



Филонов С.В.

Даосское сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» как источник по истории духовной культуры Китая.

Ч. I: историко-текстологическое введение

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 15-06-09393



С.В. Филонов

Аннотация. Настоящая статья посвящена историко-текстологическому анализу даосского религиозного сочинения «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科, текст которого формировался в период с IV по VI века. Данный письменный памятник изучен крайне слабо. На европейских и восточных языках отсутствуют его переводы,

а также монографические исследования и отдельные аналитические статьи о нём. Вместе с тем он представляет собой ценный исторический источник, позволяющий реконструировать не только существенные аспекты религиозной культуры раннесредневекового Китая, но и ряд концептов общеитайской картины мира.

Ключевые слова: Китай, даосизм, учение Небесных наставников, школа Высшей чистоты, Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес], Цзю чжэнь мин кэ, даосское письменное наследие

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.38-52

Даосизм (даоцзяо 道教) – китайская национальная религия, в основе которой лежит учение об обретении долголетия (бессмертия), методы борьбы со смертоносными началами микро- и макрокосма, а также ритуалы и практические приёмы, которые, как считалось, позволяют обычному человеку превратиться в небожителя-сяня. Появление даосизма как организованной религии соотносят со II веком нашей эры, когда на юго-западе Китая формируется первое широкомасштабное и жизнеспособное даосское религиозное движение, во главе которого стоял Чжан Лин 張陵 (Чжан Дао-лин 張道陵).

Даосская религиозная традиция формировалась на основе соединения различных идей, представлений и культов, многие из которых научное сообщество до сих пор плохо знает. Как справедливо отмечал профессор кафедры религиоведения университета Лихай (Пенсильвания) Норман Жирардо (Norman J. Girardot), даосизм до сих пор остаётся одной из наименее изученных национальных религий мира¹.

В связи с данным обстоятельством общепризнанного определения понятия «даосизм», отражающего качественную специфику этого феномена, сегодня не существует, что обусловлено крайне недостаточным уровнем его изучения. В настоящее время исследователи лишь соглашаются с тем, что даосизм – это прежде всего и главным образом комплексная религиозная традиция, ценности и нормы которой на протяжении многих веков определяли и уклад жизни простых жителей Китая, и повседневную (бытовую) жизнь образованного сословия китайских империй. Общепризнанным является и утверждение, что даосская религия вместе с конфуцианством и буддизмом сформировала духовную основу жизни китайского общества, называемую *сань цзяо* (три учения). В отечественном китаеведении данная оценка

была выдвинута и обоснована Евгением Алексеевичем Торчиновым (1956–2003)², в западной синологии её связывают с именами таких известных синологов, как Анри Масперо (Maspero, Henri, 1883–1945)³, Микель Стрикманн (Strickmann, Michel, 1942–1994)⁴ и Анна Зайдель (Seidel, Anna Katherina, 1939–1991)⁵.

Начало истории даосизма как организованного социального движения обычно связывают с появлением школы Небесных наставников (*Тяньши* 天師). Легенда гласит, что в 142 году нашей эры основатель этого движения – Чжан Лин – в одной из пещер гор Хэминшань, что в области Шу (на территории совр. пров. Сычуань), получил «откровение» от высшего небесного божества и стал от имени Неба распространять истинное учение. Последователи Небесного наставника Чжан Дао-лина, как стали уважительно называть его в даосской среде, вносили годовой ритуальный взнос зерном в размере пяти *доу* 斗 (букв. «ковш», название меры сыпучих тел) риса. Этот «налог» имел ритуальный характер, но, с другой стороны, способствовал решению и практических задач – шёл на поддержку благотворительных целей и создавал экономическую базу новой религии. Данная особенность обусловила ещё одно название этого даосского направления – учение Пяти мер риса (*Удомидо* 五斗米道)⁶.

В ранней школе Небесных наставников были заложены основы даосского общинного (коллективного) ритуала и института священнослужителей с его иерархией и спецификой. Одна из отличительных особенностей священнослужителей школы Небесных наставников заключалась в том, что они были не только служителями культа, но и администраторами-чиновниками. Функции этих религиозных чиновников определялись как «распространение преобразующего влияния от имени Неба». Соответственно, и ритуал Небесных наставников в некоторых своих существенных чертах напоминал бюрократические процедуры, формально сходные с теми, которые выполняли государственные чиновники или даже сам император. Эта же «бюрократическая составляющая» прочно вошла и в религиозную доктрину – небесные божества воспринимались последователями даосизма в качестве небожителей-чиновников. Позже эта же тенденция стала заметной и в религиозных текстах, некоторые из которых стали напоминать административные уложения или своды государственных законов. Выйдя за рамки учения Небесных наставников и широко распространившись в даосской среде, эти особенности позволяют говорить о бюрократизации даосской ритуальной практики в целом, что чуть позже зафиксируют и даосские своды правил религиозной жизни.

Религиозная доктрина и ритуальная практика Небесных наставников базировались на особом значении открытого (публичного) признания своих ошибок и восприятию покаяния в совершённых проступках как главного, универсального и эффективного средства избавления от болезней, бед, несчастий и даже природных катаклизмов. Постепенно концепт покаяния становится обязательным элементом многих даосских религиозных текстов, а искупительные ритуалы – неотъемлемой и важнейшей частью религиозной жизни последователей даосизма⁷. Данная особенность даосской религиозной доктрины также будет ярко представлено в даосских сводах нормативных правил, которые появятся во второй половине периода Шести династий (III–VI века).

В своё время Евгений Алексеевич Торчинов очень точно подметил, что даосизм как религия никогда не являлся единым в организационном отношении движением⁸. Данная характеристика применима не только к современному состоянию даосизма, но и к тому периоду в его истории, который приходится на II–VI века и который мы называем формативным. В этот период, помимо школы Небесных наставников, бытовали и другие даосские школы, наиболее значимыми, оказавшими определяющее влияние на историческое развитие даосской религиозной традиции, были учения Высшей чистоты (Шанцин) и Духовной драгоценности (Линбао).

Школа Высшей чистоты формировалась во второй половине IV века на юге Китая – в пригороде Цзянькана (совр. Нанкин) и в отрогах гор Маошань (юго-восток совр. провинции Цзянсу). Это даосское религиозное движение складывалось из представителей знатных кланов южан, трудами которых было создано большое книжное собрание, тексты которого считались «откровением» небесных божеств. Школа Высшей чистоты сформировала первый в истории даосизма корпус «текстов

откровения», который обычно называют Шанцинским канонem, и заложила мощное «скриптуральное» начало в даосскую религию – с этого времени даосская религиозная практика начинает опираться не на устное предание, как было в ранней школе Небесных наставников, а на авторитетные тексты, воспринимаемые откровением небесных божеств⁹.

Последователи учения Высшей чистоты сформировали и зафиксировали многие нормы религиозной жизни, которые вскоре стали неотъемлемой частью и других направлений даосизма: правила ритуала получения религиозных текстов; строгие нормы взаимоотношений в системе «наставник–ученик»; методику, содержание и последовательность проведения даосского индивидуального ритуала. Кроме того, учение Высшей чистоты внесло решающий вклад в создание даосской психотехники, позже получившей название «внутренняя алхимия». Индивидуальные психотехнические ритуалы, основанные на методике визуальной медитации, скрупулёзно разработанные и впервые зафиксированные в текстах этого даосского направления, очень быстро получили широкое признание, вошли во все даосские школы и стали базовым методом даосского самосовершенствования.

На рубеже IV–V веков на юге Китая появляется ещё одно организованное даосское движение – школа Духовной драгоценности, или Линбао. Эта школа также сформировала свой собственный корпус «текстов откровения» – Линбаоский канон, многие сочинения которого дошли до нашего времени. Последователи традиции Линбао внесли существенный вклад в развитие коллективной ритуальной практики, в акцентуацию как психотехнических аспектов, так и идеи покаяния при исполнении ритуальных церемоний. В школе Духовной драгоценности стали придавать особое значение религиозной этике, а среди последователей этого учения получают широкое хождение своды правил этического характера. Учение Линбао впервые в истории даосизма начинает активно включать в свою религиозную доктрину идею воздаяния (*бао ин* 報應), а также другие термины и концепты, заимствованные из буддизма. Кроме того, в сочинениях этой традиции важное место занимают проблемы космологии и космогонии и впервые появляются систематические описания не только высших райских небес, но и царства смерти – подземного узилища, где, как считалось, отбывают наказание души умерших, совершавших при жизни дурные поступки. Примечательно, что именно Лу Сю-цзин 陸修靜 (406–477), почитатель учения Линбао, создал самый ранний прообраз Даосского канона. Он собрал в единую книжную коллекцию сочинения различных даосских школ и тем самым создал мощную базу для реализации центростремительных тенденций в даосизме¹⁰.

Указывая на организационную аморфность ранней даосской религии, всё же не стоит преувеличивать уровень изоляционизма её школ. Школы раннего даосизма не следует оценивать как самостоятельные религиозные движения – при таком подходе неоправданно подчёркивается именно их изоляционизм. С нашей точки зрения, разные даосские школы – это всего лишь названия различных социальных групп последователей даосской религии, отличающихся своим локальным расположением и некоторыми особенностями религиозной доктрины и практики, которые были обусловлены, снова же, локальными религиозными традициями.

По нашим данным, различия между ранними школами даосизма были обусловлены различным набором «текстов откровения», которые определяли лишь специфику методов высшего индивидуального самосовершенствования. Эта специфика носила явно частный и второстепенный характер по сравнению с тем общим, что объединяло даосские локальные религиозные сообщества. Для всех ранних школ даосизма была характерна единая мировоззренческая парадигма, схожесть конституирующих элементов религиозной доктрины, близость общинного культа, типологическое сходство ритуалов «массового характера» (т. е. рассчитанных на простых верующих и мирян) и, главное, совершенно идентичное целеполагание культовой практики. Недаром некоторые ведущие современные специалисты в области истории даосизма (например, профессор Кобаяси Масаёси 小林正美教授 из Университета Васэда, Токио) склонны считать Шанцин и Линбао всего лишь специфическими названиями отдельных региональных групп последователей учения Небесных наставников¹¹. Вероятно, такой вывод не следует безоговорочно принимать, однако

подробный анализ этой сложной проблемы лежит вне основной темы данного исследования. Для рассмотрения нашей проблемы более важно иметь в виду, что понятие «школа» отнюдь не указывает на совершенно изолированные и не связанные друг с другом территориальные группы последователей даосизма. Даосские школы формативного периода (II–VI века) имели много общего и в своих мировоззренческих построениях, и в своей культовой практике, и в своей социальной базе. На это указывает и тот даосский источник, который является главным объектом анализа в нашем исследовании. Как мы увидим далее, он, ориентируясь прежде всего на последователей школы Высшей чистоты, включает не только характерное для традиции Шанцин «скриптуральное» начало, но и аспекты, которые содержательно и терминологически повторяют и учение Небесных наставников, и религиозную доктрину Линбао, – концепт покаяния, идею искупления, описания загробного мира и многое другое.

В ранних даосских школах (другими словами, стараниями членов соответствующих религиозных сообществ) шло активное формирование как мировоззренческой базы новой религии – религиозной доктрины и философии, так и практических аспектов религиозной жизни – института священнослужителей, нормативного ритуала, системы культа, правил посвящения в религиозные таинства, норм религиозной этики, системы наказаний за отступления от нормы, а также корпуса религиозных текстов.

Среди даосских сочинений, появившихся в III–VI веках, особое значение в обыденной жизни религиозных общин имели сочинения, которые обозначались родовым понятием *кэ* 科, что можно перевести как «кодексы» или «своды нормативных правил». Эти своды служили своеобразным административным уложением для последователей даосской религии. Кодексы фиксировали правила, определявшие различные стороны жизни даосских сообществ, и систему наказаний за их нарушение. Именно сочинения категории *кэ*, систематизировав и зафиксировав нормы религиозной этики и культовой практики, в наибольшей степени способствовали закреплению норм религиозной жизни, организуя и приводя к единообразию наиболее существенные её стороны.

К концу периода Шести династий (III–VI века) даосские кодексы стали включать библиографический аспект – систематизированный перечень даосских религиозных сочинений доктринального характера. Данный аспект в содержании кодексов был обусловлен тем обстоятельством, что многие нормы религиозной жизни даосов были самым непосредственным образом связаны с правилами хранения, передачи и получения потаённых текстов. С точки зрения автора этих строк, появление и последующее широкое распространение кодексов «библиографического» типа (будем называть их «новыми кодексами») связано с влиянием школы Высшей чистоты, заложившей мощное «скриптуральное» начало в даосизме. Кодексы библиографического типа первоначально служили своеобразным приложением к Шанцинскому книжному собранию, систематизируя отдельные нормы, фрагментарно входившие в различные шанцинские сочинения. Вскоре, однако, доработанные и дополненные неизвестными редакторами, эти своды нормативных правил стали претендовать – и небезуспешно – на общEDAосское значение, определяя существенные стороны жизни последователей различных направлений даосизма.

Новые кодексы практически ничего не говорят о методах медитативного (визуального) освоения микро- и макрокосма, которые являлись ядром ритуальных методов высшего даосского самосовершенствования в период Шести династий. Объяснению упражнений по визуальной медитации были посвящены либо основополагающие тексты, считавшиеся «откровением» небесных божеств и обозначавшиеся родовым понятием «книга-основа» (*цзин* 經), либо те сочинения, которые назывались *цзюэ* 訣 – «практические наставления», представлявшие собой подробную инструкцию по даосской ритуальной психотехнике¹².

Кодексы очерчивали правила иного рода. Они фиксировали нормы, которые были связаны с распространением основополагающих, как считали даосы, религиозных текстов – книг-основ и магических формул-амулетов (*фу* 符)¹³. Кодексы, по большому счёту, определяли те аспекты бытования этих письменных памятников,

которые мы с полным правом можем назвать внешней историей даосской книги. Кодексы устанавливали правила распространения даосских книг, размер платы за их получение и те условия, при которых их передача от одного человека к другому считалась легитимной. Излагая эти нормы, кодексы непременно перечисляли и разнообразные даосские сочинения, вольно или невольно давая им оценку, закрепившуюся в самосознании даосской культуры.

Соответственно, для исследователя истории китайской духовной цивилизации такие кодексы прежде всего являются ценнейшим источником библиографического характера, поскольку они фиксируют большое количество письменных памятников, которые имели реальное хождение среди членов даосских религиозных сообществ периода Шести династий. Если учесть, что многие из упомянутых в них сочинений существуют и поныне, но сокрыты от взгляда исследователя в безбрежном море огромного и, на первый взгляд, хаотичного собрания разновременных и почти не изученных сочинений Даосского канона («Дао цзан» 道藏), то это превращает кодексы в очень важный инструмент верификации данных по ранней истории даосской книги. Как свидетельствует проведенное нами исследование, при использовании релевантных методов информационного анализа кодексы превращаются в эффективный инструмент, позволяющий выделить в «Дао цзане» аутентичное наследие раннего периода истории даосской религии.

Кодексы являются уникальным источником сведений библиографического характера ещё и потому, что отражают не только состав ранних даосских книжных собраний, но и первый опыт классификации даосских религиозных сочинений. В новых кодексах все сочинения распределены на группы, которые можно сравнить с рубриками библиографических классификаций. Соответственно, анализ сочинений, входящих в одну группу, может дать ключ к пониманию принципов даосской библиографии.

Второй важный содержательный аспект ранних даосских кодексов связан с подробными разъяснениями последствий, которые ждут даоса после смерти в том случае, если он при жизни нарушал правила обращения с даосскими книгами. Этот аспект содержания, чётко выделяемый в даосских кодексах, делает их важным источником информации для уточнения представлений о загробном существовании, бытовавших в раннесредневековом Китае. Изучение данного аспекта позволяет не только конкретизировать и уточнить, но и скорректировать сложившиеся в современном китаеведении традиционные китайские представления о мире теней — о пространстве смерти, где влачат жалкое существование души умерших¹⁴.

Кроме того, новые кодексы содержат ценный материал для уточнения исторической эволюции концепции «воздаяния», закрепившейся в Китае благодаря буддизму, но весьма созвучной некоторым концепциям, характерным для китайской автохтонной традиции. Правила обращения с книгой, как их излагают новые даосские кодексы, нередко имеют бинарную структуру. С одной стороны, текст определяет меру наказания за тот или иной проступок, ярко и образно изображая незавидную участь преступников, после смерти отбывающих наказание в мрачных подземельях загробного мира. С другой стороны, текст обязательно обещает награду за безупречное выполнение правил, изображая детали счастливой посмертной судьбы человека, при жизни строго соблюдавшего указанные нормы. Некоторые понятия и образы, используемые в этих описаниях, созвучны аксиологическим ориентирам китайской духовной цивилизации, закреплённым, например, в классическом памятнике китайской культуры «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале»). Другие элементы описания явно указывают на заимствования, пришедшие из буддийских сочинений. Всё это делает кодексы важным источником информации, позволяющим выделить в даосизме то общее, что роднит его с конфуцианством или другими пластами китайской автохтонной традиции, и то особенное, что даосизм приобрёл и адаптировал за счёт культуры пришлого буддизма. Такой материал позволяет по-новому оценить и конкретизировать не только некоторые особенности взаимодействия даосизма с буддизмом, но и уровень корреляции даосизма с конфуцианским учением.

Наконец, ранние даосские кодексы включают ещё один содержательный аспект, имеющий важное источниковедческое значение, — сведения по экономической

истории даосизма. Регламентируя правила получения книг, кодексы определяли размер своеобразного «выкупа», который необходимо было внести в обмен на текст. Ритуальный «выкуп» включал различные материальные ценности, причём их номенклатура и количество были строго определены для каждого конкретного сочинения. Набор таких материальных ценностей считался залогом верности союзу с небесными божествами, который заключал неопит, получавший текст даосского сочинения, и заменяли собой древние клятвенные обещания, некогда скрепляемые кровью жертвенного животного и прядью собственных волос. Вместе с тем в реальной истории даосской религии эти подношения играли, с нашей точки зрения, и важную экономическую роль. Похоже, что строгая и регламентированная система ритуальных «выкупов» послужила той начальной экономической базой, за счёт которой происходило становление и развитие организованной даосской религии. Ритуальные «выкупы» формировали экономическую основу функционирования религиозных институтов, обеспечивали благотворительную деятельность даосских общин и, несомненно, в определённой своей части становились собственностью наставника или священнослужителя, стимулируя экономический интерес его религиозной деятельности. Данный аспект в истории даосизма изучен крайне слабо, а потому даосские кодексы могут служить ценным источником, способствующим введению в научный оборот данных об экономической истории даосской религии.

Один из самых ранних сводов даосских норм религиозной жизни, в целостном виде сохранившихся до наших дней, – «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科. По нашим оценкам, его текст первоначально формировался и бытовал среди последователей учения Высшей чистоты, определяя правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи наиболее важных для последователей этой религиозной традиции «текстов откровения».

Соответственно, первый эксплицитно выделяемый аспект содержания этого письменного памятника, имеющий наибольшую ценность для современного исследователя, – библиографический. В кодексе представлен классифицированный перечень религиозных текстов, пользовавшихся особым авторитетом среди последователей шанцинского даосизма, а также даны краткие описания этих письменных памятников. Разумеется, эти описания подчинены не собственно библиографической цели, а задачам совсем другого рода – они разъясняют культовую практику, связанную с данными сочинениями. Кроме того, в этом кодексе зафиксированы правила религиозной жизни членов даосских общин, нормы религиозной этики, порядок проведения различных ритуальных церемоний и алгоритм отправления ритуалов испупительного характера.

Данный письменный памятник изучен крайне слабо. На европейских и восточных языках отсутствуют его переводы, а также монографические исследования и отдельные аналитические статьи о нём. Сведения об этом сочинении можно найти лишь в кратких энциклопедических статьях из специальных справочных работ¹⁵. Весьма лаконичное, но очень надёжное текстологическое описание данного сочинения в своё время было подготовлено крупнейшим экспертом по ранним даосским религиозным сочинениям Изабель Робине (Isabelle Robinet, 1932–2000)¹⁶. Кроме того, в фундаментальной работе, принадлежащей кисти талантливого тайваньского исследователя Чжан Чао-жэня (Chao-jan Chang 張超然), представлен анализ одной из содержательных проблем этого письменного памятника – так называемой «концепции трёх удивительных книг» (*сань цзи* 三奇), устанавливающей иерархию трёх наиболее авторитетных в южных направлениях раннего даосизма сочинений: «Совершенной книги-основы из Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經), «Драгоценной книги-основы Женских Единственных» (*Цы и бао цзин* 雌一寶經) и «Книги основы из небесного дворца Чистейшего духа» (*Су-лин цзин* 素靈經)¹⁷.

Отсутствие специализированных исследований не должно подводить читателя к опрометчивому выводу о незначительной ценности этого кодекса как источника по истории китайской религиозной культуры. Сложившаяся ситуация обусловлена тем обстоятельством, что к изучению собственно даосских сочинений научное сообщество приступило лишь совсем недавно, а потому большая часть

письменных памятников, созданных и бытовавших в среде последователей даосской религии, всё ещё ждёт своих исследователей.

Слабой изученностью данного сочинения объясняются и разные интерпретации его названия, которое по-китайски звучит как «Цзю чжэнь мин кэ» 九真明科. Первая проблема связана с переводом последних двух иероглифов в его заглавии – мин кэ 明科 (букв. «светлый кодекс»). В своё время тайваньский исследователь Ли Фэн-мао (Fong-mao Lee 李豐楙), крупнейший современный знаток даосской религиозной литературы, опираясь на данные классической китайской текстологии, предложил интерпретировать эти два иероглифа близким по звучанию сочетанием – как мэн кэ 盟科, что значит «кодекс, освящённый заветом (= клятвенным союзом) [с высшими силами мироздания]»¹⁸. Данная интерпретация вошла и в специальные справочно-энциклопедические работы на европейских языках, обусловив появление англоязычного названия кодекса «The Sworn Code of the Nine Zhenren»¹⁹.

Понимая обоснованность такого предположения и признавая безусловный авторитет профессора Ли Фэн-мао, автор этих строк, тем не менее, не может согласиться с данной интерпретацией, поскольку её текстуальные подтверждения для эпохи Шести династий (III–VI века) отсутствуют. Данные, полученные нами в ходе конкордансирования и информационного анализа ранних даосских сочинений, а также древних письменных памятников по истории китайской культуры, свидетельствуют, что до эпохи Тан – Сун (VII–XIII века) слово мин 明 не использовалось ни в качестве синонима слову мэн 盟 при обозначении даосских религиозных сочинений, ни в контексте описания даосской ритуальной практики. Данный вывод косвенно подтверждают исследования ритуалов «клятвенного союза» (мэн 盟), некогда проведённые китайским этнологом Цзян Шао-юанем 江绍原 (1898–1983), и их новейший анализ, не так давно осуществлённый тайваньским религиоведом Пу Му-чжоу (蒲慕州, Mu-chou Poo)²⁰.

Вместе с тем ранние даосские сочинения дают веские основания полагать, что в определённых контекстах слово мин 明 соотносится с понятием Небо (тянь 天) и указывает на атрибутику или качества высших небесных божеств. На основании этого мы интерпретируем выражение мин кэ 明科 в названии кодекса как «свод правил, установленный небесными божествами» и переводим его как «пресветлый кодекс».

Вторая проблема связана с интерпретацией первых двух иероглифов в названии текста – цзю чжэнь 九真 (букв. «девять совершенных»). Изабель Робине предложила читать это сочетание буквально – как «Девять Совершенных», подразумевая, что оно указывает на группу из девяти божеств, являющихся главными персонажами другого сочинения школы Высшей чистоты – «Срединной книги-основы от Девяти Совершенных»²¹ (Цзю чжэнь чжун цзин 九真中經, DZ 1042, HY 1365, ST 1376)²². Эта интерпретация также встречается в современных справочных работах о даосизме, где название кодекса переводят как «Illustrious Code of the Nine Real Men»²³. Современный уровень изучения даосизма, а также данные, полученные автором этих строк в ходе информационного анализа ранних даосских религиозных сочинений с помощью конкордансов, подготовленных в Киотском университете [CS], позволяют значительно скорректировать данный вывод. Оставляя за скобками текстологические изыскания, дающие основания для критического отношения к указанной интерпретации, познакомимся с наиболее существенными выводами, вытекающими из наших исследований. Во-первых, сочетание цзю чжэнь 九真 действительно указывает на группу из девяти божеств, но эти божества не связаны с «Девятью Совершенными» из «Срединной книги-основы от Девяти Совершенных» (Цзю чжэнь чжун цзин 九真中經). В «Срединной книге-основе от Девяти Совершенных» речь идёт о божествах, являющихся жителями космоцизированного пространства человеческого тела, иначе говоря, о «внутренних» божествах, населяющих тело человека в его метафизическом измерении. В то же время рассматриваемый нами кодекс не только не оперирует понятием «внутренние» божества, но даже косвенно не упоминает концепцию человеческого тела как вместилища духовных сущностей. Текст кодекса подразумевает исключительно те высшие ипостаси мироздания, которые следят за «небесным порядком» или «законом Неба» (тянь тiao 天條,

тянь мин 天命) и, соответственно, имеют значительно более высокий статус в иерархии божеств, нежели даже самые высшие «внутренние» божества, населяющие культурное пространство человеческого тела, воспринимаемого как целостное мироздание.

Во-вторых, двусложное сочетание *цзю чжэнь* 九真 из названия кодекса является результатом контракции (особого типа аббревиации), оно получилось в результате сокращения четырёхсложной лексической конструкции типа *цзю тянь чжэнь ван* 九天真王, имеющей значение «Совершенные правители Девяти небес». Для древнекитайского письменного языка было весьма характерно сокращение четырёхсложных лексических единиц до двусложных. Даосские письменные памятники подтверждают данный вывод: в ранних религиозных сочинениях даосизма в сходных контекстах мы регулярно встречаем как сокращённый вариант *цзю чжэнь* 九真, так и полный – «Совершенные правители Девяти небес» (*цзю тянь чжэнь ван* 九天真王) [SLJ, 50a: 1: ZLWET, 1: 15a: 9; WSBY, 30: 7b: 4; SJMK, 2: 4a: 4]²⁴.

Всё вышесказанное позволяет нам переводить название данного сочинения как «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科).

По нашим оценкам текст кодекса формировался в период со второй половины IV века до конца V века и в целостном виде получил хождение не позднее 499 года. Во второй половине VI века кодекс уже входил в состав большого даосского сочинения «*Су лин цзин*» 素靈經 («Книга-основа из [небесного дворца] Су-лин»), которое сохранилось до нашего времени в составе Даосского канона [DZ 1026, HY 1303, CT 1314: 44a:2–68b:8]²⁵. Ещё позже текст кодекса был продублирован в другом разделе Даосского канона в виде самостоятельного сочинения под своим собственным названием – «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科) [DZ 1052, HY 1398, CT 1409]. Кроме того, значительная текстовая часть кодекса вошла в ещё одно сочинение, дошедшее до нашего времени в составе Даосского канона, – «Книгу-основу об Изначальной киновари» (*Юань дань шан цзин* 元丹上經) [DZ 1032, HY 1334, CT 1345].

В нашем исследовании все цитаты из «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», а также ссылки на него даются по его тексту из «*Су лин цзина*» (далее – SLJ), поскольку это наиболее ранний из дошедших до нашего времени вариантов кодекса.

В структурном отношении текст кодекса «*Цзю чжэнь мин кэ*» можно разделить на три неравноценных фрагмента: вводную часть [SLJ, 44a:2–46b:5], основной текстовый корпус [SLJ, 46b:6–63b:6] и заключение [SLJ, 63b:7–65b:1]. К заключению примыкают четыре гимна в честь высших даосских божеств [SLJ, 65b: 2–68b: 8].

Таблица 1

Структура текста «Цзю чжэнь мин кэ» (по изданию из «Су лин цзина»)

№ п/п	Общая характеристика текстового фрагмента	Наличие самостоятельного заголовка	Страницы в «Су лин цзине»
1	Вводная часть	Нет	44a:2–46b:5
	а) предисловие	Нет	44a:2–46a: 2
	б) введение	<i>Цю сянь чжи фа</i> 求仙之法 «Дао-метод о поисках бессмертия»	46a: 3–46b: 5
2	Основной корпус	<i>Цзю чжэнь мин кэ</i> 九真明科 «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]»	46b: 6–63b: 6
3	Заключение	Нет	63b: 7–65b: 1
	Гимны	Имеются для каждого гимна	65b: 2–68b: 8

В свою очередь основной корпус кодекса включает четыре части:

– ещё одно вступление, но уже относящее непосредственно к основному тексту кодекса, оно имеет самостоятельный подзаголовок – «Уставные правила по трём разделам» (*сань пинь люй* 三品律);

– три главы (*пинь* 品), каждая из которых открывается самостоятельным заголовком и разбита на девять подразделов, называемых «статьями» (*пянь* 篇), что формально роднит кодекс с традиционными китайскими юридическими документами. Каждый из таких подразделов имеет самостоятельный заголовок.

Все главы и их подразделы выделены графически – они начинаются с новой строки. Заголовки всех статей построены однотипно – «Такая-то статья такой-то главы кодекса из Сокровенного града Сюань-ду гласит...». Эти лексические маркеры значительно облегчают работу с данным источником, поскольку дают возможность легко выделить в тексте кодекса законченные смысловые фрагменты (что при работе с текстами на древнекитайском языке, не имеющими пунктуации, является серьёзной исследовательской проблемой). Заметим, что такое структурирование текста не характерно для сочинений из раннего Шанцинского книжного собрания, но является нормой для даосских письменных памятников, традиционно квалифицируемых как «кодексы» (*кэ* 科).

Таблица 2

Структура основного корпуса кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»

Общая характеристика текстового фрагмента	Наличие самостоятельного заголовка	Страницы в «Су лин цзине»
Вступление	<i>Сань пинь люй</i> 三品律. «Уставные правила в трех главах».	46b: 7–48b: 4
Первая глава	<i>Шан пинь чуань цзин пянь</i> 上品傳經篇. «Первая глава. Статьи о [правилах] передачи книг-основ».	48b: 5–54a: 2
Вторая глава	<i>Чжун пинь цзе цзуй пянь</i> 中品誡罪篇. «Вторая глава. Статьи, предупреждающие от совершения преступлений».	54a: 3–58a: 2
Третья глава	<i>Ся пинь шу цзуй пянь</i> 下品贖罪篇. «Третья глава. Статьи о [порядке] искупления вины за преступления».	58a: 3–63b: 6

После трёх глав основного корпуса следует заключение, которое не имеет подзаголовка, но выделено графически – оно начинается с новой строки [СЛЦ, с. 62b: 7]. Заключение включает четыре фрагмента, которые содержательно связаны друг с другом. Каждый фрагмент начинается с новой строки, а последние три, к тому же, открываются одинаковой фразой: «Статьи [кодекса] Совершенных [правителей] Девяти [небес] из Сокровенного града Сюань-ду гласят...» (*сюань ду цзю чжэнь пянь юэ* 玄都九真篇曰...). Заключение заканчивается на странице [СЛЦ, 65b: 1]. Таким образом, общий объём текста этого варианта «Цзю чжэнь мин кэ» составляет 22 неполных листа [СЛЦ, с. 44a: 2–65b: 1]²⁶.

Сразу после заключения к «Цзю чжэнь мин кэ» помещены тексты гимнов-славословий (*цзань* 讚) в честь небесных божеств [СЛЦ, с. 65b: 2–68b: 8], обозначенных характерным понятием буддийской культуры гатха (*gāthā*, *цзе* 偈). Изабель Робине некогда отметила, что эти гимны также следует считать частью кодекса, и указала на заметное влияние буддийского учения Махаяны в их тестах²⁷.

Как думается автору статьи, данные стихотворные молитвы лишь примыкают к «Цзю чжэнь мин кэ», являясь окружением этого сочинения, но отнюдь не его частью. На относительно самостоятельный характер этих молитв указывает и их явно позднее, по сравнению с первой главой, происхождение, о чём свидетельствует

их квалификация буддийским понятием гатха и встречающаяся в их текстах буддийская терминология, что было отмечено и самой И. Робине. Кроме того, в оглавлении «*Су лин цзина*» эти гимны указаны как его девятая самостоятельная часть, имеющая отдельное заглавие и не входящая в «*Цзю чжэнь мин кэ*» [СЛЦ, с. 1а: 10]. Другое дело, что с течением времени эти гимны действительно стали восприниматься частью заключительного фрагмента «*Цзю чжэнь мин кэ*», что, впрочем, отнюдь не делает их органичной и неотъемлемой частью кодекса.

Три главы основного корпуса «*Цзю чжэнь мин кэ*» связаны друг с другом содержательно и логически. Первая глава перечисляет даосские сочинения, даёт им краткую характеристику, объясняет ритуалы, которые требуется совершить при их получении, и предупреждает о недопустимости нарушения указанных правил, довольно красочно уточняя те печальные последствия, которые ждут нерадивого даоса. Вторая глава излагает правила религиозной жизни, которым должны строго следовать владельцы соответствующих книг. В третьей главе разъясняются правила, позволяющие искупить вину за проступки, перечисленные во второй главе, и вновь вернуться к совершенствованию на истинных путях учения, изложенного в сочинениях, список которых зафиксирован в первой главе.

Таблица 3

Общая логическая структура текста кодекса

1 глава 九真明科上品	2 глава 九真明科中品	3 глава 九真明科下品
Перечисляет даосские сочинения и разъясняет нормативные церемонии ритуального характера, посредством которых только и можно их передавать другим лицам.	Содержит перечень преступных деяний, непозволительных при следовании учению, изложенному в сочинениях, перечисленных в первой главе.	Излагает порядок проведения ритуальных церемоний, позволяющих получить прощение за непозволительные деяния, перечисленные во второй главе.

Заключение

«Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», или «*Цзю чжэнь мин кэ*», относится к той категории письменных памятников, которые имели исключительно «внутридаосское» значение и не распространялись в миру. Книги такого рода бытовали лишь в среде последователей даосского религиозного учения и первоначально размещались в собственно даосских библиотеках, т. е. в книжных хранилищах, создаваемых самими даосами без какой-либо помощи или поддержки со стороны государственной власти.

Текст кодекса формировался в период со второй половины IV века до конца V века и в целостном виде получил хождение не позднее 499 года. Он представляет собой один из самых ранних сводов даосских правил религиозной жизни, дошедших до нас в целостном виде. Кодекс появился и первоначально бытовал среди последователей учения Высшей чистоты (Шанцин), определяя нормы, правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи потаённых религиозных текстов, поэтому он имеет особую ценность в качестве источника по истории ранней даосской книги.

Текст кодекса очень точно повторяет терминологию и большие текстовые фрагменты даосских сочинений школы Высшей чистоты, начало бытования которых приходится на вторую половину IV века. Зафиксированный в «*Цзю чжэнь мин кэ*» список религиозных книг верифицируется данными из синхронных письменных памятников, в частности, фрагментами из дневника Ян Си 楊羲 (дневник датируется серединой 60-ых годов IV века), позже включёнными Тао Хун-цзином 陶弘景 (456–536) в сочинение «Речения Совершенных» (*Чжэнь гао* 真誥), которое сохранилось до нашего времени [ZG, juan 5].

Ранние сочинения школы Высшей чистоты имеют относительно регулярную структуру. Как правило, в начальном фрагменте книг этой традиции излагается мифологическая и легендарная история их появления, а также перечисляются

божества и полулегендарные деятели, которые, как считалось, в незапамятные времена были хранителями данных текстов. В ранних шанцинских сочинениях обычно фиксировались и правила их передачи, получения и хранения. Даосы верили, что соблюдение данных правил наделяет обладателя текста легитимным правом на его использование в духовном подвижничестве, а это, в свою очередь, гарантирует эффективность в овладении чудесными приёмами и волшебными качествами. Такие регулярно повторяющиеся фрагменты были выделены из ранних сочинений традиции Высшей чистоты, собраны воедино, классифицированы, систематизированы и дополнены, в результате чего и сформировался основной текстовый корпус «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]». Поскольку до нашего времени сохранился не только сам кодекс, но и подавляющее число сочинений традиции Высшей чистоты, фрагменты из которых его сформировали, у исследователя имеется редкая возможность верифицировать данные из кодекса сведениями из синхронных даосских сочинений.

Все эти особенности позволяют рассматривать «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» не только как ценный источник по истории даосизма и китайской духовной цивилизации, но и как весьма привлекательный объект исследования, снабжённый ценнейшим инструментарием для анализа – синхронными письменными памятниками той же религиозной субтрадиции, которая породила и сам кодекс.

Признавая определённую длительность в формировании «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», можно сделать следующие выводы относительно неоднородности его текста:

- дошедший до нас вариант кодекса является не первоначальной формой этого сочинения, а редакцией, оформление которой произошло, как думается, на рубеже V–VI веков;

- вводные и заключительные части «Цзю чжэнь мин кэ» появились позже его основного текстового корпуса;

- из трёх глав основного корпуса наиболее ранней и безоговорочно аутентичной, точно отражающей идеологию и терминологию даосских текстов второй половины IV века, является первая глава; вторую и третью главы следует также считать аутентичными, но иметь в виду, что в их тексте заметна кисть редактора, жившего не ранее V–VI веков;

- текст первой главы кодекса восходит ко второй половине IV века и является ценным источником для изучения истории ранней даосской книги, он отражает состав Шанцинского книжного собрания в том виде, в каком оно бытовало в одном из своих локальных вариантов в 60–90-е годы IV века;

- вторая глава основного корпуса этого сочинения либо подверглась заметной переработке более поздними редакторами, либо появилась позже первой главы, поскольку в некоторых своих фрагментах она отражает терминологию, вошедшую в даосские сочинения лишь после V века;

- третья глава кодекса по своей терминологии более близка первой главе, но в ней заметно влияние другой даосской традиции – учения Небесных наставников; эта часть кодекса представляет собой ценнейший источник для изучения даосских ритуалов искупительного характера и важнейших концептов общекитайской картины мира;

- не исключено, что третья глава кодекса также относится к самому раннему периоду в его формировании, но либо имеет иные генетические корни (её составителем мог быть последователь учения Небесных наставников), либо она была дополнена позднейшими редакторами, для мировидения которых определяющей была религиозная доктрина школы Небесных наставников.

В следующих публикациях мы, опираясь на данные выводы, подробно проанализируем важнейшие содержательные аспекты «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» в контексте истории религиозной культуры Китая.

Библиографический список

1. Масперо, А. Даосизм / А. Масперо; Пер. с фр. Быстрова В.Ю.; Под ред. Пахомова С.В. – СПб.: Наука, 2007. – 294 с.
2. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.
3. Торчинов, Е.А. Что такое даосизм? Опыт построения новой модели / Е.А. Торчинов // Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – С. 158–171.
4. Филонов, С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского канона: предварительный анализ / С.В. Филонов // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. – М.: Изд. РГГУ, 2006. – С. 31–40.
5. Филонов, С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. / С.В. Филонов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – 654 с.
6. Филонов, С.В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях / С.В. Филонов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. – Благовещенск: Изд. АмГУ, 2015. – С. 61–94.
7. Филонов, С.В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности / С.В. Филонов // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 56–69.
8. Maspero, H. Le taoïsme et les religions chinoises. Preface de Max Kaltenmark / H. Maspero. – Paris: Gallimard, 1971. – 658 p.
9. Poo Mu-chou. Ritual and ritual texts in Early China / Poo Mu-chou // Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. – Leiden; Boston: Brill, 2009. – P. 281–313.
10. Robinet, I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vols / I. Robinet. – Paris: École Française d'Extrême Orient, 1984.
11. Robinet, I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / I. Robinet; Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. – Albany, N Y: State University of New York Press, 1993. – XXIX+285 p.
12. Seidel, A. Taoism: The Unofficial High Religion of China / A. Seidel // Taoist Resources. – Vol. 7. – Num. 2. – 1997. – P. 39–72.
13. Stein, R. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries / R. Stein // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 53–81.
14. Strickmann, M. On the Alchemy of T'ao Hung-ching / M. Strickmann // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. – New Haven and London, 1979. – P. 123–192.
15. The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. – London and New York: Routledge, 2008. – 1552 p.
16. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – XIX+1637 p.
17. Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) / Гл. ред. Жэнь Ци-юй; Зам. гл. ред. Чжун Чжао-пэн. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991. – 10+56+1532 с. 道藏提要 / 任繼愈主編. 鍾肇鵬副主編. 北京: 中國社會科學出版社, 1991.
18. Ли Фэн-мао. Шуфу юй фухао: чжэньи фуфа дэ тусян цзи ци сяньчжэн (Талисманы и знаки: графика ритуальных талисманов школы Правильного единства и их символика) / Ли Фэн-мао, Чжан Чжи-сюн // Цинхуа сюэбао. – Т. 40. – № 3. – 2010. – С. 327–364. 李豐楙、張智雄, 〈書符與符號: 正一符法的圖像及其象徵〉, 《清華學報》, 40: 3, 2010, 頁327–364.
19. Ли Фэн-мао. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сяньян (Заповедные места и странствия: образы мира небожителей) / Ли Фэн-мао. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. – 468 с. 李丰楙, 仙境与游历: 神仙世界的想象. 北京: 中华书局, 2010. 468 页.
20. Сяолинь Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси]. Чжунго дэ даоцзяо (Китайский даосизм) / Сяолинь Чжэнмэй; Пер. на кит. Ван Хао-юэ. – Цзинань: Ци Лу шушэ, 2010. – 273 с. 小林正美. 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社, 2010. 273 頁.
21. Цзян Шао-юань. Миньсюэюэ луньцзи (Собрание трудов по фольклористике) / Цзян Шао-юань. – Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 1998. – 15+373 с. (Серия «Восточная фольклористика»). 江绍原. 民俗学论集. 上海: 上海文艺出版社, 1998. 3+373 頁. (东方民俗学林).
22. Чжан Чао-жань. Сипу, цзяофа цзи ци чжэнхэ: Дун Цзинь Наньчао даоцзяо Шанцин цзинпай дэ цзичу яньцзю (Генеалогия религиозной школы, религиозная доктрина и их целостное единство: фундаментальные исследования даосской школы Шанцин IV–VI вв.): дисс. докт. наук / Чжан Чао-жань; Национальный университет Чжэнчжи. – Тайбэй, Минь го 97 [2008]. – 348 с. 張超然撰. 系譜, 教法及其整合: 東晉南北朝道教上清經派的基礎研究 / 博士學位論文. 國立政治大學. 臺北, 民國97年. 348 頁.

Abbreviations / Список используемых сокращений

CS – Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫教授 of Kyoto University [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/>.

CT – Schipper K.M. Concordance du Tao-tsang. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient; v. 102).

DZ – Dao zang, or Taoist Canon, Hanfenlou edition 道藏涵芬樓影印本. Shanghai, 1923–1926. Works in the Taoist Canon are cited a) by the number of its book(s) in DZ, b) by the number assigned to them in Wen Du-jian, ed., Daozang zimu yinde 道藏子目引得 (Beiping, 1935) – HY, and c) by the number in Kristofer M. Schipper Concordance du Tao-tsang (Paris, 1975) – CT, followed by fascicle, pages (a indicates recto, b verso) and line number.

HY – Dao zang zi mu yinde, or Combined indices to the authors and titles of books in two collections of Taoist literature 道藏子目引得. Ed. by Weng Du-jian 翁獨健編. Beiping, 1935. 36+216 p. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).

SJMK – Si ji ming ke 四極明科. In: DZ 77–78, HY 184, CT 184.

SLJ – Su ling jing 素靈經. In: DZ 1026, HY 1303, CT 1314.

WSBY – Wu shang bi yao 無上秘要. In: DZ 768–779, HY 1130, CT 1138.

ZG – Zhen gao 真誥. Compiled by Tao Hong-jing 陶弘景 (456–536). In: DZ 637–640, HY 1010, CT 1016.

ZLWET – Zhen ling wei ye tu 真靈位業圖. Compiled by Tao Hong-jing (456–536), collate by Lüqiu Fang-yuan 閻丘方遠. In: DZ 73, HY 167, CT 167.

¹ См. предисловие Н. Жирардо к англоязычному изданию монографии Изабель Робине: Robinet I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, 1993. P. XVII.

² Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 308 с.; Торчинов Е.А. Что такое даосизм? Опыт построения новой модели // Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005. С. 158–171.

³ Maspero H. Le taoïsme et les religions chinoises. Preface de Max Kaltenmark. Paris, 1971. 658 p.; Масперо А. Даосизм / Пер. с фр. Быстрова В.Ю. Под ред. Пахомова С.В. СПб., 2007. 294 с.

⁴ Strickmann M. On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 164–167.

⁵ Seidel A. Taoism: The Unofficial High Religion of China // Taoist Resources. Vol. 7. Num. 2. 1997. P. 39–72.

⁶ Stein R.A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 53–81; Сяолин Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси] 小林正美. Чжунго дэ даоцзяо 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社. (Китайский даосизм) / Пер. на кит. Ван Хао-юэ. Цзинань, 2010. С. 17–30.

⁷ Филонов С.В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности // Религиоведение. 2009. № 3. С. 63–67.

⁸ Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 5.

⁹ Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 65–110.

¹⁰ Филонов С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского канона: предварительный анализ // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М., 2006. С. 31–40.

¹¹ См., например: Сяолин Чжэнмэй [Кобаяси Масаёси] 小林正美. Чжунго дэ даоцзяо 中國的道教 / 小林正美著; 王皓月譯. 濟南: 齊魯書社. (Китайский даосизм) / Пер. на кит. Ван Хао-юэ. Цзинань, 2010. 273 с.

¹² Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 120–125, 130–131.

¹³ Подробнее о даосских «формулах-амулетах» (фу 符) (или талисманах, как их чаще называют) мы подробнее поговорим в следующих частях нашего исследования, сейчас же заинтересованный читатель может получить дополнительную информацию по этому вопросу из следующих работ: Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 63–67; Ли Фэн-мао, Чжан Чжи-сюн 李豐楙、張智雄. Шуфу юй фухао: чжэньи фуфа дэ тусян цзи ци сяньчжэн 書符與符號: 正一符法的圖像及其象徵. 清華學報. 40:3 (Талисманы и знаки: графика ритуальных талисманов школы Правильного единства и их символика) // Цинхуа сюэбао. Т. 40. № 3. 2010. С. 327–364.

¹⁴ Некоторые новые данные о представлениях о пространстве смерти, бытовавших в раннесредневековом Китае, отражены в работе: Филонов С.В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. Благовещенск, 2015. С. 61–94.

- ¹⁵ The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 188, 207–208; Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) 道藏提要. 任繼愈主編. 鍾肇鵬副主編. 北京: 中國社會科學出版社 / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй; Зам. гл. ред. Чжун Чжао-пэн. Пекин, 1991. С. 1037, 1118–1119.
- ¹⁶ Robinet I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vols. Paris, 1984. V. 2. P. 294–295.
- ¹⁷ Чжан Чао-жань 張超然撰. Сипу, цзяофа цзи ци чжэнхэ: Дун Цзинь Наньчао даоцзяо Шанцин цзинпай дэ цзичу яньцзю 系譜, 教法及其整合: 東晉南朝道教上清經派的基礎研究 / 博士學位論文 (Генеалогия религиозной школы, религиозная доктрина и их целостное единство: фундаментальные исследования даосской школы Шанцин IV–VI вв.): дисс. докт. наук / Национальный университет Чжэнчжи. Тайбэй, Минь го 97 [2008]. С. 265–269.
- ¹⁸ Статья профессора Ли Фэн-мао, в которой зафиксирована указанная интерпретация, впервые была издана на Тайване ещё в 1986 году, но доступна мне лишь по пекинскому переизданию 2010 г.: Ли Фэн-мао 李丰楙. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сянян 仙境与游历: 神仙世界的想象. 北京: 中华书局 (Заповедные места и странствие: образы мира небожителей). Пекин, 2010. С. 219.
- ¹⁹ The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 207.
- ²⁰ Mu-chou Poo. Ritual and ritual texts in Early China // Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Leiden; Boston, 2009. P. 281–313; Цзян Шао-юань 江绍原. Миньсюсюэ луньцзи 民俗学论集. 上海: 上海文艺出版社 (Собрание трудов по фольклористике). Шанхай, 1998. С. 114–144.
- ²¹ The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago, 2004. V. 1. P. 207.
- ²² Здесь и далее ссылки на сочинения из Даосского канона («Дао цзана») даются по его фототипическому изданию 1923–1926 годов [DZ]. Адрес сочинения обозначается посредством трёх систем индексации. Первым указывается номер тетради из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 годов, в которой находится текст данного сочинения, цифрам предшествует помета [DZ]. Затем идёт номер этого же сочинения по Яньцзин-Гарвардскому индексу, перед которым стоит помета [HY]. Далее даётся номер того же сочинения по конкордансу Скиппера с пометой [CT]. Расшифровка аббревиатур приводится в списке сокращений в конце статьи.
- ²³ The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. London and New York, 2008. P. 922.
- ²⁴ При ссылке на конкретный фрагмент любого сочинения из Даосского канона цифры, следующие после аббревиатуры и двоеточия, обозначают: номер цзюани, номер листа данной цзюани и номер вертикального столбца текста на данном листе. Индексы «а» или «b» отсылают, соответственно, к правому или левому развороту листа. При отсылке к сочинению, текст которого на цзюани не разделён, цифры после двоеточия обозначают: номер листа и номер вертикального столбца на нём. Знаком «тире» разделяются адреса начала и конца цитируемого (упоминаемого) фрагмента. Все аббревиатуры расшифровываются в списке сокращений в конце статьи.
- ²⁵ Подробнее о «Книге-основе из [небесного дворца] Су-лин» (Су лин цзин) см. в: Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 312–340.
- ²⁶ Изабель Робине чуть иначе оценивала структурную организацию текста кодекса, она включала в его состав гимны, поэтому общий объём текста кодекса по её подсчётам равнялся 25 листам: Robinet I. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vol. Paris, 1984. V. 2. P. 294.
- ²⁷ Ibid.

References

1. Robinet I. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity. Transl. by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, N Y: State University of New York Press, 1993, p. XVII.
2. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993, 308 p.
3. Torchinov E.A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel' nogo* [Ways of the East and West Philosophy: Knowledge of the Beyond]. Saint Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2005, pp. 158–171.
4. Maspero H. *Taoism and Chinese Religions* [Le taoïsme et les religions chinoises]. Preface de Max Kaltenmark. Paris, Gallimard, 1971, 658 p.
5. Maspero A. *Daosizm* [Taoism]. Tr. by V. Bystrov, ed. by S. Pahomov. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 294 p.
6. Strickmann M. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979, pp. 164–167.
7. Seidel A. Taoist Resources. 7:2. 1997, pp. 39–72.
8. Stein R.A. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979, pp. 53–81.
9. Xiaolin Zhengmei [Kobayashi Masayoshi]. *Chinese Taoism* [中國的道教]. Transl. by Wang Hao-yue. Jinan, Qi Lu shushe, 2010, pp. 17–30.
10. Filonov S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 3, pp. 63–67.
11. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, p. 5.

12. Filonov S.V. *Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 65–110.
13. Filonov S.V. *Religioznyj mir Kitaya – 2005: Issledovaniya. Materialy. Perevody* [Spiritual World of China – 2005. Studies. Materials. Translations]. Orientalia et Classica, Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies. Issue IX. Moscow, Russian State University for the Humanities Press, 2006, pp. 31–40.
14. Xiaolin Zhengmei [Kobayashi Masayoshi]. *Chinese Taoism* [中國的道教]. Transl. by Wang Hao-yue. Jinan, Qi Lu shushe, 2010, 273 p.
15. Filonov S.V. *Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 120–125, 130–131.
16. Filonov S.V. *Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 63–67.
17. Li Feng-mao, Zhang Zhi-xiong. *Journal of Qinghua University* [清華學報]. 40:3, 2010, pp. 327–364 (in Chinese).
18. Filonov S.V. *Rossiia i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhakh: Istoricheskij opyt vzaimodejstviya kul'tur* [Russia and China on the Far East Borders: The Historical Experience of the Interaction of the Two Cultures]. Vol. 11. Blagoveshchensk, Amur State University, 2015, pp. 61–94.
19. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang. Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, 2004, vol. 1, pp. 188, 207–208.
20. *The List and the Essential Content of [Works] Taoist Canon* [道藏提要]. Ed. by Ren Ji-yu. Beijing, Shehui kexue chubanshe, 1991, pp. 1118–1119 (in Chinese).
21. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, pp. 294–295.
22. Chang Chao-jan. *Genealogy, Teaching Method and Its Integration: Basic Research on Taoist Supernatant School in the Eastern Jin and Southern Dynasties* [系譜, 教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究]. PhD Diss. Taipei National Chengchi University, 2008, pp. 265–269 (in Chinese).
23. Li Feng-mao. *Wonderland and Travel: The Imagination of the Immortal World* [仙境与游历：神仙世界的想象]. Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 219 (in Chinese).
24. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004, V. 1, p. 207.
25. Mu-chou Poo. *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Leiden; Boston, Brill, 2009, pp. 281–313.
26. Jiang Shao-yuan. *Folklore Essays* [民俗学论集]. Shanghai, Shanghai wenyi chubanshe, 1998, pp. 114–144 (in Chinese).
27. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Dao zang*. Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, 2004, vol. 1, p. 207.
28. *Dao zang*, or *Taoist Canon*. Hanfenlou edition. Shanghai, 1923–1926.
29. Schipper K.M. *Concordance of the Dao zang* [Concordance du Tao-tsang]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1975, 222 p.
30. *Dao zang zi mu yin de*, or *Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature*. Ed. by Weng Du-jian. Beijing, 1935, 36+216 p. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).
31. *The Encyclopedia of Taoism*. Ed. by Fabrizio Pregadio. London and New York: Routledge, 2008, p. 922.
32. Filonov S.V. *Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv.* [Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the 3–6th Centuries]. Saint Petersburg, Saint Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2011, pp. 312–340.
33. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, p. 294.
34. Robinet I. *The Revelation of Shangqing in the History of Taoism* [La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme]. Paris, École Française d'Extrême Orient, 1984, vol. 2, p. 294.