



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.56-65

Ленков П.Д.



Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам *Лун мэнь синь фа*): концепция человеческой деятельности и сотериология

Аннотация. Статья посвящена анализу антропологических представлений одной из школ религиозного даосизма – Цюаньчжэнь/Лунмэнь – в аспекте выявления и рассмотрения буддийских элементов этих представлений. Для школы Цюаньчжэнь с самого момента её возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. В качестве основного источника для

анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, также привлекается ряд базовых текстов школы Цюаньчжэнь, где изложены воззрения основателя и наставников школы первых поколений. В статье рассматриваются два компонента антропологических представлений школы, в которых наиболее отчётливо проявилось буддийское влияние: концепция человеческой деятельности и сотериология. Буддийская доктрина «деятельности/действия» (карма) была инкорпорирована в систему представлений даосской школы Цюаньчжэнь. «Сотериологические» высказывания в текстах Цюаньчжэнь/Лунмэнь также часто включают буддийские выражения, функционирующие в текстах параллельно с типично даосскими формулировками.

Ключевые слова: буддизм, даосизм, Цюаньчжэнь, Лунмэнь, Лун мэнь синь фа, антропология, сотериология, деятельность, карма, «тело Закона/Дхармы»

Pavel D. Lenkov

Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School (Based on *Long Men Xin Fa*): Soteriology and the Concept of Human Activity

Abstract. The article analyses anthropological ideas of one of the schools of religious Taoism – Quanzhen/Longmen – in the aspect of identifying and considering the Buddhist elements of these ideas. For the school of Quanzhen, from the very moment of its appearance, there was a tendency toward religious syncretism/synthesis, the desire to unite the principles and practice of Taoism, Buddhism, and Confucianism. The main source for the analysis was the text of the 17th century *Long men xin fa* (“The Law of the Heart-Consciousness [according to the Tradition] Longmen”), which outlined the views of Wang Changyue, master of the Taoist school Quanzhen/Longmen, and also included a number of basic texts of the Quanzhen school, which outline the views of the founder and masters of the school of the first generation. The article discusses the two components of the School’s anthropological representations in which Buddhist influence is most clearly manifested: soteriology and the concept of human activity. The Buddhist doctrine of “activity/action” (karma) was incorporated into the representation system of the Taoist school Quanzhen. The «soteriological» statements in the Quanzhen/Longmen texts also often include Buddhist expressions that function in the texts in parallel with typically Taoist formulations.

Key words: Taoism, Buddhism, Quanzhen, Longmen, Long men xin fa, anthropology, soteriology, activity, karma, “the Body of the Law/Dharma”

Ленков Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии факультета истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, кор. 20; p-lenkov@yandex.ru

Pavel D. Lenkov – PhD (History), Assistant Professor at the Department of the History of Religions and Theology, Faculty of History and Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia; 48 Moiki R. emb., St. Petersburg, Russia, 191186; p-lenkov@yandex.ru

Введение

В данной работе мы рассмотрим буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь 全真 («Совершенная истина»). Школа Цюаньчжэнь была основана в XII в. Ван Чжэ 王喆 (религиозное имя Чун-ян 重陽, 1113–1170). Школа Цюаньчжэнь впоследствии разделилась на несколько подшкол (линий учительской преемственности), одной из которых стала Лунмэнь 龍門. Среди основателей традиции Лунмэнь фигурируют Цю Чу-цзи 邱處機 (религиозное имя Чан-чунь 長春, 1148–1227), *цзунши* 祖師 и Чжао Дао-цзянь 趙道堅¹ (1163–1221), *цзунши* 宗師². Подшкола Лунмэнь («Драконовые врата») получила своё название по наименованию гор в округе Лунчжоу 隴州 в провинции Шэньси, на которой Цю Чан-чунь предавался даосскому подвижничеству (см.: [Торчинов, 1993, 201–202]).

В настоящей статье наш основной источник – текст *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ), который представляет собой запись наставлений Ван Чан-юэ – одного из авторитетных даосских наставников, жившего в начале периода правления маньчжурской династии Цин. ЛМСФ – текст в основе своей гомилетический, причём сравнительно поздний, однако его ценность состоит в том, что это не просто собрание проповедей, но собрание структурированное, наподобие трактата.

Ван Чан-юэ 王常月 (также именуемый Куньян-цзы 昆陽子; (?) – 1680) – авторитетный наставник учительской линии Лунмэнь школы Цюаньчжэнь, живший в конце правления династии Мин – начале правления династии Цин. Ван Чан-юэ, согласно «ортодоксальному линиджу Лунмэнь» (*Лунмэнь чжэнь цзун* 龍門正宗) считается наставником в дисциплине (*люй ши* 律師) в седьмом поколении направления Лунмэнь школы Цюаньчжэнь³. С 1656 г. Ван Чан-юэ, как настоятель монастыря Белого облака (*Бай юнь гуань* 白雲觀)⁴ в столице Пекине, начал проводить официальные рукоположения, а также контролировать религиозную подготовку даосского духовенства, вне зависимости от первоначальной школьной принадлежности кандидатов. Примечательно, что начиная с Ван Чан-юэ, право быть настоятелями монастыря Белых Облаков было дано наставникам школы Лунмэнь, и влияние Лунмэнь при династии Цин широко распространилось в Китае [Esposito, 2004, 621–622]. М. Эспозито отмечает, что «из анализа эпиграфических и агиографических материалов можно увидеть, что линия патриархов Лунмэнь, вероятно, была построением конца династии Мин», причём само «появление Лунмэнь как школы с чёткой линией преемственности патриархов, по-видимому, произошло только с появлением Ван Чан-юэ в Бай юнь гуане» [Ibid, 622]⁵.

Для школы Цюаньчжэнь с самого момента её возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Отметим, что синкретизм школы Цюаньчжэнь не был явлением совершенно уникальным или новым в рамках религиозного даосизма. Как пишет Стивен Эскильдсен, «смешивание конфуцианских и, особенно, буддийских элементов с даосской религией в основном уже произошло в период Шести династий и династии Тан. Конфуцианские социальные нравы (например, сыновнее благочестие, верность) уже были полностью включены в даосскую доктрину, как и основные буддийские понятия, такие как *карма*, *сансара* и освобождение (которое приравнивалось к божественному, небесному бессмертию)» [Eskildsen, 2004, 2–3]. Эскильдсен отмечает, что основатель школы, «Ван Чжэ, будучи увлечённым заимствованием буддийского языка, чтобы проповедовать отрешённость от этого временного, мимолётного мира сансары, горячо верил в вечную, универсальную Реальную Природу/Сияющий Дух, которая является основой и источником сознания (духа [*шэнь*], Природы [*син*]) и жизненной силы (*ци*, Жизнь [*мин*]) во всех живых существах. Это для него не было «пустым» (лишённым неотъемлемого существования); это было полностью Реальным (*чжэнь*)» [Ibid, 6–7]. Также он замечает, что Ван Чжэ видел общую основу «трёх учений» в области ментального и нравственного совершенствования [Ibid, 14].

Вспомним, что буддийская школа Чань, которая оказала значительное влияние на школу Цюаньчжэнь, по крайней мере в период её формирования⁶, считается

одной из наиболее китаизированных школ китайского буддизма. Таким образом, можно отметить интересный феномен: процесс распространения и интеграции буддизма привёл к формированию одной из самых китаизированных школ в Поднебесной, а та, в свою очередь, оказала преобладающее влияние в ходе становления на одну из наиболее «буддизированных» школ даосизма – Цюаньчжэнь.

Также отметим, что в доктринальном отношении в фокусе интереса теоретиков как буддийской школы Чань, так и даосской Цюаньчжэнь была сотериология. В буддизме речь шла о «Природе Будды» (*Фо син*). Китайские буддийские мыслители в своём подавляющем большинстве поддерживали идею универсальности «Природы Будды»⁷. Они подчёркивали, что каждый человек потенциально способен достичь Просветления и стать Буддой, причём уже в настоящей жизни. Центральная идея, лежавшая в основе этих рассуждений – индобуддийская концепция Татхагата-гарбхи (от *Tatthagata*, «Так Пришедший», или «Так Ушедший» – одного из основных эпитетов Будды, и *гарбха* – «зародыш», «лоно»). Согласно учению поздней Махаяны, каждое живое существо обладает Природой Будды, или потенциально является Буддой. «Гарбха», «зародыш состояния Будды» можно понимать или как метафорическое указание на такую возможность, или как обозначение некой особой сущности («Природы Будды»), реально присутствующей в каждом живом существе. Если первая интерпретация этой теории утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что живые существа уже есть Будды и им нужно только реализовать свою потенциальную «буддовость». Первая интерпретация Татхагата-гарбхи получила распространение преимущественно в тибетской ветви Махаяны, вторая – в китайском буддизме и прежде всего в школе Чань, где она трансформировалась в теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа сердца-сознания (*синь*, санскр. *читта*) есть Пробуждение (*Бодхи*) (см.: [Торчинов, 2000, 52–53]).

Что же касается школы Цюаньчжэнь, то дискурс её основателя Ван Чжэ (Ван Чун-яна) и его ближайших учеников был сфокусирован на вопросе о раскрытии Истинной Природы (*чжэнь син* 真性), или Сияющего/Янского Духа (*ян шэнь* 陽神) [Eskildsen, 2004, 1, 22–28]. И бессмертие, согласно представлениям, изложенным в даосских текстах по внутренней алхимии, обретает не физическое тело адепта, а именно его/её Истинная Природа/Сияющий Дух [Ibid, 3]. Инь Чжи-пин 尹指平 (1169–1251), один из наиболее известных деятелей школы третьего поколения, говорит о Ма Юе: «Учитель-отец Дань-ян (Ма Юй 馬鈺) до того как «покинуть семью», [чтобы стать даосским монахом], был своенравным (несдержанным) и любил выпить. Однако [он] уже практиковал методы и упражнения [внутренней алхимии?] и знал, что корень Дао естественным образом сокрыт внутри [Истинной] Природы человека» [*Цин хэ чжэнь жэнь бэй ю юй лу*, 33: 167]⁸. Таким образом, мы можем отметить некоторое сходство между буддийской концепцией «пробуждения Природы Будды» и учением школы Цюаньчжэнь о «раскрытии Истинной Природы/Сияющего Духа».

Буддийское влияние на представления о человеческой деятельности согласно учению школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь

Антропологические представления любой традиционной идеологии, содержат следующие компоненты: 1) концепция антропогенезиса, 2) антропография, включающая соматографию (подразумевающая прежде всего описание «тонких», невидимых структур) и психографию/психологию, 3) концепция человеческой деятельности, 4) сотериология (учение о высшей религиозной цели). Все эти компоненты мы можем обнаружить как в буддизме, так и в даосизме. Поскольку же речь здесь будет идти о буддийских элементах в антропологии *религиозного* даосизма, и только о школе Цюаньчжэнь, мы рассмотрим только те моменты, где можно отчётливо увидеть буддийское влияние. Так как в аспекте антропогенезиса мы его (пока) не обнаружили, рассмотрение этого компонента мы опустим. Что же касается буддийских элементов позднедаосской антропографии (соматографии и психологии), то это тема заслуживает отдельной статьи, которую мы подготовим позже.

Мы уже отмечали, что «буддийская терминология используется в тех сферах (контекстах), где буддийское учение находилось изначально на более высоком

концептуальном уровне, т.е. сами концепции возникли ранее и, чаще всего, пришли в китайскую культуру уже в готовом виде» [Ленков, 2018, 161], в частности, в таких сферах как (1) сотериология и учение о карме, (2) психология и психотехнические практики [Там же]. Начнём с рассмотрения учения о карме.

Как мы уже говорили, буддийская «доктрина “деятельности/действия” (карма) была полностью инкорпорирована в систему представлений даосской школы Цюаньчжэнь» [Ленков, 2017, 51]. Так, в ЛМСФ действие (карма) (*е 業*) и обеты (*цзе 戒*) находятся в тесной взаимосвязи, точно так же как и в индубуддийских текстах, где указывается, что «дисциплина (прежде всего монашеская) суть деятельность, которая прекращает распространение безнравственности» [Там же]. Что касается конкретного содержания концепции «деятельности/действия», то здесь также можно отметить ряд соответствий классическим буддийским представлениям. Классификации кармических действий, учение о кармических следствиях (плодах) и о неизбежности «воздаяния», встречающиеся в ЛМСФ, полностью соответствуют буддийским [Там же].

Закон воздаяния за человеческие поступки (кармический закон) упоминается во многих главах ЛМСФ. Значительный интерес представляет девятая глава, «Сохранение [постоянной практики] сосредоточения и мудрости» (*Дин хуэй дэн чи 定慧等持*). Здесь действие (карма) рассматривается в контексте следования принятым монашеским обетам, а также соблюдения практики сосредоточения и мудрости. В классических индубуддийских текстах, таких как *Абхидхармакоша*, дисциплина Пратимокши также рассматривается в контексте теории деятельности (кармы). Так, Васубандху определяет дисциплину как «деятельность, прекращающую распространение безнравственности, как непреодолимое препятствие безнравственному образу жизни» [Васубандху, 2001, 403].

Мы уже подробно рассматривали представления о карме, изложенные в девятой главе ЛМСФ (см.: [Ленков, 2017]), поэтому здесь отметим лишь следующие моменты: в девятой главе упоминаются три вида действий (кармы) (*сань е 三業*) – (1) дурные действия (*е цзы бу хао 業字不好*)⁹, не чистые и не ведущие к освобождению, но получающие плод воздаяния (*ю го бао дэ 有果報的*); (2) чистые действия (*цзин е 靜業*); (3) благие действия (*шань е 善業*)¹⁰. Буддийская философия также выделяет три типа действий: с точки зрения созревания кармического следствия все действия подразделяются на благие, неопределённые и неблагие. «Благое действие либо избавляет от страдания на некоторое время, принося умиротворённость (в этом случае действие рассматривается как благое-загрязнённое, т.е. с притоком аффектов), либо ведёт к нирване, навсегда кладя предел страданию (чистое благое действие); таким образом, его следствие желанно. Неблагое действие чревато вредом и гибелью, и его следствие в высшей степени нежелательно. Неопределённое действие не умиротворяет, но и не вредит» [Васубандху, 2001, 431]. Таким образом, вышеуказанная типология из 9 главы ЛМСФ включает два вида благих действий и один вид неблагих, неопределённые действия здесь не упомянуты.

В соответствии с классическими буддийскими представлениями, все виды действий – и неблагие, и благие (благие-загрязнённые) – приводят к созреванию кармического следствия. Это следствие имеет три направления реализации, которые называются «доминирующий плод», «естественно-вытекающий плод» и «плод созревания» [Васубандху, 2001, 471]. «Плод созревания» кармы приводит к следующему рождению в одной из шести сфер. «Естественно-вытекающий плод» – это «род результата, который как бы естественно вытекает из конкретного содержания действия» [Васубандху, 2001, 15]. Так, если человек совершил убийство матери (что рассматривается как смертный грех), то в этом случае «плод созревания» кармы приведёт к следующему рождению в аду, а когда истекут сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет отброшена, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, ибо «естественный плод» совершённого некогда убийства создаёт препятствие для долголетия. «Ещё один плод того же самого пути деятельности имеет название “доминирующего”, поскольку он в определённом смысле преобладает во внешней среде» [Там же]. Здесь имеется в виду то, что экологические объекты (среда обитания)

«вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощаются и деградируют» [Там же].

По сути дела, о том же говорится и в даосском тексте: «те, кто следует путями греха, естественным образом попадают в ад, а испив [там] до конца чашу беспрерывных страданий, вновь рождаются в мире людей в телах животных. Когда же кармический плод животного существования исчерпается, [они] вновь рождаются в телах людей, с физическими недостатками пяти органов чувств, с неполнотой шести познавательных способностей». Вместе с тем, в тексте ЛМСФ, наряду с описаниями совершенно в буддийском духе «плодов воздаяния» (*го бао* 果報, соответствует санскр. *пхала*) и типов действий, присутствуют и чисто китайские формулировки, например, при описании дурных действий (см.: [Ленков, 2017, 49]). Здесь нам встречаются традиционные китайские понятия и ценности: «сыновняя почтительность» (*сяо* 孝), «три устоя» (*сань ган* 三綱)¹¹, «пять нормативных отношений» (*у.лунь* 五倫)¹².

Большой интерес для реконструкции даосского понимания кармы также представляет шестая глава ЛМСФ, «Терпение и смирение» (*Жэнь жу цзян синь* 忍辱降心). Эта глава начинается с разговора о «первой великой болезни практикующего» – яде гнева-злости (*чэнь ду* 嗔毒). Проповедник рассказывает несколько историй, иллюстрирующих то, как гнев-злоба определяет действия, а те, в свою очередь определяют новые рождения. Например, историю про встречу некоего даоса с ослом: «...возьмём такой случай: есть некий человек, практикующий совершенствование, у него никогда не появлялись дурные помыслы, не возникали дурные помыслы, [и вот такой человек] подвергается унижению со стороны других, [он] ничего не таит в [своём] сердце, если [его] бьют – [он] не даёт сдачи, если [его] ругают бранными словами – не ругается в ответ, только размышляет о собственных ошибках, не думает об ошибках других. И вдруг [он] встречает на дороге одиноко бредущего осла, который несёт на спине рис, [он] собирается уступить дорогу осла, неожиданно осёл толкает его головой в бок, [этот человек] падает на землю, [осёл] зубами тянет за рукав одежды, рвёт его на мелкие кусочки и уходит. Этот человек медитирует ночью и в этом состоянии прозревает [следующее]: некогда прежде, в прошлом существовании, [некто] получил тело осла, люди его зарезали, после смерти [он] вновь стал человеком, после человеческого [существования] снова превратился в осла, [потом] я (т.е. человек, который видит сон) его зарезал, а когда я обрёл новое рождение, то стал [в этой новой жизни] мясником, работа которого заключалась в убийстве коров. С тех пор [я] раскаялся [в своих прошлых деяниях], в течение трёх воплощений искупал свои грехи, ныне вновь родился человеком. Этот осёл, [которого я встретил сегодня днём], как раз и был убитой [мною] в одном из прошлых существований коровой. По причине ненависти за то, что в прошлом существовании [я] сдирал с него шкуру, [ныне он] оторвал и разорвал на мелкие кусочки рукава [моей] одежды, и ушёл в гнев. И вслед за этим [адепт], практикуя визуализацию, [увидел, как будто] он сам был коровой, претерпел от человека, который [до того] был ослом, взяв нож, сдирал с него шкуру, [доставляя ему] неизмеримые страдания, и затаил в сердце желание отомстить. С этого момента [он] освободился, два врага примирились, отныне у них никогда не появится гнев-злоба, от рождения к рождению [они] будут встречаться, совместно практикуя великий Путь-Дао. На следующую ночь [ему] во сне явился человек в белых одеждах и сказал благодарственные слова: “Я – тот самый осёл, которого [ты] позавчера [встретил] на дороге. С прошлой жизни [мы] прониклись взаимной ненавистью, бесконечно нанося вред друг другу”» [ЛМСФ, 352–353].

Именно кармической причинностью проповедник объясняет претерпеваемые человеком несчастья, указывая, что практикующий адепт должен это знать и вспоминать об этом всякий раз, как он сталкивается с оскорблениями и унижениями, и прежде всего теми, которые кажутся ему несправедливыми. «Всевозможные оскорбления и унижения следует терпеть со спокойствием в сердце: «если [вы] встретитесь с человеком/людьми, который/которые будет [вас] ругать и унижать, вплоть до того, что, согласно государеву закону, влечёт за собой кару, говорить такое, за что подадут в суд (?), [например]: «чтоб [тебя] громом убило, огнём сожгло», «чтоб [ты] утонул и [тебя] ограбили», «[чтоб тебя] волк укусил и тигр загрыз», «[чтоб тебя]

насекомые искушали и болезни погубили», [и тому подобные] наглые речи и обидные выражения, оскорбительные и несправедливые слова, [будет] порочить [вашу] репутацию, уничтожать [ваши] вещи, резать [ваше] тело, наносить вред [вашей] природе и судьбе/жизненности¹³, всё это – результат прошлых перерождений, [это] предопределённые бедствия, которые практически невозможно избежать, следует лишь принимать [их] со спокойным сердцем» [ЛМСФ, 353].

Фактически, именно кармическая причинность занимает в религиозной идеологии позднего религиозного даосизма (также как и буддизма) то место, какое в христианстве занимает «воля Божья» или «попущение от Господа».

В заключение отметим ещё одну идею, очевидно заимствованную из буддизма: накопление «заслуг» в течении многих жизней. В дискурсах школы Цюаньчжэнь доктрина деятельности/действия (кармы) также была тесно связана с концепцией накопления «заслуг» и «деяний». Так, в одной из проповедей Цю Чу-ци говорит: «Дао охватывает Небеса и Землю, и его величие трудно измерить. Малая доброта и незначительные заслуги не могут сразу принести результаты. Поэтому говорят, что постижение Дао, которое происходит в одно мгновение (*кишана*), должно быть результатом обучения, которое длится долгие *кальпы*. Внезапное просветление единого ума должно основываться на тщательном совершенствовании и бесчисленных делах. Постижение Дао, которое происходит в этой жизни, является результатом того, что человек имел заслуги в предыдущих жизнях. Но поскольку [мы] не знаем причин из прошлых жизней, мы видим только, как в течение многих лет упорно стремимся к цели, и не видим успешного завершения [наших трудов]» [Чжэнь сянь чжи чжи юй лу, 4: 436].

Буддийские элементы в сотериологии школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь

Сотериологические высказывания в ЛМСФ также очень часто включают буддийские формулировки. Так, например, в главе первой «Прибежище в Трёх Драгоценностях» (*Гуй и сань бао 皈依三寶*) говорится: «Первое прибежище – наивысшая драгоценность Дао-Пути, о котором мечтают живые существа, которому вечно следуют небожители, которому [следуют все те], *кто стремится к освобождению из круговорота [сансары] (цю то лунь-хуэй 求脱轮回)* (выделено нами – П.Л.)» [Куньян-цзы, 2015, 14]. Чуть ниже вновь говорится об освобождении из круговорота: «Тот, кто некогда не мог увидеть и не мог услышать, однажды внезапно прозревает, и всё это – благодаря силе прибежища в драгоценности Учителя/Учителей. [Он] естественным образом постигает подлинный смысл текстов, обретает понимание Истинного Закона, *выбирается из сансары, не возвращаясь более в круговорот [рождения и смерти] (чао то шэн сы, бу ло лунь-хуэй 超脱生死, 不落轮回)* (выделено нами – П.Л.)» [Куньян-цзы, 2015, 15]. Таким образом, мы видим, что буддийское по своему происхождению выражение «освобождение из круговорота [сансары]» используется в тексте для обозначения высшей религиозной цели практики наравне с исконно даосскими выражениями, такими как «постичь Дао-Путь» (*мин Дао 明道*), «выйти за пределы человеческого и вступить в Дао (*ду жэнь жу Дао 度人入道*), «стать сянем-бессмертным и осуществить Дао» (*чэнь сянь чэн Дао 成仙成道*) и т.п.¹⁴ Вступление в Дао, превращение в бессмертного-сяня и выход из круговорота сансары – функционируют в тексте как *параллельные* формулировки. Мы уже отмечали ранее, что автор ЛМСФ подбирает параллельные даосские и конфуцианские термины и выражения к буддийским терминам, следуя традиции, которая начала складываться за много веков до того, а в XII в. получила официальное закрепление в школе Цюаньчжэнь [Ленков, 2018, 162]. Здесь же особо отметим, что отождествление Нирваны (а «выход из круговорота сансары» и есть Нирвана) и Дао восходит ещё ко времени самых ранних, самых первых переводов буддийских текстов на китайский язык¹⁵. Получается, что круг замкнулся: позднедаосский идеолог XVII в. разворачивает как систему параллельных метафор то, что было методом ранних переводов буддийских текстов в III–IV вв.

Ещё один сотериологический концепт, имеющий буддийское происхождение, – «тело закона» (*фа шэнь 法身*). *Фа шэнь* (санскр. *дхармакайя*) – исходно буддийский махаянский термин, обозначающий одно из трёх «тел Будды» (*сань шэнь 三身*, санскр. *трикая*), в даосских текстах этот термин обозначает нематериальное «тело» адепта.

Учение о «трёх телах» – одно из важнейших учений буддизма Махаяны, отличающих его от ранних школ. «Три тела Будды» – это три формы проявления природы Будды на трёх разных уровнях существования. Если ранние (т.н. хинаянские) школы рассматривали Будду как земного учителя, который благодаря своим заслугам и практикам достиг Нирваны, то теоретики Махаяны разработали учение о Будде как вечном метафизическом принципе, тождественном самой природе реальности как она есть (*татхата*). Первое Тело – Дхармакая (Дхармовое Тело Будды, или Тело Учения Будды) в махаянской философии рассматривалось как *дхармата*, т. е. сущность и природа всех *дхарм* как элементарных качественно-определённых психофизических состояний, конституирующих человеческий опыт. Дхармовое Тело Будды в философии буддизма Махаяны стало своего рода аналогом Абсолюта как природы истинной реальности¹⁶.

В текстах школы Цюаньчжэнь, в частности в ЛМСФ, термин «Тело Закона» обозначает? нематериальное «тело» адепта, которое должно возникнуть (или проявиться?) внутри его материального тела, т.е. то, что в алхимических текстах именуется «бессмертным зародышем», возникающим в результате занятий внутренней алхимией (*нэйдань*).

В *Да дань чжи чжи* Цю Чу-ци (предполагаемый автор этого сочинения), намекая на «методы» активного воображения, которые якобы использовались или одобрялись знаменитыми *сянями*-бессмертными для окончательного освобождения Сияющего Духа от тела, перечисляет пять методов «очищения тела для слияния с Дао, отказа от оболочки, дабы вознестись к бессмертию». Один из методов/способов описывается так: «Жёлтый Император вышел [из своего тела] в образе огненного дракона. В состоянии сосредоточения он превратился в огненного дракона и выпрыгнул [из тела], и, естественно, [у него было] тело вне тела. Это и называется “чистое Тело Дхармы” (*цинцзин фа шэнь* 清淨法身)» [*Да дань чжи чжи*, 4: 401]. Отметим, однако, что некий анонимный комментатор отрицает то, что истинное бессмертие достигается описанным образом (см. [Eskildsen, 2004, 115, 93–94]).

А вот как Ван Чжэ (Чун-ян) в *Чун-ян ли цзяо шу лунь* разъясняет, что такое Дхармовое Тело: «Тело Дхармы – это явление без формы. [Оно] не пустота, и не бытие. [У него] ничего нет после него, и до него ничего нет. [Оно] не внизу, и не высоко. [Оно] не короткое, и не длинное. При использовании [оно] не имеет места, куда бы [оно] не проникало, а при хранении [оно] неясно, беззвучно и не оставляет следа. Если вы обретёте это Дао, поистине, вы должны возвращать его! Если вы будете возвращать его активно, ваши заслуги будут многочисленными. Если вы будете возвращать его незначительно, ваши заслуги будут невелики. Вы не должны желать вернуться [в круговорот сансары? в трансцендентную вечность] (т.е. умереть), и вы не должны привязываться к миру. Уходя или оставаясь, [вы должны быть] естественными» [*Чуньян ли цзяо шу лунь*, 4, 154]¹⁷.

Согласно Эскильдсену, Тело Дхармы, как его характеризует Ван Чжэ, – «вечная Реальная Природа или Сияющий Дух, который адепт восстанавливает посредством самосовершенствования. Фактически, это само Дао – вечная универсальная сила или принцип, который превосходит обычное чувственное восприятие и словесное описание» [Eskildsen, 2004, 115].

В шестой главе ЛМСФ проповедник говорит: «А я говорю вам, братья: природа и судьба/жизненность¹⁸ живых существ всегда возникают из развратных желаний. И пока плотские помыслы не искоренены, корень сансары не выкорчевать. Плотские желания – причина возникновения материального тела, и если [ты] хочешь избавиться от материального тела, сначала [следует] искоренить плотские помыслы. Если же искоренить плотские помыслы, то в материальном теле рождается Тело Закона (Дхармовое Тело)¹⁹, и только тогда можно окончательно освободиться из сансары» [ЛМСФ, 351].

Итак, мы определённо обнаруживаем значительное буддийское влияние на такие компоненты антропологических представлений даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь как (1) концепция человеческой деятельности, (2) сотериология (учение о высшей религиозной цели практик).

Библиографический список

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша / Васубандху; пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 2001. – Т. II. – Раздел III: Локанирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карманирдеша, или Учение о карме. – 755 с.
2. Даосская йога: история, теория, практика / пер. и состав. В.Ф. Дернова-Пегарева. – М.: Издательство «Ганга», 2012. – 160 с.
3. Куньян-цзы. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь») / Куньян-цзы / предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. – 2015. – № 2. – С. 12–21.
4. Ленков, П.Д. Действия (карма) и монашеская дисциплина согласно учению школы Цюаньчжэнь (по тексту «Лун мэнь синь фа») / П.Д. Ленков // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. – 2017. – № 11–2. – С. 41–54.
5. Ленков, П.Д. Концепция «Трёх Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и её 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.
6. Ленков, П.Д. Особенности языка описания психопрактик в позднем даосизме (по тексту «Лун мэнь синь фа») / П.Д. Ленков // Психотехники и изменённые состояния сознания. Сб. материалов Четвёртой всероссийской научной конференции с международным участием (8–10 декабря 2016 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. – СПб.: Издательство РХГА, 2018. – С. 154–163.
7. 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 // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 53–64.
8. Ленков, П.Д. Трикая // Религии мира. Словарь-справочник / под ред. А.Ю. Григоренко. – СПб.: Издательство «Питер», 2009. – С. 259–260.
9. Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – 257 с.
10. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
11. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
12. Филонов, С.В. Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака / С.В. Филонов // Введение в даологию. – Благовещенск, 2010. – С. 80–119.
13. Eskildsen, S. The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters / S. Eskildsen. – Albany: State University of New York Press, 2004. – 282 p.
14. Esposito, M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty / M. Esposito // Religion and Chinese Society, ed. John Lagerwey. – Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004. – Vol. 2. – P. 621–698.
15. Pregadio, F. The Longmen Lineage. Historical notes [Электронный ресурс] / Edited and translated by Fabrizio Pregadio // Golden Elixir Occasional Papers. – 2014. – № 4. – URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (дата обращения: 17.03.2019).
16. Wright, A. Buddhism in Chinese history / A. Wright. – Stanford, 1959. – 144 p.
17. Цю, Чу-цзи. Да дань чжи чжи (Наставления о Великом эликсире [Электронный ресурс] / Цю Чу-цзи // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 17.03.2019) (邱處機. 大丹直指. 正統道藏. 道藏网).
18. Инь, Чжи-пин. Цин хэ чжэнь жэнь бэй ю юй лу (Записи бесед во время путешествия на север [Китай] Совершенного человека Цинхэ [Электронный ресурс] / Инь Чжи-пин, Дуань Чжицзянь // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (尹指平, 段志堅. 清和真人北遊語錄. 正統道藏).
19. Ван, Чан-юэ. Лун мэнь синь фа (Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь / Ван Чан-юэ // Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Дао-Пути). – Дэнфэн, б.г. – С. 331–434 (王常月. 龍門心法. 修道真言).
20. Сюаньцюань-цзы. Чжэнь сянь чжи чжи юй лу (Записи бесед, содержащие наставления Совершенных Бесмертных-сяней [Электронный ресурс] / Сюаньцюань-цзы // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (玄全子. 真仙直指語錄. 正統道藏).
21. Ван, Чун-ян. Чун-ян ли цзяо шиу лунь (Пятнадцать пунктов [Ван] Чунъяна, устанавливающих учение) [Электронный ресурс] / Ван Чун-ян // Чжэн тун дао цзан. – URL: <http://daoziang.com/downloads/> (дата обращения: 20.03.2019) (王重陽. 立教十五論. 正統道藏).

Текст поступил в редакцию 20.12.2018.

¹ Также известен под именем (*xao*) Чжао Сюй-цин 趙虛靜. Весьма вероятно, что утверждение о том, что он был основателем школы Лунмэнь, – позднейшая выдумка (см.: [Pregadio, 2014, 2, Esposito, 2004, 647–654]).

² Отметим, что школьное «генеалогическое древо» начинается с Лао-цзы 老子 и Люй Дунбиня 呂洞賓 (см.: [Esposito, 2004, 622–623]).

³ О жизни Ван Чан-юэ см.: [Pregadio, 2014].

⁴ О монастыре Белого облака см.: [Филонов, 2010].

⁵ М. Эспозито отмечает, что, в период Мин Бай юнь гуань находился под контролем школы Ортодоксального единства (*Чжэнь и 正一*) и только «начиная с династии Цин, Бай юнь гуань стал штаб-квартирой ортодоксальной линии преемственности Лунмэнь как прямого наследника Цюань-чжэнь» [Esposito, 2004, 625], под официальным руководством Ван Чанъюэ [Ibid, 628].

⁶ См., например: [Ibid, 22].

⁷ Одним из первых китайских буддистов, отстаивавшем учение о том, что «все живые существа обладают природой Будды», был Чжу Дао-шэн (?–434). Затем эта доктрина стала центральной в ранней буддийской школе *Непань цзун* («Школа Нирвана-сутры»).

⁸ См. также: [Eskildsen, 2004, 10].

⁹ В индобуддийской традиции они именуется *akuṣāla* (см.: [Васубандху, 2001, 384]).

¹⁰ В индобуддийской традиции они именуется *kuṣāla*.

¹¹ Три устоя (*сань ган* 三綱) – конфуцианское понятие, три устоя: власть государя над подданными, отца над сыном, мужа над женой.

¹² Пять нормативных отношений (*у лунь* 五倫) – конфуцианское понятие, имеются в виду отношения между государем и министром, между отцом и сыном, между старшими и младшими братьями, между мужем и женой, между друзьями.

¹³ Природа и судьба/жизненность (*син мин* 性命) – термин *син* толкователи и переводчики обычно понимают как указывающий на индивидуальную природу данного существа, *мин* – как указывающий на уготованную человеку судьбу или данный ему с момент рождения жизненный удел; термин «параллельное возвращение *син* и *мин*» (*син мин шуан сю* 性命双修) получает распространение в даосских текстах по крайней мере начиная с сунского периода. В.Ф. Дернов-Пегарев отмечает, что *син* и *мин* локализованы «во вполне определённых частях человеческого тела (а именно: в сердце и почках)», тем не менее они «представляют собою не столько некие конкретные вещи, сколько два “полюса”, вокруг которых организуется жизнь индивида». См.: [Даосская йога: история, теория, практика, 2012, 11].

¹⁴ См.: [Куньян-цзы, 2015, 15], а также: [Ленков, 2015, 64–68].

¹⁵ Об этом подробнее см.: [Ленков, 2006, 34], из зарубежных работ см., напр.: [Wright, 1959, 36–37].

¹⁶ Поскольку Будда, согласно учению Махаяны, в силу своего великого сострадания не уходит окончательно в Нирвану, но, пребывая в ней, сохраняет присутствие в мире сансары, во благо всех живых существ, он являет себя ещё в двух телах. Если *Дхармакая* едина для всех Будд и абсолютна, то эти два тела множественны (у каждого махаянского Будды – своё) и обладают лишь относительной реальностью. При этом они могут рассматриваться как своеобразные отражения Дхармового Тела. Второе Тело – *Самбхогакая* (Тело Наслаждения). Оно понимается как плод бесчисленных заслуг «исторических» Будд; в этом Телe они наслаждаются блаженством Нирваны. В этом Телe Будда общается с «благородными личностями» – бодхисаттвами и йогинами, сознание которых развёртывается на уровнях «мира форм» (*рупа-дхату*) и «мира не-форм» (*арупа-дхату*), так он наставляет их и оказывает им поддержку. Третье Тело – *Нирманакая* (Превращённое, или Магически Созданное Тело). В этом Телe Будда являет себя на уровне «чувственного мира» (*кама-дхату*) дабы проповедовать Дхарму людям. Например, Сиддхартха Гаутама, после достижения им Просветления (*Бодхи*), может рассматриваться как Нирманака-Будда по имени Шакьямуни [Ленков, 2009, 259–260].

¹⁷ См. также: [Eskildsen, 2004, 115].

¹⁸ См. выше прим. 13.

¹⁹ ...в материальном теле рождается Тело Закона (*сэ шэнь чжи нэй шэнчу фа шэнь* 色身之内生出法身). Характерно, что используемое здесь выражение «материальное тело» также типично буддийское (*сэ* – китайский перевод санскр. термина *рупа*).

References

1. Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy ili Abhidharmakosha* [Encyclopedia of Abhidharma or Abhidharmakosha]. Vol. II. Moscow, 2001, 755 p. (In Russian).
2. *Daoskaya yoga: istoriya, teoriya, praktika* [Taoist yoga: history, theory, practice / Translation and compilation by V.F. Derнов-Pegarev]. Moscow: Izdatel'stvo «Ganga», 2012, 160 p. (In Russian).
3. Kunyang-zi. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2015, no. 2, pp. 12–21 (in Russian).
4. Lenkov P.D. *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Asiatica: Works on the Philosophy and Cultures of the East]. 2017, no. 11–2, pp. 41–54 (in Russian).
5. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. St. Petersburg, 2015, no. 2 (23), pp. 64–68 (in Russian).
6. Lenkov P.D. *Psikhotekhniki i izmenennye sostoyaniya soznaniya. Sb. materialov Chetvertoj vserossiyskoj nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (8-10 dekabrya 2016 g., Sankt-Peterburg)* [Psychotechnics and Altered States of Consciousness. Materials of the Fourth All-Russian Scientific Conference with International Participation (December 8–10, 2016, St. Petersburg)]. Ed. by S.V. Pakhomov. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2018, pp. 154–163 (in Russian).

-
7. Lenkov P.D. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 53–64 (in Russian).
 8. Lenkov P.D. *Religii mira. Slovar'-spravochnik* [Religions of the World. Encyclopedic Dictionary]. Ed. A.Yu. Grigorenko. St. Petersburg: Izdatel'stvo «Piter», 2009, 400 p. (In Russian).
 9. Lenkov P.D. *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddijskaya shkola faxian (weishi)* [Philosophy of Consciousness in China: Buddhist Faxian (Weishi) School]. St. Petersburg : Izdatel'stvo SPbGU, 2006, 257 p. (In Russian).
 10. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [An Introduction to Buddhology. A course of lectures]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (In Russian).
 11. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The experience of historical and religious description]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993, 309 p. (In Russian).
 12. Filonov S.V. *Vvedenie v daologiyu* [Introduction to Taoism Studies]. Blagoveshchensk, 2010, 184 p. (In Russian).
 13. Eskildsen S. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press, 2004, 282 p.
 14. Esposito M. *Religion and Chinese Society*. Ed. John Lagerwey. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004, vol. 2, pp. 621–698.
 15. Pregadio F. *The Longmen Lineage. Historical Notes*. Available at: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (accessed March 17, 2019).
 16. Wright A. *Buddhism in Chinese history*. Stanford, 1959, 144 p.
 17. Qiu Chuji. *Guidelines on the Great Elixir*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 17, 2019) (in Chinese).
 18. Yin Zhiping, Duan Zhijian. *Records of Conversations during the Trip to the North [China] of Qinghe the Fully Man*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 20, 2019) (in Chinese).
 19. Wang Changyue. *True Words about the Practice of Dao*. Dengfeng, 493 p. (in Chinese).
 20. Xuanquan-zì. *The Records of Conversations Containing the Guidelines of the Perfect Immortals (Xian)*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 20, 2019) (in Chinese).
 21. Wang Chongyang. *Fifteen Points of [Wang] Chongyang Establishing the Doctrine*. Available at: <http://daoang.com/downloads/> (accessed March 20, 2019) (in Chinese).