



Ленков П.Д.

**Практика покаяния
в позднесредневековом даосизме:
по материалам второй главы трактата
«Лун мэнь синь фа»
(«Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»)**



П.Д. Ленков

Аннотация. Работа включает в себя введение, комментированный перевод и исследование второй главы текста XVII в. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») – «Покаяние в грехах». В тексте изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чаньюэ), виднейшего наставника и теоретика даосской школы цюаньчжэнь, чья деятельность способствовала возрождению как течения лунмэнь, так и школы в целом. В работе рассматривается даосское учение о покаянии и его буддийские истоки, а также терминология, используемая во второй главе текста «Лун мэнь синь фа». Мы встречаем в тексте как собственно даосские, так и буддийские, и конфуцианские термины, что характерно для позднедаосской синкретической идеологии.

Ключевые слова: даосизм, буддизм, Цюань чжэнь цзяо (учение Совершенной истины), «Лун мэнь синь фа», покаяние

DOI: 10.22250/2072-8662.2016.4.53-64

Введение

1. О тексте «Лун мэнь синь фа» и о школе Цюаньчжэнь

В данной работе мы продолжаем публикацию и исследование комментированного перевода даосского текста «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ)¹. Этот текст является одним из важных сочинений направления лунмэнь школы цюаньчжэнь 全真教 (учение Совершенной истины).

Школа цюаньчжэнь возникла в XII в. и с самого момента своего возникновения отличалась стремлением объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Другая особенность школы, свойственная многим школам даосизма, возникшим в XII–XIII вв. на севере Китая (в отличие от школ южного направления), – приверженность монастырскому общежитному образу жизни.

Одно из ответвлений цюаньчжэнь – подшкола лунмэнь, первоначально называвшаяся «Школой золотого лотоса» (Цзинь лян 金蓮); она получила своё название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой основатель школы Цю Чанчунь 丘長春² (1148–1227) предавался даосскому подвижничеству³.

Автором текста ЛМСФ считается Ван Чаньюэ 王常月 (?–1680), в текстах также нередко именуемый Куньян-цзы 昆阳子, знаменитый наставник школы лунмэнь, живший в конце правления династии Мин (1368–1644) – начале правления династии Цин (1645–1911). Ван Чаньюэ был наставником в дисциплине (люй ши 律師) в седьмом поколении. Его деятельность способствовала возрождению как течения Лунмэнь, так и школы Цюаньчжэнь в целом⁴.

ЛМСФ – основное сочинение, где изложены взгляды Ван Чаньюэ. Текст был написан во втором году под девизом Канси (1663). Существует две версии сочинения. Первая – записи наставлений Ван Чаньюэ в Нанкине, сделанные его учениками

Ши Шоупином 施守平 и др.; этот текст получил название «Би юань тань цзин» («Наставления из Лазурного сада» 碧苑壇經). Другой вариант – также записи, сделанные учеником, и получившие название ЛМСФ (согласно иному толкованию, ученик отредактировал «Би юй тань цзин»). Между этими двумя текстами есть незначительные различия, но в общем содержание совпадает⁵.

2. О буддийско-даосско-конфуцианском взаимовлиянии в средневековом Китае

Специалистам по религиям Китая известно, что одним из плодов взаимодействия и взаимовлияния между буддизмом, даосизмом и конфуцианством стали синкретические/синтетические формы. Ранее мы уже отмечали, что во многих китайских текстах традиционные «учения» (цзяо 教) как бы «отражаются» друг в друге: буддизм «отражается» в даосизме и конфуцианстве, даосизм – в буддизме и конфуцианстве, конфуцианство – в даосизме и буддизме⁶. В действительности, ряд текстов китайской традиции демонстрирует интеграцию трёх учений.

Особую роль в этом процессе сыграл буддизм, поскольку именно буддизм на протяжении многих веков был единственной «мировой религией», институционально укоренившейся в китайской культуре и в китайском обществе. В течение нескольких столетий продолжалось взаимодействие буддизма и местных традиционных идеологий, прежде всего даосизма. Параллельно шли процессы распространения и рецепции буддизма⁷ и институционализации даосизма. Последний возник в Китае задолго до появления там буддизма, но именно в эпохи Восточной Хань (25–220), Цзинь (265–420) и в период Южных и Северных династий (IV–VI века) приобрёл свои институциональные формы, многое заимствуя у буддизма. Так, по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях⁸. Уже в эпоху Тан (618–907) сложилась «монастырская система национального масштаба, с большими и малыми монастырями, населёнными целибатными монахами и монахинями, придерживающимися этических кодексов и следующими стандартизированному ежедневному расписанию»⁹. Сам процесс консолидации даосских течений и возникновение представления о даосизме как едином целом, во многом был обусловлен именно быстрым распространением и укоренением буддизма в Китае.

Имело место и обратное влияние, со стороны даосизма на буддизм. В Китае буддизм в целом и, в частности, буддийская идеология подверглись значительной «китаизации».

Ещё один из «участников» процесса интеграции – конфуцианство. Прежде всего, «Ли сюэ» («Учение о принципе») и «Дао сюэ» («Школа Пути») эпохи Сун (960–1279). Учителя Северной Сун считали, что конфуцианцам необходимо вернуться к должным способам совершенствования разума-сердца (синь 心). Ими, в частности, были разработаны методы самосовершенствования посредством обучения и медитации. Выдающийся вклад в развитие конфуцианской идеологии внёс Чжу Си (1130–1200), живший в эпоху Южной Сун; он объединил все основные теории сунских философов и создал синтетическое учение, ставшее впоследствии ведущим направлением в конфуцианстве. В эпоху Мин (1368–1644) возникла школа «Синь сюэ» («Школа разума-сердца»), основателем которой стал Ван Янмин (1472–1529), полагавший, что Чжу Си слишком интересовался внешним миром и текстами, тогда как настоящей задачей учёного должно быть совершенствование разума-сердца. Конфуцианская идеология также оказала определённое влияние на поздний даосизм.

В данной работе мы представляем комментированный перевод второй главы ЛМСФ, в которой нашла отражение вышеуказанная особенность – присутствие в тексте как даосской, так и буддийской, и конфуцианской лексики.

«Лун мэнь синь фа». Глава 2. «Покаяние в грехах»¹⁰

И вот, друзья, [вы], наконец, приняли прибежище в Трёх Драгоценностях, и тогда [вам] следует посвятить себя глубокому духовному деланию¹¹, а именно: покаяться в своих прегрешениях. Если мужи, занимающиеся духовной практикой, скрывают от себя благое знание, обманывают свою изначальную природу, то они только

лишь видят проступки других людей и не замечают собственные прегрешения. А если ты не осознаёшь своих прегрешений, то грех становится более тяжёлым, [дурные] деяния (карма) – более значительными. А если обманывать своё собственное сердце, разве возможно вступить на Путь? Каяться следует, используя откровенное сердце, с сокрушением исправляя прежние ошибки, и только тогда возможно будет продвигаться вперёд [в духовном делании].

Ныне я говорю не о том, что [вы] должны укорять [себя], подобно людям, пребывающим в миру, обманывающим своё собственное сердце; я хочу, чтобы [вы] ясно различали эти две [ситуации]. Друзья, послушайте это ради того, чтобы внутри себя обрести ясность. А теперь поговорим о том, что значит «обманывать своё сердце». Действия грязные (порочные), а слова чистые, речи ясные, а сердце тёмное. Принять обеты и не следовать принципам дисциплины, на свету казаться тем, кто соблюдает обеты, а в темноте вести себя как порочный человек. Выражать [духовные] чаяния, но не осуществлять их, давать обещания, но не выполнять [их]. Слушать о Дао-Пути, но не следовать [ему], действовать самочинно. Знать закон, и поэтому нарушать [его], посредством хитроумных приёмов дурачить глупцов, превращать неведение в горячность (раздражительность), превращать гнев в безрассудство¹²; ложное выдавать за истинное, отсутствие выдавать за наличие; показывая на оленя, называть его лошастью, продавать собаку, выдавая её за овцу; в потаённом месте поступать против совести, в душе¹³ вынашивать тайные планы. Не бывает, чтобы тот, кто творит всевозможное зло, сам ничего не знал об этом. [А если он и в самом деле] не понимает, [что делает], то его называют идиотом, умалишённым, дураком. Тот, кто знает, [как поступать правильно], и поэтому совершает преступление, разве не обманывает своё собственное сердце? Такого человека называют подлецом, злодеем, испорченным человеком, ничтожным человеком, его грехи несоразмерны с [прегрешениями] тех «глупцов», которых мы упоминали выше. Почему? [Потому что] глупые люди не обладают мудростью, не понимают, в чём их ошибка, [они] могут лишь себе навредить, не могут навредить [другим] людям, и даже когда [они] вредят людям, в конце концов [этот зло] затрагивает тех, кто его совершает. И только подлые и злые люди, коварные и лукавые, это те, кто наносят вред другим, извлекая выгоду для себя, и скрывают себя (т. е. свои истинные намерения – П.Л.); кривя душой, [они] хотят, чтобы Небо и Земля не узнали об их подлости, [и только] злые духи знают о сотворённом ими зле. [Они] ловко составляют хитроумные замыслы и осуществляют сокрытие [своих проступков], наслаждаются своей хитростью и широко практикуют маскировку [совершённых преступлений]. Расставляют силки для [других] людей, и люди не знают, где установлены эти силки; толкают людей в колодец, и люди не знают, кто открыл этот колодец. И таких людей в мире очень много. Одной только духовной практики всё-таки не достаточно. Тому, кто ещё не принял прибежище в Трёх Драгоценностях, и обладает таким сердцем, прежде всего [следует] немедленно обратиться к покаянию. В наши дни люди, которые принимают обеты, часто нарушают дисциплину, снимают с себя [монашеское] облачение и удаляются от Дао-Пути, поэтому следует как можно скорее покаяться, промыслить [свои поступки] внутри своего сердца, полностью очиститься. [Следует вспомнить] все недолжные желания, все мельчайшие суетные мысли, необходимо покаяться в предшествующих им (этим мыслям – П.Л.) пороках, исповедоваться в последовавших за ними проступках, и только тогда [можно будет заслуженно именоваться] «учеником, [принявшим] обеты». В противном случае греховные деяния будут [громоздиться] подобно горам, как же тогда возможно будет достичь освобождения? Вы, если стремитесь [обрести] великий Дао-Путь, [не должны] «закрывая уши, воровать колокольчик» (т. е. заниматься самообманом – П.Л.), [поэтому] я, преисполненный чувства любви и заботы к вам, друзья, написал текст исповеди, [для того чтобы вы] утром и вечером, стоя на коленях перед изображениями святых, сокрушённо просили прощения, и все братья [вас] услышали.

Текст исповеди

Братья-соученики! С [момента] принятия обетов до сегодняшнего дня, [я], такой-то, стремившийся принять обеты, ещё не изложил искренне реальные факты

[своей жизни]. [А ведь тогда монашеское] облачение¹⁴ становится бессмысленным, и уставная чаша передаётся впустую. Тогда не сможешь продвинуться вперед в Начальной истинности¹⁵, и ещё многократно будешь совершать грехи в Центральном пределе¹⁶. Если в [моём] сердце/сознании нет мудрости, то не имеет смысла задавать вопросы просветлённому учителю; если в [моей] природе порождено неведение, то невозможно терпеть обиды от себе подобных. Если душа узенькая, то невозможно прощать [других], если устремления извращённые, то невозможно исправиться. Если не понять, что такое прямое видение, то будешь иллюзорное принимать за истинное; если не исследовать причины [поступков], то будешь доверять злодеям как своим ученикам/сыновьям. Будешь мудрых и добродетельных воспринимать как преступников и злодеев, и в этих искажениях будет трудно разобраться; совершенного мужа будешь принимать за ничтожного человека, не имея возможности отличить истину от лжи. Некоторые, собирая пожертвования, вносят хаос в [закономерное соответствие] людских причин и следствий, [поскольку] все деньги и зерно [они] кладут в свою мощну¹⁷, другие, декламируя священные тексты, допускают ошибки в словах и фразах, [поскольку в этот момент их] мысли полностью отсутствуют. Некоторые замечают [чью-то] соблазнительную внешность, и мысли устремляются в сторону разврата; или слышат святые слова, а в душе возникают сомнения и недовольство, или, нарушив обеты, разорвав [монашескую] рясу и разбив чашу, поспешно пытаются начать новую жизнь [в монастыре], снова кладут земные поклоны и просят учителя о милосердии; или, нарушив обеты, вновь и вновь совершают ошибки, [во всех этих и подобных случаях я] немедленно начну поститься и сокрушенно просить у Неба прощения.

Тот, кто, осуществляя такое [покаяние], полностью искореняет все дурные мысли, навсегда станет хорошим человеком. Тот, кто с этого момента воспримет духом и разовьет в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной истинности. Если же [он] снова совершит преступление по той же дисциплинарной статье, что и ранее, то в жизни столкнётся с небесной карой, а после смерти попадет в ад; если [он] вновь пойдёт против милосердия, проявленного [к нему] в прошлом, то на этом свете заслужит самое суровое наказание, а в загробном мире попадет в ад непрерывных мучений¹⁸. Однако уже после того как возникает стремление покаяться, [начинается процесс] угасания греха и порождения счастья¹⁹, а благодаря последующему самоанализу, бедствия прекратятся и трудности будут устранены, братья (т. е. монахи – П.Л.) обретут защиту и помощь, те, кто прежде вступил на ошибочный путь, быстро преодолению море страданий, узы привязанностей будут навсегда разорваны, несправедливости и тяготы полностью закончатся, несчастья и неудачи повсюду исчезнут, изначальная традиция будет широко понята (разъяснена), Дао-Путь и Дэ-Благая сила осуществляются и люди возрадуются, Великое Равенство-благоденствие будет увидено и наступят годы обильных урожаев. Императорский двор [наполнится] просвещёнными и мудрейшими, в областях и княжествах (т. е. во всей стране – П.Л.) [будет множество] мудрых и добродетельных. Вооружённые воины предадутся отдыху²⁰, наводнения и пожары прекратятся. Народ²¹ [станет] находить удовольствие в сокровенном, все уделы [вступят] на путь радости. [Люди разных] сословий и групп – все обратятся к [духовной] чистоте. [Они] припадут к милости совершенномудрых, склонятся перед [теми, кто] помогает переправиться через [море сансары].

Произнося вслух вышеприведённый текст покаяния, должно в сердце своём переживать чувство стыда, развить в себе сильную решимость, отважно продвигаться вперёд, совершенно необходимо укрепить тело и дух, делая следующий шаг восхождения, [обрести] железные печень и желчный пузырь²², медные лёгкие и внутренности, золотые мозг и шею, нефритовые сердце и кишки, распрямить позвоночник, подстричь брови²³, раскрыть своё дерзновение; смерть и жизнь, существование и гибель – всё разом отбросить. [Для вас важно] лишь соблюдать обеты и практиковать сосредоточение, и перед вами открывается [духовный] путь!

Исследование

Вторая глава ЛМСФ, как следует из названия, посвящена теме покаяния. Глава включает в себя проповедь о покаянии, обращённую к тем, кто уже прошёл

обряд вступления в религиозную общину («принял прибежище»)²⁴ и собирается принять «начальные обеты Истинности», а также тем, кто принял эти обеты и готовится принять «обеты Центрального предела»; кроме того, глава включает в себя текст исповеди (*чань вэнь* 懺文). Покаяние представлено в этой главе как вторая ступень практики после принятия Прибежища. Покаяние рассматривается как совершенно необходимый этап для «продвижения вперёд [в духовном делании]».

Поскольку, как уже говорилось выше, сам институт общежитного монашества сложился в даосизме под буддийским влиянием, соответственно, мы можем предположить, что и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. Отметим, что в буддизме исповедь – это практика членов сангхи. Обязательная, организованная практика покаяния обычно реализуется в монастырях, хотя, согласно текстам Винаи, в практике покаяния могут принимать участие миряне и послушники.

Согласно Э. Ламотту, уже в раннюю эпоху (в первых веках до н. э.) буддийская практика исповеди была организована следующим образом. Раз в две недели (8-ого и 14(15)-ого числа лунного месяца, т. е. в дни полнолуния и новолуния) монахи (*бхикишу*), проживавшие в одном и том же «приходе» (*sīmā*), а также пришлые монахи, собирались вместе для проведения *упошатхи* (*uroṣatha, poṣadha, poṣatha*). Это был день соблюдения поста и особенно строгих дисциплинарных правил. Каждая вторая *упошатха* завершалась публичной исповедью: «При свете факелов монахи занимали свои места на низких сиденьях, предназначенные для них в зоне собрания. Старший монах читал нараспев открывающую формулу и приглашал своих братьев к признанию своих прегрешений: “Каждый, кто совершил проступок, пусть исповедается в нём; каждый, кто не совершал проступок, пусть остаётся молчащим”. Далее он переходил к перечислению 250 пунктов Пратимокши. После каждой группы прегрешений он обращался к монахам и спрашивал их три раза, чисты ли они от этих прегрешений. Если все оставались молчащими, он провозгласил: “Те, кто чист от этих прегрешений, могут быть названы *преподобными*, поэтому они остаются молчащими; так я это услышал”. Каждый, кто был виновен и остался молчащим, тем самым допускал сознательную ложь и нарушал строгие обеты, [данные им ранее]»²⁵.

Перечень и описание проступков, в которых следовало признаваться монаху на исповеди, содержалось в текстах Виная-питаки, одной из составных частей буддийского канонического свода. Основу монашеской дисциплины и, соответственно, винаи составляет кодекс Пратимокша (Патимоккха)²⁶. Дисциплина Пратимокши подразделяется на восемь видов, в соответствии с восьмью дисциплинарными статусами последователей буддийского учения: 1) дисциплина монахов (*бхикишу*), 2) дисциплина монахиня (*бхикишунни*), 3) дисциплина «претендующих на статус монахини» (*шикшамана*), 4) дисциплина послушников (*шраманера*), 5) дисциплина послушниц (*шраманерика*), 6) дисциплина мирян (*упасака*), 7) дисциплина мирянок (*упасика*), 8) дисциплина соблюдающих очистительный пост (*упаваса*). Женская природа осмыслялась в буддизме как более подверженная аффектам, чем мужская. В соответствии с этой точкой зрения, женщина послушница не могла сразу перейти на статус монахини; если она успешно исполняла предписания для *шраманерики*, то ей следовало перейти к практике *шикшамана*, следовать ей в течение двух лет, и только по истечении этого срока женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к монашеству²⁷.

Буддисты Китая, а также частично Японии и Кореи, следуют вине школы дхармагуптака, которая включает 250 правил для монахов и 348 для монахинь²⁸.

В XI–XIII вв. завершился процесс институционализации китайской буддийской школы *чань*, появились нормативные уставы чаньских монастырей, «чистые правила» (*цин гуй* 清規)²⁹. Они также оказали влияние на уставы даосских монастырей школы Совершенной Истины. Отметим, что монастырская традиция школы Совершенной Истины была основана в конце периода Южная Сун (1127–1279) – Цзинь (1115–1234) и начале Юань (1260–1368)³⁰.

Даосизм ко времени написания ЛМСФ обладал собственными дисциплинарными текстами. В школе Совершенной Истины одним из важнейших текстов такого рода было сочинение «Цюань чжэнь цин гуй» («Чистые правила [школы]

Совершенной Истины» 全真清規 [ДЦ 1235]). Создание данного текста принято относить ко времени правления династий Цзинь и Юань. Эта книга представляет собой перечень наказаний, налагаемых на даоса за нарушение им дисциплинарных правил и принципы, отметим список «десяти советов» наставника Ма Даньяна 馬丹陽, этот текст содержится в сочинении «Записи речей и прямых указаний Истинных [людей] и Бессмертных-сяней» (*Чжэнь сянь чжи чжи юй лу* 真仙直指语录), «Прямые речи Истинного человека [Ма] Даньяна» (*Даньян чжэнь жэнь чжи янь* 丹阳真人直言), «Список правил Истинного человека [Цю] Чанчуня» (*Чанчунь чжэнь жэнь гуй бан* 长春真人規榜), его же «Наставления Истинного человека [Цю] Чанчуня» (*Чанчунь чжэнь жэнь чуй сюнь вэнь* 长春真人垂训文) и другие.

Интересно, что, хотя линия преемственности школы лунмэнь обычно возводится к Цю Чаньчуню (см. выше), официальный линидж школы был составлен именно Ван Чаньюэ и его последователями³¹. Ван Чаньюэ, будучи настоятелем монастыря Белого облака (*Бай юнь гуань* 白雲觀)³², систематизировал ординацию (посвящение в духовный сан) и монашеские правила школы лунмэнь, подразделив их на три уровня степени (чина) ординации / текста обетов / ритуального облачения: 1) Чудесная практика и Начальная истинность / «Обеты Начальной истинности» / Посвятительная риза Начальной истинности; 2) Чудесная добродетель и Центральный предел / «Обеты Центрального предела» / Чистая риза Световой пыли; 3) Чудесное Дао и Небесное бессмертие / «Обеты Небесного бессмертия» / Тайственная риза Небесного бессмертия³³.

Полный ритуальный процесс принятия обетов даосами школы Совершенной Истины в современном Китае описали Вэнь Цзянь и Л.А. Горобец в своей книге «Даосизм в современном Китае» (2005). В книге этот процесс назван «церемонией Принятия обета» (*чуаньцзе* 傳戒)³⁴. Однако авторы отмечают, что длительность «церемонии» со временем менялась: «некогда она составляла 3 года, в конце правления династии Цин – 100 дней, а ныне – «не более 28 дней»³⁵. Отсюда мы видим, что речь идёт не об одной церемонии, но о длительном и многоступенчатом ритуализированном процессе – не об одном «обряде перехода» (*rites de passage*), но о «процессе перехода»³⁶.

Этот ритуализованный процесс включает в себя три вышеуказанных этапа: 1) «Обеты Начальной истинности», или «Начальные обеты Истинного человека» (*чу чжэнь ши цзе* 初真戒); 2) «Обеты Центрального предела» (*чжун цзи цзе* 中極戒); 3) «Обеты Небесного сяня (бессмертного)» (*тянь сянь цзе* 天仙戒)³⁷.

На первом этапе адепт принимает «десять обетов истинного человека» (*чу чжэнь ши цзе*) или «девять обетов истинной женщины» (*нюй чжэнь цзю цзе* 女真九戒)³⁸. Л. Комьята отмечает, что первый уровень посвящения был доступен и монахам, и мирянам, и включал в себя принятие пяти обетов³⁹ и десяти обетов Начальной истинности⁴⁰. Адепты, прошедшие первый этап принятия обетов, именуются «наставниками в сокровенных канонах» (*мяо цзин ши* 妙經師) или же «наставниками в сокровенных практиках» (*мяо син ши* 妙行師).

На втором этапе принимают «триста великих обетов Центрального предела» (*чжун цзи саньбай да цзе* 中極三百大戒). Вэнь Цзянь и Горобец разъясняют, что большинство из этих 300 обетов – «запреты, регламентирующие жизнь монахов до мельчайших подробностей. Например, четвёртая заповедь Десяти обетов истинного человека – «не прелюбодействуй» – дополняется и конкретизируется целым рядом правил, запрещающих: непристойные мысли при взгляде на женщину (п. 8), разговоры и прогулки наедине с женщиной (п. 80), совместное проживание мужчин и женщин (п. 81), совместные трапезы и обмен одеждой между мужчиной и женщиной (п. 82). Кроме того, монахам запрещено убивать всё живое (п. 1), есть мясное (п. 2), пить вино (п. 3), выбирать во время трапезы более вкусную еду (п. 70), выбрасывать пищу в воду или в огонь (п. 41), мочиться в сторону севера (п. 59), показывать язык другому человеку (п. 104), громко смеяться (п. 113) и др.»⁴¹.

Даже беглого взгляда на эти примеры достаточно, чтобы увидеть принципиальное и даже количественное сходство с буддийской монашеской дисциплиной. В буддизме статус мирянина предполагает принятие пяти обетов, статус послушника –

десяти, а статус монаха (*бхикиу*) – более двухсот (от 227 до 250 предписаний, в зависимости от того, сколько указано в Винае конкретной школьной традиции)⁴². Большая часть обетов из полного монашеского списка – отдельные запреты, в мельчайших подробностях регламентирующие жизнь монахов и, также как и в вышеупомянутом примере из даосских «трёхсот великих обетов», они конкретизируют базовые правила из короткого списка обетов предшествующей ступени⁴³.

Помимо запретов, Великие обеты Центрального предела содержат «более 80 предписаний, направленных на развитие «внутреннего делания» монахов. Так, они должны достичь «опустошённости» сердца посредством освобождения его от чувств, желаний и мыслей, наполняя его «лишь пустотой, лишь тишиной» (п. 238)⁴⁴. «К психотехнической практике относится и п. 258, согласно которому даос должен сосредоточиться на созерцании «десяти сторон»; при этом виде медитации для него не остаётся ничего сокрытого во внешнем мире. Часть предписаний побуждает адепта к погружению в созерцание своих небесных странствий и бесед со святыми и бессмертными. Например, даос должен погрузиться в размышления о поклонении «трём изначальным Небесным достопочтенным» (*саньюань тяньцзунь*), пребывая во дворце Семи сокровищ [сферы] нефритовой чистоты⁴⁵ (Юйцин Цибаогун) (п. 283) или в беседы-рассуждения о дао с истинными людьми во время пребывания в различных небесных дворцах (п. 289)⁴⁶.

Вэнь Цзянь и Л.А. Горобец указывают, что монахи, прошедшие второй этап принятия обетов, называются «наставниками сокровенного Дэ» (*мяо дэ ши* 妙德師), а даос, не нарушивший в последующей жизни принятых обетов, становится «бессмертным» и получает титул «Истинного человека сокровенного Дэ» (*мяо дэ чжэньжэнь* 妙德真人)⁴⁷.

Третьему этапу, именуемому «великие обеты Небесного сянэ», соответствует свод «27 неизмеримых способов» (*эришици чжун фа бу кэ чэнлян* 二十七种法不可稱量). Монахи, прошедшие третий этап ритуализированного процесса принятия обетов, отныне нарекаются «наставниками сокровенного Дао» (*мяо дэ ши* 妙道師), а даос, не нарушивший всех принятых обетов, получает титул «Истинного человека сокровенного Дао» (*мяо дао чжэнь жэнь* 妙道真人).

«Обеты Начальной истинности», «Обеты Центрального предела» и «Обеты Небесного сянэ (бессмертного)» вместе именуются «Полными великими обетами Небесного сянэ трёх платформ»⁴⁸ (*сань тань юаньмань тянь сянэ да цзе* 三坛圓滿天仙大戒)⁴⁹. Заметим, что само это наименование представляет собой отчётливую параллель (заимствование?) буддизму, где выражение «великие обеты трёх платформ» (*сань тань да цзе*) включают в себя три уровня: обеты послушника (*шраманера*), обеты монаха (*бхикиу*) и обеты *бодхисаттвы*.

Обратимся теперь непосредственно к анализу текста второй главы ЛМСФ. Как уже было сказано, здесь Ван Чаньюэ обращается с проповедью о покаянии к тем, кто уже принял прибежище и готовится принять «начальные обеты Истинности», а также тем, кто намеревается принять «обеты Центрального предела». Указав на важность покаяния в процессе глубокого духовного делания, проповедник говорит о двуличии и лицемерии, свойственном некоторым монашествующим. Таких людей он называет теми, кто «обманывает своё сердце». Что значит «обманывать своё сердце»? «Действия порочные, а слова чистые, речи ясные, а сердце тёмное – вот что это означает. Принять обеты и не следовать принципам дисциплины, на свету казаться тем, кто соблюдает обеты, а в темноте вести себя как порочный человек». Куньян-цзы подчёркивает различие между «глупцами», которые действительно не понимают, кто делают, и лицемерами, которые «знают закон, и поэтому нарушают [его], посредством хитроумных приёмов дурачат глупцов». Проповедник отмечает, что грехи человека, который «знает, [как поступать правильно], и поэтому совершает преступление ... несоразмерны с [прегрешениями] ... “глупцов”». Потому что «глупые люди не обладают мудростью, не понимают, в чём их ошибка, [они] могут лишь себе навредить, не могут навредить [другим] людям, и даже когда [они] вредят людям, в конце концов [этот зло] затрагивает тех, кто его совершает». А по-настоящему подлые и злые люди – «это те, кто наносят вред другим, извлекая выгоду для себя, и скрывают себя (т. е. свои истинные намерения – П.Л.); кривя

душой, [они] хотят, чтобы Небо и Земля не узнали об их подлости, [и только] злые духи знают о сотворённом ими зле». И среди тех, кто готовится принять или уже принял монашеские обеты, есть такие люди. Им, говорит Куньян-цзы, следует как можно скорее вспомнить все свои поступки, недолжные желания, мельчайшие суетные мысли, и необходимо покаяться в своих пороках, исповедоваться в проступках. Только в этом случае их можно будет именовать «учениками, принявшими обеты». Для этой цели проповедник написал текст исповеди, который и приводится далее.

Что нужно делать, если подобные поступки уже совершены? Нужно «постыться и сокрушённо просить у Неба прощения». Покаяние способствует полному искоренению дурных мыслей. Тот, кто искренне совершил покаяние, «с этого момента воспрянет духом и разовьёт в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной истинности». Если же монашествующий совершит новое «преступление по той же дисциплинарной статье, что и ранее, то в жизни столкнётся с небесной карой, а после смерти попадёт в ад; ... на этом свете заслужит самое суровое наказание, а в загробном мире попадёт в ад бесперывных мучений». Однако уже само стремление запускает процесс угасания греха и порождения счастья. В дальнейшем монах осуществляет тщательный самоанализ (*сю шэн* 修省), который поможет преодолению всех трудностей, обретению монахом защиты высших сил и помощи наставников, и «те, кто прежде вступил на ошибочный путь, быстро преодолеют море страданий».

Интересно, что в конце текста второй главы Куньян-цзы демонстрирует, как свершившееся покаяние повлияет на весь социум: «... Дао-Путь и Дэ-Благая сила осуществляются и люди возрадуются, Великое Равенство-благоденствие будет увидено и наступят тучные годы. Императорский двор [наполнится] просвещёнными и мудрейшими... Вооружённые воины предадутся отдыху, наводнения и пожары прекратятся». Таким образом, покаяние – это не только акт индивидуального духовного совершенствования, но и акт социальный.

Завершает свою проповедь Куньян-цзы призывом к монашествующим развить и укрепить в себе решимость и волю к искреннему покаянию и духовному деланию. Причём проповедник отмечает, что необходимо укрепить и дух, и тело. Тому, кто следует путём духовного восхождения, необходимо смело отбросить все суетные переживания. Он должен дать себе установку: существуют только обеты и сосредоточение, и открытый вперёд и вверх путь.

Отметим, что в данной главе ЛМСФ, также как и в других главах текста, можно встретить как даосскую, так и буддийскую, и конфуцианскую терминологию. Вот характерно буддийские термины в данной главе: «неведение» (*у мин* 無明, санскр. *авидья*), «освобождение» (*цзето* 解脫, санскр. *вимукти*, *мукти*, *моक्षा*), «ад бесперывных мучений» (см. прим. 18), «море страданий» (*ку хай* 苦海), а также выражение «переправиться через [море сансары]» (*цзи ду* 濟度). Специфических конфуцианских терминов и понятий меньше, но они тоже присутствуют: «совершенный муж» (*цзюнь-цзы* 君子), «ничтожный человек» (*сяо жэнь* 小人).

Итак, мы предполагаем, что в позднем даосизме, поскольку институт общежитного монашества сложился под буддийским влиянием, соответственно, и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. В буддизме исповедь – это практика членов сангхи, и в даосизме – это практика для тех, кто уже вступил в религиозную общину и находится на той или иной ступени ординации. Кроме того, в школе Совершенной истины покаяние – элемент ритуального процесса принятия обетов. Процесс этот включал в себя как постадийное принятие обетов (в три этапа), так и обязательное покаяние. Текст ЛМСФ демонстрирует интеграцию как собственно даосских, так и буддийских, и конфуцианских представлений и соответствующей терминологии, что характерно для позднедаосской синкретической идеологии.

Библиографический список

1. Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.

2. Вэнь Цзянь. Даосизм в современном Китае / Вэнь Цзянь, Л.А. Горобец. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с.
3. Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ванн Геннеп; пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с. (Этнографическая библиотека).
4. Ленков, П.Д. Концепция «Трех Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. / П.Д. Ленков // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Санкт-Петербург. – 2015. – № 2 (23). – С. 64–68.
5. Ленков, П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае / П.Д. Ленков // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. – С. 59–63.
6. Ленков, П.Д. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в «Лун мэнь синь фа» / П.Д. Ленков // Розенберговский сборник: исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. – СПб.: Издательство А. Голода, 2014. – С. 118–130.
7. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. – 2015. – № 2. – С. 12–21.
8. Масперо, А. Религии Китая / А. Масперо. – СПб., 2004. – 375 с.
9. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
11. Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». Перевод Е.А. Торчинова / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
12. Филонов, С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование / С.В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы. – М.: РГГУ, 2013. – С. 11–76.
13. Филонов, С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака / С.В. Филонов // Филонов С.В. Введение в даологию. – Благовещенск, 2010. – С. 80–119.
14. Филонов, С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) / С.В. Филонов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2009. – Т. 10. Вып. 3. – СПб., 2009. – С. 141–154.
15. Esposito, M. Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality / M. Esposito // Journal of Chinese Religions 29, 2001. – P. 191–231.
16. Esposito, M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty / M. Esposito // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol. 2. – Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004. – P. 621–698.
17. Komjathy, L. Daoism. A Guide for the Perplexed / L. Komjathy. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p.
18. Lamotte, E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era / E. Lamotte. – Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988. – 870 p.
19. Pregadio, F. The Longmen Lineage. Historical notes / F. Pregadio; Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers. № 4, 2014 [Электронный ресурс] // Golden Elixir Press: [сайт]. – URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (дата обращения: 10.05.2016).
20. Лун мэнь синь фа (Закон сердца/сознания [традиции] Лунмэнь 龍門心法) // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Пути 修道真言). – Дэнфэн, б. г.

Список сокращений

ДЦ – «Дао цзан»
ЛМСФ – «Лун мэнь синь фа»

¹ См.: «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. 2015. № 2. С. 12–21.

² Другое имя – Цю Чунци 邱處機.

³ См.: Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1993. С. 201–202.

⁴ Подробнее о жизни Ван Чаньюэ см.: Pregadio F. The Longmen Lineage. Historical notes / Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers № 4, 2014, pp. 7–8 [Электронный ресурс] // Golden Elixir Press: [сайт]. URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html. (дата обращения: 10.05.2016).

⁵ В нашем исследовании мы взяли за основу издание текста из сборника «Сю дао чжэнь янь» («Истинные речи о практике Дао-Пути» 修道真言), изданного в Дэнфэне и предназначенного для чтения в даосском монастыре Чжун юэ мяо (Храм Центральной Вершины 中岳廟).

⁶ См.: Ленков П.Д. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в «Лун мэнь синь фа» // Розенберговский сборник: исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. СПб., 2014. С. 118–130.

⁷ Подробнее о периодизации истории буддизма в Китае см.: Ленков П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. С. 59–63.

⁸ См.: Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 108; Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. P. 54.

⁹ Ibid. P. 55–56.

¹⁰ «Покаяние в грехах» – «Чаньхуэй цзуй е» (懺悔罪業).

¹¹ Букв.: опереться/положиться на тонкую/сокровенную деятельность (*и мяо син* 依妙行)

¹² Букв.: ци крови (*сюэ ци* 血氣).

¹³ Букв.: в животе (*фу чжун* 腹中).

¹⁴ Букв.: ряса и шапка (*и гуань* 衣冠)

¹⁵ Начальная истинность (*чу чжэнь* 初真) – речь идёт о первом этапе ритуального процесса принятия обетов; этот этап называется *чу чжэнь цзе* (初真戒) – «обеты Начальной истинности» или «начальные обеты Истинного человека». См.: Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 29.

¹⁶ Центральный предел (*чжун цзи* 中極) – имеется в виду второй этап процесса принятия обетов; этот этап называется *чжун цзи цзе* (中極戒) – «обеты Центрального предела» или «обеты Высшего предела». См.: Там же.

¹⁷ Здесь имеется в виду кармический закон соответствия следствий своим причинам. Люди, которые передают свои деньги или зерно в пользу какого-либо благого дела, а ведь именно это означает выражение «собирать пожертвования» (*му юань* 募緣), тем самым приобретают «благие заслуги», которые должны улучшить их карму. Однако недобросовестные монахи преступно присваивают эти пожертвования, и пожертвования не идут на благое дело (например, строительство храма), на которое они якобы собирались. Таким образом, вносится хаос в соответствие причин и следствий: намерения жертвователя благие, действия также благие, однако они не завершаются должным образом – деньги переданы, но идут-то они не на доброе дело.

¹⁸ Ад беспрерывных [мучений] (*у цзянь* [ди юй] 無間[地獄]) – самый страшный уровень ада, согласно буддийским представлениям; на санскрите именуется Авичи («Без избавления»).

¹⁹ Букв.: «грех угасает, счастье порождается» (*цзуй ме фу шэн* 罪滅福生).

²⁰ ... предадутся отдыху (*янь си* 偃息) – выражение также может быть стяжением от *янь ци си гу* (偃旗息鼓), букв. «убирать знамёна и прекращать барабанный бой», т. е. прекращать военные действия.

²¹ Букв.: «десять тысяч фамилий» (*вань син* 萬姓).

²² Желчный пузырь (*дань* 膽) – согласно традиционным китайским представлениям, вместилище храбрости, смелости, мужества).

²³ *Цы ци мэи мао* (剔起眉毛), букв.: «подстричь (или выщипать) брови». Выражение встречается в чаньских текстах. Возможны как минимум два варианта интерпретации данного фразеологизма: 1. указание на вступление на монашеский путь; подстрижение бровей символизирует уход от мирской жизни, отсюда производное значение – твёрдость, демонстрируемая человеком в его решении порвать с мирской жизнью; 2. как образное выражение в значении «решительно преодолевать трудности в процессе духовного познания».

²⁴ Подробнее о практике «принятия прибежища», согласно ЛМСФ, см.: Ленков П.Д. Концепция «Трёх Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и её буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVIIв. // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. № 2 (23). июнь 2015. С. 64–68.

²⁵ Lamotte E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era. Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988. p. 59–60.

²⁶ Подробно о Пратимокше см.: Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. СПб., 1999. С. 194–220.

²⁷ Там же. С. 203–204.

²⁸ На русском в Интернете доступен сокращённый перевод Патимоккхи школы Тхеравада, см.: Буддийский монашеский кодекс. Перевод и объяснение учебных правил Патимоккхи. Сокращённый перевод А. Гунского по книге Thanissaro Bhikkhu «Buddhist Monastic Code of Discipline» [Электронный ресурс] // Dhamma.ru [сайт]. URL: <http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm> (дата обращения: 10.05.2016).

²⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 198.

³⁰ См.: Komjathy L. Daoism. A Guide for the Perplexed. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 56.

³¹ См.: Ibid. P. 76; а также: Esposito M. Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality // Journal of Chinese Religions 29, 2001. P. 191–231; Esposito M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol.2. Hong Kong, 2004. P. 621–698.

³² Об этом монастыре см.: Филонов С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака // Он же. Введение в даологию. Благовещенск, 2010. С. 80–119.

- ³³ Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 76.
- ³⁴ Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 26.
- ³⁵ Там же. С. 27–28. В первой половине XX в. традиция прервалась. 12 ноября 1989 г. в пекинском монастыре «Бай юнь гуань» вновь была открыта «платформа обетов» (*цзе тань* 戒坛), и традиция принятия обетов, прерванная примерно на полвека, возродилась.
- ³⁶ См.: Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М., 1999. С. 15–16.
- ³⁷ Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 29.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Пять обетов: 1) не убивать; 2) не употреблять мясо и спиртные напитки; 3) не лгать (не быть двуличным); 4) не воровать; 5) не прелюбодействовать.
- ⁴⁰ Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2014. P. 76.
- ⁴¹ Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
- ⁴² В силу того, что женская природа осмыслялась в буддийской традиции как более подверженная аффектам, чем мужская (традиция утверждает, что Будда первоначально относился негативно к самой возможности принятия женщиной полных монашеских обетов и лишь благодаря неоднократным просьбам женщин и Ананды согласился принимать женщин в Сангху), хотя дисциплина монахини по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монаха, в аспекте конкретных правил поведения есть количественные различия: для монахини Пратимокша устанавливает в два раза больше предписаний (соответственно, от 454 до 500). См.: Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. СПб., 1999. С. 203–204.
- ⁴³ Также см.: Буддийский монашеский кодекс. Перевод и объяснение учебных правил Патимоккхи. Сокращенный перевод А. Гунского по книге Thanissaro Bhikkhu «Buddhist Monastic Code of Discipline» [Электронный ресурс] // Dhamma.ru [сайт]. URL: <http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm> (дата обращения: 10.05.2016).
- ⁴⁴ Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
- ⁴⁵ Об этих дворцах см.: Филонов С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы. М., 2013. С. 11–76; Филонов С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3. СПб., 2009. С. 141–154.
- ⁴⁶ Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005. С. 30.
- ⁴⁷ Там же. С. 30–31.
- ⁴⁸ Или «трёх залов» (*сань тан* 三堂).
- ⁴⁹ См.: Лю Шоуюань. Сань тань юаньмань тянь сянь да цзе люэ шо (Краткое изложение Полных великих обетов Небесного сяня трех платформ) (柳守元. 三坛圓滿天仙大戒略说) // Даоцзяо цзельюй цюань цзи (Полное собрание дисциплинарных правил даосизма 道教戒律全集). Т. 40 [Электронный ресурс] // Дао цзяо чжи инь 道教之音 [сайт]. – URL: <http://www.daoisms.org/article/sort026/info-4493.html> (дата обращения: 20.05.2016).

References

1. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. Comm. by P.D. Lenkov. No. 2/2015, pp. 12–21.
2. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, pp. 201–202.
3. Pregadio F. The Longmen Lineage. Historical Notes. Golden Elixir Occasional Papers, no. 4, 2014. Available at: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (accessed 10.05.2016).
4. Lenkov P.D. *Rozenbergovskii sbornik: issledovaniya i materialy* [Rosenberg's Collection: Researches and Materials]. Ed. by T.V. Ermakova. The Institute of Oriental Manuscripts of RAS. Saint Petersburg, Izdatel'stvo A. Goloda, 2014, pp. 118–130.
5. Lenkov P.D. *Chinese Civilization and Modernity. Collection of Papers* [Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей]. Київ, 2007, pp. 59–63.
6. Maspero A. *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971. (Russ. ed.: Maspero A. *Religii Kitaya*. Saint Petersburg, 2004, p. 108).
7. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 54.
8. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, pp. 55–56.
9. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The Experience of Historical and Religious Description]. Saint Petersburg, Andreev i synov'ya, 1993, p. 181.
10. Torchinov E.A. *Daosizm. «Dao-De tszin»* [Taoism. The «Tao Te Ching»]. Transl. by E.A. Torchinov. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999, pp. 151–155.
11. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
12. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
13. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. Saint Petersburg, 2015, no. 2 (23), pp. 64–68.

14. Lamotte E. The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era. Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988, pp. 59–60.
15. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 194–220.
16. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 203–204.
17. *Buddiyskiy monasheskii kodeks. Perevod i ob'yasnenie uchebnykh pravil Patimokkhi* [Buddhist Monastic Code. Translation and Explanation of Educational Rules of Patimokkha]. Transl. by A. Gunsky. Available at: <http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm> (accessed 10.05.2016).
18. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektiy* [An Introduction to Buddhist Studies. A Course of Lectures]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, p. 198.
19. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 56.
20. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
21. Esposito M. *Journal of Chinese Religions*. No. 29, pp. 191–231.
22. Esposito M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty. Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey, vol.2. Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, 2004, pp. 621–698.
23. Filonov S.V. *Vvedenie v daologiyu* [An Introduction to Taoism Studies]. Blagoveshchensk, 2010, pp. 80–119.
24. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
25. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 26.
26. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, pp. 27–28.
27. Gennep van A. *Les Rites de passage. Etude systematique des rites*. Paris, Librairie critique. Emile Nourry, 1909 (Russ. ed.: Gennep van A. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999, pp. 15–16).
28. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
29. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 29.
30. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, p. 76.
31. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
32. *Vvedenie v Buddism* [An Introduction to Buddhism]. Ed. by V.I. Rudoy. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 203–204.
33. *Buddiyskiy monasheskii kodeks. Perevod i ob'yasnenie uchebnykh pravil Patimokkhi* [Buddhist Monastic Code. Translation and Explanation of Educational Rules of Patimokkha]. Transl. by A. Gunsky. Available at: <http://dhamma.ru/lib/authors/thanissaro/prat.htm> (accessed 10.05.2016).
34. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
35. Filonov S.V. *Religioznyy mir Kitaya – 2013: Issledovaniya. Materialy. Perevody* [The Religious World of China – 2013: Studies. Materials. Translations]. Moscow, RGGU, 2013, pp. 11–76.
36. Filonov S.V. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]. Saint Petersburg, 2009, vol.10, iss. 3, pp. 141–154.
37. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 30.
38. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in Modern China]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, pp. 30–31.
39. Liu Shouyuan. The Complete Collection of Disciplinary Rules of Taoism. Vol. 40. URL: <http://www.daosims.org/article/sort026/info-4493.html> (accessed 20.05.2016) (in Chinese).