Тан под термином «чистота и покой» начинает подразумевать не абстрактную идею успокоения и самоочищения, но сочетание определенной медитативной и психосоматический техники с настроем сознания, а также с комментаторской традицией поиска «тайных смыслов».

Техника медитации «чистоты и покоя» как восхождение к пустоте

Ключевой формой практики, которую предлагает текст, является метод «созерцания» или «взирания» (觀 *гуань*), то есть глубокой медитации и прозрения состояния запредельного покоя. Оба термина входят в число важнейших принципов внутренней даосской практике и встречаются в «Дао дэ цзине». В частности, § 45 подчеркивает эти два качества в качестве важнейших для управления: «Лишь тот, кто чист и спокоен, способен править Поднебесной».

Высшая степень медитации – это «взирать в пустоту» *кун гуань* (空觀), то есть прозревать абсолютно пустотную и само-отсутствующую природу, при которой «эго» человека полностью исчезает, когда «его сердце уже не является его сердцем, а его внешняя оболочка – уже не его внешняя оболочка». Последователь избавляется как от ощущения собственного тела, так и от любых внешних форм. «Опустошение сознания» проходит через четыре уровня медитации: «внутренний взор» или «взирать внутрь», то есть в свое сердце, «внешний взор» или «взирать вовне» (外觀 *вай гуань*), то есть на свое тело, и наконец, «взирание вдаль» (遠觀 *юань гуань*) – прозревать далекие вещи и явления. Причем на каждом этапе следует не столько визуализировать «сердце», «тело» и «вещи», но наоборот избавляться от них, «опустошать», пока не наступает высший, четвертый этап медитативной практики – «взирать на пустоту».

Основная техника медитации, которая описывается в тексте, именуется 內觀 *нэй гуань* («внутренний взор», «взирание вовнутрь») – термин, широко распространенный в даосизме. Эта техника, вероятно, приходит из буддизма, где практиковалась медитации через «взор внутрь» себя», *випасьяна* (*vipasyana*), которая реализуется здесь через понятие *нэй гуань*. Сама техника достижения «чистоты и покоя» заимствована из буддийской практики устранения не столько желаний (это часть традиции даосизма), но самих причин этих желаний, например, «трех ядов» или «шести страстей», связанных с искушениями через тело или через мысли (или «идеи»).

Именно здесь мы встречаем практическое применение идей Чунсюань. Человек способен достичь высочайшего покоя и чистоты, но лишь «желания ведут его за собой», и единственный рецепт, как избежать этого – глубокая медитативная практика, или «взирание». Последователь должен «прозреть пустоту» или «взирать на пустоту» (空觀 *кун гуань*) за счет постижения двойного «отсутствия» (無無 *у у*), то есть уничтожить как загрязнение сознания, так и само стремление к очищению.

Медитация проводит последователя через три этапа. Первый этап – «обретение чистоты и покоя», второй – «постепенное проникновение в истинное Дао» и, наконец, «обретение Дао». Обретение Дао равносильно получению способности управлять миром, «трансформировать мириады живых существ». Часть 1.1. «Канона» описывает «внефеноменологичность» Дао, отсутствие его прямых проявлений. «Великий Путь» нейтрален, не обладает ни внешней формой (形 *син*), то есть внешними проявлениями или «телесностью», ни чувствами или страстями (情 *цин*), он не может быть как-то обозначен, то есть «обладать именем» (名 *мин*). Он лишь дает толчок к развитию мира через разделение на противоположности: «запускает солнце и луну», «порождает Небо и Землю». В этой части «Канон чистоты и покоя» не только четко следует базовым даосским идеям, но и прямо цитирует «Дао дэ цзин».

Часть 1.2. текста посвящена космологии, она говорит о фундаментальной бинарной оппозиции: «чистота–загрязнение» (清濁 *цин чжо*), «движение–покой» (動靜 *дун цзин*), при этом

чистота и движение являются свойствами Неба, загрязнение и покой – Земли, но только Дао обладает всей совокупностью свойств и лишь «делегирует» их Небу и Земле. Великое Дао, будучи изначально единым, разделяется на чистое *цин* и загрязненное или замутненное *чжо*, на «пребывающее в движении» *дун* и «пребывающее в покое» *цзин*, что является проявлением универсальных бинарных оппозиций *инь-ян*. Однако «загрязнение» (*чжо*) здесь выступает в буддийском смысле *кашая* (санск. *kāsāya*), то есть «страсти».

Часть 1.4 говорит об «избавлении от желаний», важнейшем постулате даосизма, но трактует это в буддийском аспекте через понятие «шести желаний» или страстей (六欲 *лю юй*), порождаемых «опорами сознания» или «шестью корнями»: желания, порождаемые глазами, ушами, носом, языком, осязанием и воображением. Там говорится о конкретных техниках: «взирание на пустоту» (觀空), причем эта часть представляет собой классическую тетралемму: «Взирание на пустоту также пустотно, но в самой пустоте нет ничего того, что было бы пустотным. То, что пустотно, отсутствует, а отсутствие отсутствия также отсутствует» (觀空亦空。空無所空所空既無。無無亦無). В дальнейшем истинное состояние постулируется через его отрицание, например, «недвижимость, в которой нет ничего от недвижимости», «зовется он Обретшим Дао, в действительности ничего он так и не обрел». Часть 1.4. также рассказывает о технике медитации «внутреннего взора» (апофатической медитации). «Внутренний взор» означает прозрение своего сердца, которое должно быть свободным от желаний и страстей. В этот момент происходит деактуализация «я» или утрата личности человека, исчезновение его как объекта и субъекта медитативной практики. Его сердце уже «не его сердце», его тело «уже не его тело», и эта идея «утраты себя», «самозабытия» (忘我 *ван во*) является ключевой в системе практики мистического даосизма. Таким образом, главная задача практикующего медитацию «внутреннего взора» заключается в том, чтобы отрешиться как от своей телесности, так и от своей личности. Более того, следует отрешиться и от самой идеи пустоты: «опустошить пустоту» (空空 *кун кун*), то есть достичь многократного отрицания. Тогда и достигается абсолютное «отсутствие» или небытие» (*у*) – полное отрицание внешних проявлений: «Сделать отсутствие отсутствующим – вот оно отсутствие».

Часть 1.5 говорит о том, что «проникновение в путь Дао» и есть обретение чистоты и покоя. При этом такой человек продолжает пребывать вне очевидных внешних проявлений своих «достижений», его добродетели не видны. Это соответствует принципу «сокрытости» самого главного, изложенному в «Дао дэ цзине»: «Всеохватная Благодать кажется недостаточной. Подлинная Благодать кажется сокрытой. Извечная истина кажется пустой» (§ 41). «Канон», продолжая эту мысль, говорит о том, что «обретший Дао в действительности ничего не обрел».

Части 2.1 и 2.2 наполнены скорее буддийскими, а не даосскими аллюзиями, в частности, «иллюзорное сознание» или «сознание, пребывающее в заблуждениях» (妄心 *ван синь*), страдания через эмоциональное окрашивание восприятия мира (煩惱 *фаньнао* санскр. *kleśa*, *клеша*), вновь повторяет идею того, что именно заблуждения в сердце приводят дух в смятение, а мятущийся дух привязывается к вещам, отсюда возникают страдания и препятствия в жизни. Это коррелируется с тремя способами «отвязки» от сущностной реальности: очищение сердца, очищение духа и деактуализация внешнего мира (1.3).

Таким образом, в «Каноне чистоты и покоя» представлены как минимум две важнейшие особенности. Во-первых, это систематичное изложение идей направления Чуансюэ, где система тетралеммы реализуется не как абстрактная теория, а как формы медитации. Во-вторых, мы видим синкретическое смешение буддийских и даосских техник и теорий в формально даосском трактате; тем самым подтверждается идея о том, что в теоретическом и практическом аспектах буддизм и даосизм периода Тан-Сун были мало различимы на уровне текстов.

В целом можно констатировать, что Чуансюэ не представляло собой отдельной школы даосизма, но являлось скорее сочетанием даосско-буддийских методов экзегетики текстов

и медиативной практики, где высшей целью ставилось «опустошение пустоты». Эта идея была выражена в ряде текстов «чистоты и покоя», наиболее известным из которых стал «Канон чистоты и покоя».

Приложение 1

«Канон чистоты и покоя» [6]

1.1.

Лао-цзюнь сказал:
Великий Путь не имеет формы,
Но он порождает и воспитывает Небо и Землю [7].
Великий путь не имеет чувств,
Но он запускает движение солнца и луны.
Великий путь не имеет имени,
Но он взращивает и вскармливает мириады вещей.
Не знаю я его имени,
Но все же через силу назову его «Дао» [8].

1.2.

Дао обладает как чистым, так и загрязненным,
Как движением, так и покоем.
Небо чисто, земля загрязнена.
Небо пребывает в движении, земля в покое.
Мужское чисто, женское замутнено.
Мужское пребывает в движении, женское в покое [9].
Спускаясь к самой основе, проистекая к самым краям [10],
Порождает оно мириады вещей.
Чистота – вот источник замутнения.
Движение – вот основа покоя.
Если человек сможет постоянно пребывать в чистоте и покое,
То и Небо, и Земля полностью вернутся к своему истоку [11].

1.3.

Дух человека любит чистоту,
Но сердце приводит его в смятение.
Сердце человека любит покой,
Но желания влекут его над собой.
Если сможешь навсегда избавиться от желаний,
То и сердце твое само придет в покой.
Очисть свое сердце
И дух сам очистится.

[6] Перевод «Канона» выполнен автором данной статьи по: Тайшан лаоцзюнь шочан цинцзин цзин сун чжу [太上老君說常**清靜**經頌註 **/** 杜光庭註 **//** 正統道藏]. «Канон неизменной частоты и покоя», рассказанный Высочайшим учителем Лао-цзюнем, с комментарием / Комм. Ду Гуантина // Чжэнтун даоцзан [Сокровищница Дао годов правления Чжэн-тун»], т. 533. Размещен в депозитарий Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=84438 (дата обращения 01.01.2021). Разбивка по параграфам принадлежит переводчику.

[7] См. «Дао дэ цзин», § 51.

[8] Там же, § 25.

[9] Там же, § 61.

[10] Ливиа Кон трактует это как «Основа (чистота) опускается вниз, а [замутнённое] проистекает наружу».

[11] Ср. «Дао дэ цзин», § 16. В комментариях Хэшан Гуна на этот параграф уточняется, что речь идет о «возвращении к корням» (歸根 *гуй гэнь*).

Естественным образом шесть желаний [12] не будут рождаться,
А три яда [13] исчезнут.

1.4.

Причина того, что человек не способен сделать это,
Заключается в том, что он еще не очистил свое сердце,
А его желания еще не рассеялись.
Тот же, кто уже отринул желания,
Взирает внутрь, в свое сердце,
И его сердце – это отсутствие сердца.
Взирает он вовне на внешнюю форму,
И его формой становится отсутствие формы.
Взирает еще дальше на вещи,
И эти вещи уже являют собой отсутствие вещей.
Стоит ему постичь эти три практики,
То будет он видеть все, как пустотное.
Взирай на пустоту ради опустошения.
Как только пустота исчезнет – вот только это и есть пустота.
То, что опустошено, и есть отсутствие-небытие.
Отсутствие отсутствия также является отсутствием.
Сделать отсутствие отсутствующим – вот оно отсутствие!
О, невозмутимое и извечно недвижимое!
Взирание на пустоту также пустотно,
Но в самой пустоте нет ничего того, что было бы пустотным.
То, что пустотно – отсутствует, а отсутствие отсутствия также отсутствует [14].
Поскольку в спокойствии нет ничего от спокойствия, так откуда же появиться желаниям?

1.5.

В этой недвижимости, где нет даже того, что являлось бы недвижимым,
как же могут зародиться желания?
Когда желания более не рождаются, это и есть истинный покой.
Истинный покой откликается в вещах, а истинное постоянство обретает свою природу.
В этом постоянном откликании и постоянном спокойствии есть неизменные чистота и покой.
Если обретешь эти чистоту и покой, то постепенно проникаешь и в истинный путь-Дао.
Проникший в истинное Дао и зовется Обретшим Дао.
И хотя зовется он Обретшим Дао, в действительности ничего он так и не обрел.
И именно из-за того, что трансформирует он мириады живых существ,
И зовется он Обретшим Дао.
Тот, кто может постичь это, способен сам передавать священное Дао.

[12] Шесть желаний, или «шесть страстей» (六欲 *лю юй*), – в буддизме шесть желаний, порождаемых «опорами сознания», или «шестью корнями»: желания, порождаемые глазами, ушами, носом, языком, осязанием и воображением. В буддизме также понимаются как шесть чувственных желаний, вызываемых сексуальными устремлениями, внешним видом, манерами, звуками голоса или речами, утонченностью фигуры (обходительностью) и мыслями. Первые четыре желания относятся к категории «телесных» (身 *шэнь*), два последних – к «ментальным» (意 *и*).

[13] «Три яда» (三毒 *сань ду)* в буддизме означают алчность (или желания貪), гнев или ненависть 瞋 и незнание или глупость (痴). Они являются источником страстей и иллюзий – «тремя корнями» (三根 *сань гэнь*) заблуждений.

[14] А то, в чем отсутствует [пустотность], также пустотно (無無亦無).

2.1.

Лао-цзюнь сказал:
Мужья высоких качеств не соперничают, мужья же низких качеств любят соперничать [15].
Люди высшей благодати не кичатся благодатью.
Люди же низкой благодати демонстрируют эту благодать [16].
Тех, кто демонстрируют благодать, не назовут обладающими путем-Дао и благодатью-Дэ [17].

2.2.

Причина того, почему живые существа не могут обрести истинного Дао,
Заключена в том, что сердца их пребывают в заблуждениях.
А если сердца их погружены в заблуждения, то и дух пребывает в смятении.
А дух, что пребывает в смятении, становится привязанным к мириадам вещей.
Привязываясь к мириадам вещей, рождаются в нем алчные устремления.
А рождение алчных устремлений ведет лишь к заблуждениям и страданиям [18].
Заблуждения и помрачения ведут к суетным мыслям,
А это заставляет тревожиться и страдать и тело, и душу.
Еще больше сталкиваясь с загрязнением и позором,
Бесприютно бродя между рождением и смертью,
Постоянно погружаясь в море страданий [19],
Навечно он утрачивает истинное Дао.

2.3.

О, истинное и вечное Дао!
Тот, кто поймёт это, сам достигнет его.
Те же, кто достиг понимания Дао, неизменно чисты и спокойны!

Список литературы

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

Маслов А. А. Эр ди («Две истины») // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994. С. 512–513.

Ло Чжуншу. Лунь чэн сюаньинь чуансюэ фанфа [罗中枢。论成玄英的重玄方法 //哲学研究]. О методе двойного сокровенного Чэн Сюаньина // Чжэсюэ яньцзю. 2010. № 9. С. 63–69 (на кит. яз.)

Наньхуа чжэньцзин чжушу [南華真經註疏 / 郭象注，成玄英疏，曹礎基等点校]. Истинный канон Южного цветка / С коммент. Го Сяна, Чэн Сюаньина, Цао Чуцзи. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1998. В 2-х т. 629 с. (на кит. яз.)

[15] См. «Дао дэ цзин», § 41, 1.

[16] Другой возможный перевод фразы: «Высшая благодать не обладать благодатью, низшая благодать — это придерживаться благодати».

[17] См. «Дао дэ цзин», § 38, 1.

[18] Заблуждения и страдания (кит. 煩惱 *фаньнао*, санскр. *клеша*). В буддизме страсти и омрачения, заблуждения и страдания связаны с незнанием или иллюзиями о смысле собственного существования и причинах страданий. Один из корней или причин клеша – алчные желания. Существуют первичные клеша - незнание (неведение), безнравственность и духовная слепота, вторичные клеша представляют собой мешающие эмоции, в том числе злоба, гнев, зависть.

[19] Здесь очевидно прослеживается буддийское влияние – рассуждения о «море страданий» (*ку хай*) или «море сансары».

Чжунго даоцзяо ши [中国道教史 / 卿希泰主编]. История даосизма в Китае: в 4-х т. / Под ред. Цин Ситая. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1996. 2940 с. (на кит. яз.)

Чэн Сюаньин. Дао дэ цзин кайти сюйцзюэ ишу [成玄英。道德經開題序訣義疏 // 經子叢書 / 嚴靈峰]. Комментарии, разъясняющие смысл Дао дэ цзина // Цзинцзы цуншу [Коллекция канонов] / Под ред. Янь Линфэна. Тайбэй: Нантянь шуцзюй, 2018. Т. 6. С. 239–728 (на кит. яз.).

Шэнь Чжуншу, **Цинь Вэйган**. Лючао линбаоцзинчжундэ гэ сяньгун [神塚淑、欽偉剛。六朝靈寶經中的葛仙公 // 宗教學研究]. Гэ Сяньгун в канонах Школы Линбао периода Шести династий // Цзунцзяосюэ яньцзю [Изучение религий]. 2007. № 3. С. 1–9; № 4. С. 2–11 (на кит. яз.)

Assandri F. The Yijing and Chongxuan Xue: An Onto-Hermeneutic Perspective // Journal of Chinese Philosophy. 2011. Vol. 38, № 3. P. 397–411.

Assandri F. Understanding Double Mystery: Daoism in Early Tang as mirrored in the FDLH (T 2104) and Chongxuanxue // Journal of Chinese Philosophy. 2005. Vol. 32, № 3. P. 427–440.

Campany R. F. Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin: Gan Bao and Ge Hong in multiple contexts // Asia Major (third series). 2005. Vol. 18, № 1. P. 175–224.

Chan A. K. L. A Tale of Two Commentaries: Ho-shang-kung and Wang Pi on the Lao-tzu // Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching / ed. by L. Kohn, M. LaFargue. Albany: SANY Press, 1998. P. 89–117.

Kohn L. *Qingjing jing* 清靜經 Scripture of Clarity and Quiescence // The Encyclopedia of Taoism / ed. by F. Pregadio. London and New York: Routledge, 2007. Vol. 2. P. 800–801.

Kohn L. Taoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension. Albany: SUNY Press, 1991. 345 p. (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).

Komjathy L. Daoist Texts in Translation (e-book). Published by Center for Daoist Studies, 2004. 56 p.

Miura Kunio. Qingjing 清靜 Clarity and Quiescence // The Encyclopedia of Taoism / Ed. by F. Pregadio. London and New York: Routledge, 2007. Vol. 2. P. 799–800.

Ozkan Cuma. A comparative analysis: Buddhist Madhyamaka and Daoist Chongxuan (twofold mystery) in the early Tang (618–720). MA (Master of Arts) thesis. University of Iowa, 2013. 63 p. DOI 10.17077/etd.o9rxrm2t

Pas J. F., in cooperation with Man Kam Leung. Historical Dictionary of Taoism. Lanham, MD: The Scarecrow Press, 1998. xliii, 414 p.

Robinson R. H. Some Logical Aspects of Nagarjuna's System // Philosophy East and West, 1957. Vol. 6, № 4. P. 291–308. DOI 10.2307/1397476

Sharf R. Coming to Terms with Chinese Buddhism: a reading of the Treasure Store Treaties. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005. 416 p. (Studies in East Asian Buddhism).

Tang Yijie. Cheng Xuanying and the Study of the Twofold Mystery // Taoism / Ed. by Mou Zhongjian, trans. by Pan Junliang, S. Normand. Boston: Brill, 2012. P. 149–175.

References

Assandri F. The Yijing and Chongxuan Xue: An Onto-Hermeneutic Perspective. *Journal of Chinese Philosophy*, 2011, vol. 38, no. 3, p. 397–411.

Assandri F. Understanding Double Mystery: Daoism in Early Tang as mirrored in the FDLH (T 2104) and Chongxuanxue. *Journal of Chinese Philosophy*, 2005, vol. 32, no. 3, p. 427–440.

Campany R. F. Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin: Gan Bao and Ge Hong in multiple contexts. *Asia Major (third series)*, 2005, vol. 18, no. 1, p. 175–224.

Chan A. K. L. A Tale of Two Commentaries: Ho-shang-kung and Wang Pi on the Lao-tzu. In: Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching. Ed. by L. Kohn, M. LaFargue, Albany, SANY Press, 1998, p. 89–117.

Cheng Xuanying. Daode jing kaiti xujue ishu [成玄英。道德經開題序訣義疏 // 經子叢書 / 嚴靈峰编]. Comments Explaining the Meaning of Dao De Jing. In: Jingzi congshu [Canon Collection]. Ed. by Yan Lingfeng. Taipei, Nantian shuju, 2018, vol. 6, p. 239–728. (in Chin.).

Kohn L. *Qingjing jing* 清靜經 Scripture of Clarity and Quiescence. In: The Encyclopedia of Taoism. Ed. by F. Pregadio. London and New York, Routledge, 2007, vol. 2, p. 800–801.

Kohn L. Taoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension. Albany, SUNY Press, 1991, 345 p. (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture).

Komjathy L. Daoist Texts in Translation (e-book). Published by Center for Daoist Studies, 2004, 56 p.

Luo Zhongshu. Lun cheng xuanyinde chuangxue fangfa [罗中枢。论成玄英的重玄方法 // 哲学研究]. On Cheng Xuanyin's method of Twofold mystery. *Zhexue yanjue (Philosophical Studies)*, 2010, no. 9, p. 63–69. (in Chin.)

Maslov A. A. Er di ("Two Truths"). In: Chinese Philosophy: Encyclopedic Dictionary. Moscow, "Mysl" Publishing House, 1994, p. 512–513 (in Russ.)

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

Miura Kunio. Qingjing 清靜 Clarity and Quiescence. In: The Encyclopedia of Taoism. Ed. by F. Pregadio. London and New York, Routledge, 2007, vol. 2, p. 799–800.

Nanhua zhenjing zhushu [南華真經註疏 / 郭象注、成玄英疏、曹礎基等点校]. The True Canon of the Southern Flower. With commentaries by Guo Xiang, Cheng Xuanying and Cao Chuji. Beijing, Zhonghua shuju, 1998, in 2 vols, 629 p. (in Chin.)

Ozkan Cuma. A comparative analysis: Buddhist Madhyamaka and Daoist Chongxuan (twofold mystery) in the early Tang (618–720), MA (Master of Arts) thesis. University of Iowa, 2013, 63 p. DOI 10.17077/etd.o9rxrm2t

Pas J. F., in cooperation with Man Kam Leung. Historical Dictionary of Taoism. Lanham, MD: The Scarecrow Press, 1998, xliii, 414 p.

Robinson R. H. Some Logical Aspects of Nagarjuna's System. *Philosophy East and West*, 1957, vol. 6, no. 4, p. 291–308. DOI 10.2307/1397476

Sharf R. Coming to Terms with Chinese Buddhism: a reading of the Treasure Store Treaties. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, 416 p., (Studies in East Asian Buddhism).

Shen Zhongshu, **Qin Weigang**. Liuchao lingbaojing zhongde Ge Xiangong [神塚淑、欽偉剛。六朝靈寶經中的葛仙公 // 宗教學研究]. Ge Xiangong in the Canons of the Lingbao School of the Six Dynasties Period. *Zongjiao xue yanjiu (Study of Religions)*, 2007, no. 3, p. 1–9; no. 4, p. 2–11. (in Chin.)

Tang Yijie. Cheng Xuanying and the Study of the Twofold Mystery. In: Taoism. Ed. by Mou Zhongjian, trans. by Pan Junliang, S. Normand. Boston, Brill, 2012, p. 149–175.

Zhongguo Daojiao shi [中国道教史 / 卿希泰主编]. History of Taoism in China, ed. by Qing Xitai. Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1996, in 4 vols., 2940 p. (in Chin.)

Материал поступил в редколлегию
Received
11.01.2021

Сведения об авторе

Маслов Алексей Александрович, доктор исторических наук, профессор, и. о. директора Института Дальнего Востока РАН (Москва, Россия), профессор НИУ ВШЭ (Москва, Россия)

amaslov@asianinstitute.org

Information about the Author

Alexey A. Maslov, PhD, Professor, acting director of the Institute of Far Eastern Studies RAS (Moscow, Russian Federation), professor of HSE University (Moscow, Russian Federation)

amaslov@asianinstitute.org