



DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.44-55

Ленков П.Д.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, кор. 20
p-lenkov@yandex.ru



Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам Лун мэнь синь фа): психология и соматология

Аннотация. Статья посвящена анализу антропологических представлений одной из основных школ религиозного даосизма – Цюаньчжэнь – в аспекте выявления и рассмотрения буддийских элементов позднедаосской антропологии.

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. В статье рассматриваются буддийские элементы позднедаосской соматологии и психологии: представления о сердце-сознании (*синь*), концепция «жизненности мудрости» (*хуэй мин*), доктрина «истинного духа» (*чжэнь лин*, *юань шэнь*). Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь*) – истолковывается Ван Чан-юэ в значительной мере в буддийском ключе. Такие понятия как материальное тело (*сэ шэнь*) и Тело Закона (*фа шэнь*) рассматриваются в тексте в духе позднебуддийской махаянской психологии. В статье также разбирается доктрина «истинного духа» (*чжэнь лин*), который истолковывается в значительной степени в китайско-буддийском ключе. В заключение рассматривается критика буквалистского истолкования популярной в среде последователей даосизма, в особенности адептов внутренней алхимии, концепции «зародыша бессмертия» (*сянь тай*, *шэнь тай*), или «дитяти» (*иньэр*). В статью включены фрагменты *Лун мэнь синь фа*, впервые переведённые на русский язык, иллюстрирующие буддийские влияния на позднедаосскую психологию и соматологию.

Ключевые слова: даосизм, буддизм, Цюаньчжэнь, Лунмэнь, *Лун мэнь синь фа*, антропология, психология, соматология, Тело Закона/Дхармы (*фа шэнь*), «жизненность-долголетие» (*шоу мин*), «жизненность мудрости» (*хуэй мин*), «истинный дух» (*чжэнь лин*)

Pavel D. Lenkov

Herzen State Pedagogical University of Russia
48 Moiki emb., St. Petersburg, 191186, Russia
p-lenkov@yandex.ru

Buddhist Elements of the Anthropological Conceptions of the Religious Taoism of the Quanzhen School Based on Long Men Xin Fa): Psychology and Somatology

Abstract. The article deals with the analysis of anthropological concepts of one of the main schools of religious Taoism – Quanzhen / Longmen – in the aspect of identifying and considering the Buddhist elements of late Taoist anthropology. The main source for the analysis was the text of the 17th century *Lun 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. The article examines the Buddhist elements of the late Taoist somatology and psychology: the concept of the heart-consciousness (*xin*), the concept of “vitality of wisdom” (*hui ming*), the doctrine of the “true spirit” (*zhen ling*, *yuan shen*). The central concept of the text – heart-consciousness – is interpreted by Wang Changyue to a large extent in a Buddhist way. Such concepts as the material body (*se shen*) and the Body of the Law (*fa shen*) are discussed in the text in the spirit of late Buddhist Mahayana psychology. The article also examines the doctrine of the “true spirit” (*zhen ling*), which is interpreted largely in a Sino-Buddhist vein. In conclusion, a criticism of the literalist interpretation of the concept of the “embryo of immortality” (*xian tai*, *sheng tai*), or “child” (*ying'er*), which was popular among followers of Taoism, especially adherents of internal alchemy, is considered. The article includes fragments of *Long men xin fa*, first translated in Russian, illustrating Buddhist influences on late Taoist psychology and somatology.

Key words: Taoism, Buddhism, Quanzhen, Longmen, *Long men xin fa*, anthropology, psychology, somatology, the Body of the Law / Dharma (*fa shen*), vitality-longevity (*shou ming*), vitality of wisdom (*hui ming*), true spirit (*zhen ling*)

1. Введение

В данной статье мы продолжим рассмотрение буддийских элементов позднедаосской антропологии, начатое нами ранее¹. Так же, как и в предыдущей публикации, в качестве основного источника для анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее – ЛМСФ), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь². Напомним, что ЛМСФ представляет собой собрание проповедей Ван Чан-юэ, однако это собрание структурировано в виде трактата³.

В предшествующей работе мы уже говорили, что в антропологических представлениях традиционной идеологии можно выделить следующие компоненты: 1) концепцию антропогенезиса, 2) антропографию, включающую соматографию (подразумевающая прежде всего описание «тонких», невидимых структур) и психографию/психологию, 3) концепцию человеческой деятельности, 4) сотериологию (учение о высшей религиозной цели) [Ленков, 2019, 58]. Поскольку речь идёт о буддийских элементах в антропологии религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь, мы останавливаемся только на тех аспектах, где можно ясно увидеть буддийское влияние. Ранее мы уже рассмотрели концепцию человеческой деятельности и сотериологию, обратимся теперь к буддийским элементам позднедаосской соматологии и психологии. Поскольку акцент в проповедях Ван Чан-юэ сделан на духовных практиках, мы начнём с рассмотрения психологии.

2. Буддийские элементы в психологии школы Цюаньчжэнь.

Концепция сердца-сознания (*синь*)

Прежде всего отметим отчётливое буддийское влияние в психологических описаниях в позднедаосских текстах, например, в ЛМСФ. Ранее мы уже писали, 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»⁴, в частности, в таких сферах, как (1) сотериология и учение о карме, (2) психология и психотехнические практики⁵.

В ЛМСФ мы встречаем немало типично буддийских терминов, например: «восемь типов сознания» (*ба ши* 八識), «шесть органов чувств» (*лю гэнь* 六根)⁶, «шесть типов объектов [сознания]» (*лю чэнь* 六塵)⁷ и др. Ни один из этих терминов в тексте не объясняется, на основании чего можно сделать предположение, что они и так были хорошо знакомы и самому Ван Чан-юэ, и его слушателям и читателям (или, по крайней мере, проповедник считал, что эти термины должны быть им известны).

Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь* 心) – является одним из важнейших во всей китайской мысли: и в даосской, и в конфуцианской, и в буддийской (и, в частности, в чаньской). В даосизме, как отмечает Л. Комъяти, сердце-сознание (*heart-mind*) понимается «и как физическая локация в груди (сердце как “орган” [*цзан*]), и как то, что имеет отношение к мыслям (*нянь*) и эмоциям (*цин*) (сердце как “сознание” [*ши*])» [Komjathy, 2014, 115]. Сердце-сознание истолковывается как эмоциональный и интеллектуальный центр человека. Эта идея имеет первостепенное значение и в ЛМСФ. Отметим, что иероглиф *синь* по-китайски имеет не только значения «сердце» и «сознание», но и «центр», «середина». И Ван Чан-юэ обыгрывает в своих проповедях эту полисемию слова *синь*. В седьмой главе ЛМСФ «Очищение тела и сердца-сознания» (*Цин цин шэнь синь* 清淨身心), критикуя буквалистское понимание методов внутренней алхимии и других даосских соматических практик, он объясняет, что такое «отдаление от всевозможных крайностей» (*ли чжун чжун бянь* 離種種邊): «Друзья! О каких всевозможных [крайностях] идёт речь? Вслепую совершенствоваться и вслепую заниматься сидячей медитацией, “варить свинец и перегонять ртуть” – вот это и есть всевозможные “боковые двери”⁸. Что есть крайность/односторонность? Эти

“боковые двери” – не срединные, не прямые; возьмём для примера [обычный] стол, [тогда получится, что] эти “боковые двери” всегда остаются на четырёх сторонах, [через них мы] не можем попасть в центр⁹, а если даже [мы] попадём в центр, то всё равно не отвлечёмся (букв. не отделимся) от стола, так как совершенно не знаем как отвлечься от [этого] стола, а ведь только так [и можно постичь] пустотное великое Дао (*суй кун да дао* 虛空大道), [а если мы] не можем отвлечься от стола, который в конечном счёте есть вещь, но не есть Дао, то разве это не крайность/односторонность? Крайность/односторонность суть сторона, суть кривизна/ложь, суть ограничение, суть берег. Если [что-то] на стороне, значит – не в центре, если криво/ложно, значит – не прямо/истинно» [ЛМСФ, 7, 364]. В этом фрагменте проповеди чётко выстроен ряд: центр – Дао – сердце-сознание. Задача адепта – понять, что нужно вернуться в центр (см. далее о концепции «реверсивного движения»), то есть вернуться к чистому сердцу-сознанию, которое и есть центр, а это и есть «пустотный великий Дао-путь».

Вместе с тем, само это понятие – сердце-сознание (*синь* 心) – истолковывается в ЛМСФ в значительной мере в буддийском ключе¹⁰. Так, в первой главе ЛМСФ «Прибежище в Трёх Драгоценностях» (*Гуй и сань бао* 皈依三寶) сказано: «Если [вы] хотите взять под контроль это сердце-сознание, необходимо соблюдать [монашеские] обеты и *войти в состояние сосредоточения* (здесь и далее в этой цитате курсив наш – П.Л.). Это сердце-сознание *пребывает в неведении* и разгорается, пламя бушует, без воды с ним не справиться, *концентрация* – и есть эта вода, которая обуздывает [это] разбушевавшееся пламя. Это можно сравнить с морской водой и попутным ветром: волны бушуют, в лодке-плоскодонке плывёт купец, он испуган, он в панике; и вдруг море успокаивается, волн больше нет, и он спокойно достигает берега. Огонь сердца-сознания поистине пылает, а вода сосредоточения тушит его, превращает бушующее пламя в ветер мудрости, преобразует неведение в благое знание, трансформирует материальную телесность в пустоту, превращает бедствия в счастливые события, преобразует дурные причины в счастливые плоды, превращает мстительность в родственное чувство, преобразует грабительские действия в благие нравы, побуждает злодеев становиться добродетельными, превращает развратных и склонных к излишествам в прямых и бесхитростных, печаль преобразуется в радость, болезни проходят, после недорода собирают богатый урожай, нечистую силу истребляет, *сяни-небожители* и будды являются, новые прозрения приходят на смену заблуждениям, цветение сменяет увядание, всё это происходит благодаря *сосредоточению*»¹¹. Здесь обычное для человека состояние сердца-сознания характеризуется вполне в буддийском духе как *пребывание в неведении*, а в качестве средства, призванного избавить от неведения, указано сосредоточение (концентрация), т.е. практика *самадхи* (*дин* 定). Отметим, что типично буддийский по своему происхождению термин «неведение» (*у мин* 無明)¹² несколько раз встречается на страницах ЛМСФ.

Вполне в буддийском духе Ван Чан-юэ истолковывает даосскую концепцию «реверсивного движения» (*ни син* 逆行, букв. «двигаться в реверсивном/противоположном направлении»)¹³. В даосских текстах этот термин противопоставляется выражению *шунь син* 順行 («двигаться вперёд», или «плыть по течению»). Ван Чан-юэ понимает реверсивно (обратно) направленное движение прежде всего как действие сознания. Обычно сознание направлено на внешние вещи и феномены, реверсивная же направленность сознания – направленность его на самое себя. В 9-й главе ЛМСФ Ван Чан-юэ говорит: «Тот, кто] движется вперёд (плывёт по течению), перемещается вслед за вещами, движется под воздействием внешних объектов, привлекает демонов (= страсти) и собирает злых духов, навлекает на себя несчастья и терпит бедствия, рождаются и умирает в круговороте [сансары], [претерпевает] четыре типа рождения и [воплощается в] шесть типов живых существ, скитается в круговороте [сансары]. Тот, кто принимает “обеты Центрального предела”¹⁴, должен двигаться в противоположном направлении. “Противоположно” – это значит *не двигаться вслед за вещами, не перемещаться вслед за объектами*, злые силы не осмелятся вредить [такому человеку], [он] сможет выйти из круговорота [сансары], сможет переправиться через пучину страданий» [ЛМСФ, 9, 373]. В 7-й главе:

«И мирские дхармы, и внемирские дхармы – [вся их суть] только в том, что одно и то же сознание использует разные средства – движется прямо (плывёт по течению) или движется в реверсивном направлении, на самом же деле это одна и та же дхарма» [ЛМСФ, 7, 355]. Итак, выражение «двигаться в реверсивном направлении» означает «двигаться от “вещей”, от внешних объектов к сознанию» (иначе говоря, в направлении своего духовного центра).

3. Буддийские элементы в соматологии школы Цюаньчжэнь.

О телесном долголетии и вечности Тела Дхармы

В целом можно говорить о том, что буддийское влияние на соматографию (представления о теле и структурах внутреннего «антропокосмоса») даосских школ было незначительным. Именно в этой сфере можно отчётливо увидеть своеобразие даосизма как китайской религии. Вместе с тем некоторое воздействие, по крайней мере, в аспекте использования буддийского языка описания, мы можем встретить и здесь. Так, значительная часть 15-й главы ЛМСФ – «Раскрытие смысла Учения и распространение Дао» (*Чань цзяо хун дао* 闡教弘道) – посвящена рассмотрению связи и соотношения Тела Закона (кит. *фа шэнь*, санскр. *дхармакайя*) и материального (физического) тела. О термине «Тело Закона» мы уже говорили, что «в ЛМСФ, термин “Тело Закона” обозначает то нематериальное “тело” адепта, которое должно возникнуть (или проявиться) внутри его материального тела» [Ленков, 2019, 62]. Широкое использование термина *фа шэнь* можно увидеть уже в ранних текстах Цюаньчжэнь. В ЛМСФ «Тело Закона» – это глубинная сущность человеческого существа, примерно то же, что «Природа Будды» (*Фо син*), понимаемая в духе теории *Татхагата-гарбхи*. Что касается материального тела, отметим, что уже сам термин, обозначающий физическое тело (*сэ шэнь* 色身; санскр. *рупакайя*), – типично буддийский¹⁵.

В 15-й главе о соотношении двух «тел» сказано:

«Крепость *материального тела* (здесь и далее в этой цитате курсив наш – П.Л.) – то, чему придают совершенство внешние определяемые деяниями (причинно-обусловленные) заслуги; чистота и покой *Тела Закона* – то, чему придают совершенство внутренние не определяемые деяниями (причинно-необусловленные) заслуги¹⁶. Если внутреннее (= Тело Закона) и внешнее (= материальное тело) очистились, и то, и другое достигло пробуждения, то просветлённый дух обретёт освобождение, [достигнет] высочайшего-наивысшего [состояния], нерушимой абсолютной Пустоты, [обретёт] великое сияние, великое совершенство, непобедимость, все божества¹⁷ поклонятся [такому человеку], [ему] будут служить грома [и молнии], [существа] трёх миров¹⁸ будут [его] охранять, пять владык [неба]¹⁹ будут [его] приветствовать, и пещерные мудрецы²⁰ станут [его] друзьями» [ЛМСФ, 15, 406].

Затем рассматривается пара противоположностей: жизненность-долголетие (*шоу мин* 壽命) как то, чем может обладать физическое тело, и жизненность мудрости (*хуэй мин* 慧命)²¹ как то, чем должно обладать Тело Закона: «Материальное тело обладает жизненностью-долголетием, Тело Закона обладает жизненностью мудрости» [ЛМСФ, 15, 407]. И далее: «Жизненность-долголетие определяется Небом, и не определяется самим [человеком], поэтому материальное тело пребывает в круговороте рождений и смертей (сансаре), из кальпы в кальпу возвращается; жизненность мудрости определяется самим человеком, и не определяется Небом, поэтому Тело Закона самовластно и самостоятельно, и достигает освобождения беспрепятственно» [Там же].

Физическое тело подчинено кармическому закону: «жизненность-долголетие материального тела ограничена, определённого кармой трудно избежать, если Небо велит умирать, придётся умирать» [ЛМСФ, 15, 407]. Напротив, Тело Закона по сути бессмертно: «Жизненность мудрости Тела Закона беспредельна, чудесные (= паранормальные) способности [Тела Закона] многочисленны, [когда оно] достигает [состояния] отсутствия новых рождений, то обретает вечную жизнь» [Там же].

От привязанности к физическому телу нужно избавиться, именно эта привязанность ведёт к новым рождениям (сансаре): «Друзья, если привязываешься к материальному телу, то [это], напротив, ведёт к тому, что [тот, кто обладает] неизме-

римым долголетием и счастьем, остаётся в круговороте [сансары]. Друзья, нужно только подвергнуть мысленной деконструкции²² материальное тело, и тогда многообразные помыслы опустошатся; [нужно] рафинировать (*цзин сю* 精修) Тело Закона, и будет достигнута абсолютная чистота» [Там же].

Таким образом, физическое тело и Тело Закона рассматриваются в духе позднебуддийской махаянской психологии, в её китаизированной версии. Так, например, в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (*Да чэн ци синь лунь*, VI в.), одном из весьма популярных в Китае махаянских текстов (см.: [Трактат, 1997, 52–53]), Тело Закона (Дхармовое Тело) истолковывается как пробуждённый аспект сознания-алаи (*алая-виджняны*): «То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоничном единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-единства и не-отличия. Это называется “сознание-алая”» [Трактат, 1997, 52]. И далее: «Это сознание может быть рассмотрено в двух аспектах, которые охватывают все дхармы и рождают все дхармы. Каковы же эти 2 аспекта? *Один – пробуждённый и один – не-пробуждённый* (выделено нами – П.Л.). Когда говорят о пробуждённом аспекте, то имеют в виду субстанцию сознания, отделённую от различающей мысли. Отделение от различающей мысли сознания подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно собой ни охватывало. Дхармовый мир, наделённый свойством единства, есть не что иное, как *самотождественное Дхармовое Тело Так Приходящего*²³ (выделено нами – П.Л.)» [Там же, 52–53]. В этом случае мы имеем следующую структуру: (1) «подверженное рождению и смерти» (физическое тело и, по-видимому, связанная с ним часть психики) и (2) сознание-алая, которое может быть «непробуждённым», но в своём «пробуждённом аспекте» и есть Дхармовое Тело.

В ЛМСФ сознание-алая как термин отсутствует²⁴, и терминологически структура следующая: (1) физическое тело (и связанная с ним часть психики), подверженное рождению и смерти, которое может обладать лишь «долголетием», и (2) Дхармовое Тело, обладающее безграничной «жизненностью мудрости» и способное обрести вечную жизнь. Таким образом, в ЛМСФ мы встречаемся с предельно спиритуализированной и «буддизированной» формой даосизма. Проповедник говорит: «Друзья, даже если материальное тело просуществует десять тысяч лет, то [это] называется всего лишь колдовством, не называется Дао-Путём²⁵» [ЛМСФ, 15, 407]. И ещё: «Друзья, если пробудившись, обретаешь Тело Закона, то становится возможным сделать так, что то живое существо, которое обладает короткой жизненностью, обретёт вечность. Друзья, если привязываешься к материальному телу, то [это], напротив, ведёт к тому, что [тот, кто обладает] неизмеримым долголетием и счастьем, остаётся в круговороте [сансары]» [Там же].

4. Доктрина «истинного духа»

Противопоставление материального тела и чистого духа – одна из центральных тем в проповедях ЛМСФ. В 7-й главе «Очищение тела и сердца-сознания» (*Цин цзин шэнь синь* 清淨身心) это противопоставление предстаёт как форма апологетики доктрины «истинного духа» (*чжэнь лин* 真靈).

Так, в 7-й главе Ван Чан-юэ рассматривает понятия «мирские дхармы» (*ши фа* 世法) и «внемирские дхармы» (*чу ши фа* 出世法). Источник всего – в сознании. Проповедник говорит: «И мирские дхармы, и внемирские дхармы – [вся их суть] только в том, что одно и то же сознание использует разные средства – движется прямо (плывёт по течению) или движется в реверсивном направлении, на самом же деле это одна и та же дхарма»²⁶ [ЛМСФ, 7, 355]. Цель практического преобразования сознания – в осознании иллюзорности мира: «Осознайте²⁷, что мирские дхармы не реальные, что призрачные чувства иллюзорны, что всё причинно-обусловленное (определяемое деяниями) относится к миру сновидений и непостоянно, очистите тело и сердце-сознание, и тем самым [вы] выйдете за пределы мира»²⁸ [ЛМСФ, 7, 356]. Объектом сознания должны стать не иллюзорные внешние вещи, но само сознание: «Друзья, нужно среди мирских дхарм прозреть внемирскую дхарму. Об этой дхарме, выводящей за пределы мира, не следует много говорить, но следует лишь развернуть своё сознание [на него самого], вот и всё»²⁹ [Там же].

Результатом очищения сознания и осознания иллюзорности «мирских дхарм» станет возвращение к «истинному духу». «Необходимо подвергнуть мысленной деконструкции небо, землю и все десять тысяч вещей, поняв, что всё это непостоянно, что мирские дхармы и человеческие чувства – все они ложные и иллюзорные, но этот истинный дух, который способен осуществить [эту] мысленную деконструкцию, вот он и есть Царь Учения (*Дхармараджа*), который способен выйти за пределы мира»³⁰ [Там же]. Далее проповедник, в полном соответствии с духом и стилем школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, подчёркивает тождественность даосских, буддийских и конфуцианских представлений об этом «истинном духе»: «Этот истинный дух не есть нечто незначительное. В буддизме он называется “истинная природа сокровенного понимания”, в конфуцианстве он называется “светлая добродетель”, в даосизме он называется “изначальный дух”, или “ци, [полученная от] предков”³¹. [У него] так много других наименований, что все не перечислить» [Там же].

И этот «истинный дух» снова истолковывается в буддийском ключе, с применением дхармической терминологии: «Этот [истинный дух] способен познать небо, землю и все десять тысяч вещей, человеческие чувства и мирские дхармы, а также познать светлые добродетели, постичь что среди всего возникающего, существующего, деградирующего и исчезающего³², среди рождения, старости, болезней и смерти, есть нестановящаяся, непребывающая и недействующая (причинно-необусловленная) дхарма, неразрушающаяся и неисчезающая, незатухающая (т.е. непрерывно существующая) и недействующая, которая способна выйти за пределы рождения, старости, болезней и смерти»³³ [Там же]. Этот истинный дух по сути своей вечен: «Небо, земля и десять тысяч вещей, человеческие чувства и мирские дхармы, всё это из века в век уходит и приходит, а этот истинный дух с незапамятных времён и до настоящего времени всегда существует и не уничтожается»³⁴ [Там же]. Этот дух «Не рождается и не погибает, не разрушается и не портится, не приходит и не уходит»³⁵. «[Он] пронзает три мира по вертикали и по горизонтали, свободно уходит и приходит, ничем не связанный; управляет всеми душами, трансформируясь, проникает повсюду (постигает всё), но [сам он] непостижим. На небе и на земле только он один достоин почитания. Каждый человек имеет этот истинный дух, но каждому трудно его постичь, [хотя существуют] десятки тысяч методов и тысячи учений, три колесницы и одна сокровищница, трудно хоть сколько-нибудь постичь его тайны, хоть в какой-то мере [понять его] организацию. Если постигаешь его – то вот он, перед глазами, если заблуждаешься относительно его – будто роняешь его на дно колодца»³⁶ [ЛМСФ, 7, 357].

Здесь нам кажется уместным напомнить о том, что буддизм ещё на относительно ранней стадии своего распространения в Китае (собственно, в конце периода распространения и в начале периода рецепции, согласно предложенной нами периодизации)³⁷ был воспринят многими китайскими интеллектуалами как учение, утверждающее идею неуничтожимости духа. Об этом довольно подробно писал ряд исследователей. Так, например, Е.А. Торчинов в книге «Введение в буддологию» говорит следующее: «Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как анатмавада, и, по существу, совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в III–V веках в Китае воспринимали как собственно буддийскую» [Торчинов, 2000, 181]. В среде китайской интеллектуальной элиты начались споры на тему «бессмертия души», которые получили название дискуссии о неуничтожимости духа (*шэнь бу ме*), в которой оппонентами китайских буддистов выступили ортодоксальные конфуцианцы того времени (Фань Чжэнь). Закреплению этой доктрины, как отмечает Торчинов, «способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени шастр – систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумараживы <...> поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению» [Там же]. Это

привело к тому, «с одной стороны, <...> к отказу от несовместимых с буддизмом интерпретаций учения, а с другой – побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям» [Там же]. По мнению Торчинова, «неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который “овеществил” поток психических состояний (*сантана*) буддийской философии и превратил его в некую духовную “вечную вещь” (*чан у*)» [Там же].

Далее Торчинов отмечает, что «после перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность подобных интерпретаций стала очевидной» [Торчинов, 2000, 182]. Однако «определённое понимание буддизма в Китае уже сложилось <...>. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V – первая половина VI веков), связанной с расцветом в Китае теории Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*)» [Там же].

Соглашаясь в целом с вышеприведёнными рассуждениями Торчинова, мы бы хотели отметить ещё один момент – в традиции переводов буддийских текстов в Китае на довольно ранней стадии утвердился перевод санскритского термина *атман* посредством слова «я» («эго»). Это обстоятельство представляется весьма существенным: китайские буддисты-интеллектуалы понимали индобуддийскую доктрину анатмавады не как отрицание духовного начала в человеке, но как отрицание эгоцентрирования. *В этом отношении* ни более близкие к оригиналу переводы школы Сюань-цзана, ни более китаизированные переводы, ни тексты китайских буддийских мыслителей существенно не отличались: везде принцип *анатма* переводился как «не-Я».

Как нам представляется, в индийском буддизме концепция анатмавады включала в себя два аспекта – отказ от эгоцентрированной личностной установки (методологический аспект буддийской психологии) и разрушение представления о «я» (или «душе») как о чём-то субстанциальном, вечном и неизменном, подобном атману в брахманистских системах (онтологический аспект буддийской психологии). С точки зрения классических индобуддийских представлений, именно вера в реальность «я», «личности» и порождает всю сумму страстных влечений, которые выступают причиной страдания (*дуккха*)³⁸. Китайские буддийские мыслители восприняли первый аспект учения анатмавады, отказавшись от второго, или даже возможно, не вполне его поняв.

Возвращаясь к проповедям Ван Чан-юэ, отметим, что в них можно найти мысль о ложном представлении о «я». Так, например, в конце шестой главы («Терпение и смирение») проповедник говорит: «Друзья! Нужно торопиться прозреть, как можно скорее искоренить образ “я”³⁹ в человеке, поспешить постичь причинность сансары»⁴⁰ [ЛМСФ, 6, 355]. Здесь не уточняется, в чём состоит этот (ложный) образ «я», однако из контекста совершенно ясно, что речь идёт об эгоизме (одна из главных тем шестой главы – обуздание гнева-злости (*чэнь* 嗔), возникновение которого нередко связано именно с эгоцентрацией).

5. Тело Закона и Бессмертный зародыш

Интересно, что Ван Чан-юэ подвергает резкой критике популярную в среде последователей даосизма, в особенности адептов внутренней алхимии, концепцию «зародыша бессмертия» (*сянь тай* 仙胎, или *шэн тай* 聖胎), или «дитяти» (*иньэр* 嬰兒). Вот, что он говорит по этому вопросу в седьмой главе ЛМСФ: «Друзья! Эссенция-*цзин* и энергия-*ци*, пребывающие в теле, исходно суть прежденебесные изначальная *ци* и изначальная *цзин*⁴¹, не увеличивающиеся и не уменьшающиеся, лишённые загрязнений и не нуждающиеся в очищении, нерождающиеся и неумирающие сокровища. Если вы будете что-то делать с ними, то всё равно не заметите, чтобы [к ним] что-то добавилось, если не будете ничего [с ними] делать, то будет то же самое, не увидите, чтобы [они] уменьшились. Этот пустотный, духовный, ничем не омрачённый истинный человек и есть изначальный дух⁴². Раз уж [он] именуется “из-

начальным духом”, то о каком “зародыше” можно ещё говорить? И о каком “дитяти”? [Вы] сами в течение многих предшествующих кальп преступную карму не искоренили, препятствия не устранили, источник сердца-сознания не очистили, природный корень не одухотворили. Зачем же вместо того, чтобы как можно скорее раскаяться и исповедаться в [своих] прегрешениях, изменить [своей] характер, найти учителя и постичь Дао-путь, практиковать терпение и смирить своё сердце, – зачем же использовать столь ценное истинное сердце-сознание как бесполезную ложную вещь, и тратить ограниченное время [жизни] на ожидание этого “бестеневого дитяти”⁴³?» [ЛМСФ, 7, 361–362]. Действительно, в этом рассуждении Ван Чан-юэ совершенно логичен и последователен: раз речь идёт о том, что в каждом человеке есть изначальный дух (*юань шэнь* 元神), следовательно, он не может «зародиться» и быть назван «зародышем» или «дитятей», но он всегда пребывает.

Однако Ван Чан-юэ не отвергает понятие «дитяти» всецело, но перетолковывает его. Вот что он говорит: «Друзья! [Тот, кто], пребывая в своём собственном теле, знает, что есть добро, и что есть зло, что есть истина, и что есть ложь, что есть кривда, и что есть правда, что есть рождение, и что есть уничтожение, что – своё, и что – чужое, что есть подлинность, и что есть подделка, – он и есть [бессмертное] дитя. Но это дитя первоначально не знает добро и зло, истину и ложь, кривду и правду, рождение и уничтожение, своё и чужое, подлинное и поддельное. Это дитя само не проявляет признаки, [но] в соответствии с объектами порождает сознание, в соответствии с сознанием порождает познание, в соответствии с познанием порождает знание, зная добро, знает и зло, зная истину, знает и ложь, зная правду, знает и кривду, зная рождение, знает и уничтожение, зная своё, знает и чужое, зная подлинное, знает и поддельное. [Это дитя] первоначально не имеет представления о “я”, а также не имеет представления о “пустоте”, [для него] есть только “этот мир здесь”, его не может не быть⁴⁴. А если нет [этого] мира, то это знание также можно не знать⁴⁵. Однако это знание есть доброе знание, буддизм называет [его] “благим (по)знанием”, а даосизм [называет его] “дитя”, “изначальный дух”⁴⁶. Друзья, в общем можно сказать, что это и есть пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа⁴⁷» [ЛМСФ, 7, 362]. Таким образом, Ван Чан-юэ выстраивает ряд отождествлённых концептов: «дитя» = «изначальный дух» = «благое знание» = «пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа». «Дитя» – это не зародыш, который должен быть порождён в ходе алхимических практик, но нечто, что присутствует в человеке до появления представлений о «я». Этому дитяти изначально дан «этот мир здесь»⁴⁸, всё остальное появляется позже. «Дитя» – это и есть то состояние, которое достигается посредством «движения в реверсивном направлении» (*ни син*).

6. Выводы

1. В позднедаосском сочинении ЛМСФ можно обнаружить отчётливое буддийское влияние в психологических и соматологических дискурсах.

2. Центральное понятие текста – сердце-сознание (*синь*) – истолковывается в значительной мере в буддийском ключе.

3. Ключевые понятия «материальное тело» (*сэ шэнь*) и «Тело Закона» (*фа шэнь*) рассматриваются в ЛМСФ в духе китаизированной версии позднебуддийской махаянской психологии.

4. Одно из центральных доктринальных понятий школы Цюаньчжэнь «истинный дух» (*чжэнь лин*) в ЛМСФ также истолковывается в буддийском ключе, с применением дхармической терминологии.

5. Ван Чан-юэ подвергает резкой критике буквалистские толкования ключевого понятия даосской внутренней алхимии «бессмертное дитя» (в тексте: *шэнь тай*), перетолковывая его и выстраивая ряд отождествлений: «бессмертное дитя» = «изначальный дух» = «благое знание» = «пустотно-духовная, ничем не омрачённая разумная природа».

Библиографический список

1. Буддизм. Словарь / Н.Л. Жуковская, В.И. Корнев и др. – М., 1992. – 290 с.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша / 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.
3. Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.
4. Вэнь, Цзянь. Даосизм в современном Китае / Вэнь Цзянь, Л.А. Горобец – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с.
5. Куньян-цзы. «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.
6. Ленков, П.Д. Буддийские элементы антропологических представлений религиозного даосизма школы Цюаньчжэнь (по материалам Лун мэнь синь фа): концепция человеческой деятельности и сотериология / П.Д. Ленков // Религиоведение. № 2. 2019. – С. 56–65.
7. 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. – СПб., 2015. – № 2 (23). – С. 64–68.
8. 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.
9. Ленков, П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае / П.Д. Ленков // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. – Київ, 2007. – С. 57–61.
10. Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.
11. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
12. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
13. Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Издательство Буковского, 1997. – 92 с.
14. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб., 1994. – 346 с.
15. Komjathy, L. Daoism. A Guide for the Perplexed / L. Komjathy. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p.
16. Robinet, I. The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy / I. Robinet. Ed. and translated by Fabrizio Pregadio. – Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011. – 138 p.
17. Дин Фубао 丁福保. Фосюэ да цыдянь (Большой буддологический словарь 佛學大辭典). – Шанхай, 1995. – Т. I–II.
18. Ван Чан-юэ 王常月. 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. – С. 331–446.
19. Тайсё синсю Дайдзюкё (Заново отредактированная Трипитака годов Тайсё 大正新修大藏經). Под ред. Такакусу Дзюндзиро и Ваганабе Кайкёку. – Токио, 1960–1977. – Т. 1–100.

Текст поступил в редакцию 05.11.2020.

Принят к публикации 12.04.2021.

Опубликован 29.06.2021.

¹ См. мою статью: [Ленков, 2019].

² Подробнее о школе Цюаньчжэнь 全真, субтрадиции Лунмэнь 龍門 и о Ван Чаньюэ 王常月 (также именуемом Куньян-цзы 昆陽子; ?–1680) см. [Там же, 57].

³ Считается, что в основе текста ЛМСФ – записи наставлений Ван Чан-юэ, сделанные его учеником (учениками), см. [Ленков, 2015, 64].

⁴ [Ленков, 2018, 161].

⁵ [Там же].

⁶ Буквальный перевод иероглифа *гэнь* 根 – «корень» (устойчивый общепринятый в прошлом китайский перевод санскритского слова *индрия*), поэтому некоторые китайцы переводят выражение *лю гэнь* как «шесть корней», однако это примерно как если бы переводчик с современного

китайского переводил слово *дяньнао* 電腦 не как «компьютер», а через исходное значение составляющих его иероглифов – как «электронный мозг». Слово индрия – многозначное, но в буддийских санскритских текстах оно чаще всего встречается в значениях «психическая способность» или «орган чувств с соответствующей сенсорной способностью».

⁷ Здесь примерно та же ситуация: буквальный перевод иероглифа *чэнь* 塵 – «пылинка», и опять же в некоторых работах можно встретить перевод «шесть пылинок», однако речь идёт именно о шести типах объектов, каждый из которых соответствует определённому органу чувств и определённой модальности сознания, например: звук – ухо (слух) – сознание слышимого, и т.п.

⁸ «Боковые двери» (*нан мэнь* 旁門) – как будет понятно из дальнейшего рассуждения, то же, что крайности/односторонности.

⁹ не можем попасть в центр (*бу нэн жу синь* 不能入心) – здесь, вероятно, игра слов: *синь* по-китайски означает и «центр», «середину», и «сердце», «сознание». И это, кстати, наводит на мысль, что название всего сочинения также может быть интерпретировано и как «Закон середины [согласно традиции] Лунмэнь».

¹⁰ Отметим, что в переводах индубуддийских текстов иероглиф *синь* обычно используется для передачи термина *читта* (сознание, психика, разум), хотя также и термина *хридая* (сердце).

¹¹ [Куньян-цзы, 2015, 17].

¹² Неведение (*авидья*) – термин, указывающий на состояние незнания, в котором пребывает человек в сансарном существовании, психика такого человека «загрязнена», «омрачена» аффектами (*клеша*); неведение – одна из ключевых причин, порождающих страдание, аффективную кармическую деятельность и, таким образом, *сансару*.

¹³ Об этом принципе см.: [Robinet, 2011, 2–3; Чжан Бо-дуань, 1994, 308].

¹⁴ «обеты Центрального предела» (*чжун цзи цзе* 中極戒) – второй этап ритуализированного процесса принятия обетов; на этом этапе принимают «триста великих обетов Центрального Предела» (*чжун цзи саньбай да цзе* 中極三百大戒). См.: [Вэнь Цзянь, Горобец, 2005, 30–31; Ленков, 2016, 58; Komjathy, 2014, 76], а также в комментариях к переводу седьмой главы ЛМСФ.

¹⁵ Отметим, что в раннем буддизме термин *рупака* обозначает видимое всем физическое тело Будды, состоящее из 4-х элементов. См., напр. [Буддизм, 1992].

¹⁶ Определяемые деяниями (причинно-обусловленные) заслуги – *ю вэй гун дэ* 有為功德; не определяемые деяниями (причинно-необусловленные) заслуги – *у вэй гун дэ* 無為功德.

¹⁷ все божества (*вань шэнь* 萬神) – букв.: десять тысяч божеств.

¹⁸ три мира (*сань цзе* 三界) – здесь может обозначать и три сферы (дхату) буддийской космологии – чувственный мир (кама-дхату), мир форм (рупа-дхату) и мир не-форм (арупа-дхату), и три сферы космоса – нижний мир, срединный мир и небесный мир.

¹⁹ пять владык [неба] (*у ди* 五帝) – здесь, вероятно, имеются в виду Зелёный/Синий император (Цин-ди 青帝, на востоке), Красный император (Чи-ди 赤帝, на юге), Жёлтый император (Хуан-ди 黄帝, в зените), Белый император (Бай-ди 白帝, на западе), Чёрный император (Хэй-ди 黑帝, на севере); с четырьмя из них соотносятся духи-хранители четырёх сторон света: Зелёный/Синий дракон (*цин лун* 青龍), Красная птица (*чжу няо* 朱鳥), Белый тигр (*бай ху* 白虎), Чёрный воин (гибрид черепахи и змеи) (*сюань у* 玄武), которые символизируют четыре квадранта звёздного неба. У выражения *у ди* есть ещё несколько значений, два из наиболее часто встречающихся (помимо вышеприведённого): 1) пять легендарных императоров древности: Хуан-ди 黄帝, Чжуань-сюй 顓頊, Ди Ку 帝喾, Тан Яо 唐尧, Юй Шунь 虞舜; 2) наименование созвездия (в небесной области Тай-вэй юань 太微垣).

²⁰ пещерные мудрецы (*дун хуэй* 洞慧) – имеются в виду даосские сяни-бессмертные.

²¹ В «Большом буддологическом словаре» Дин Фубао о термине «жизненность мудрости» (*хуэй мин* 慧命) говорится следующее: «Для Дхармового Тела мудрость/разум приравнивается к долголетию. Если жизненность мудрости/разума погибает, то субстанция Дхармового Тела утрачивается. Поскольку мудрость – это жизнь Дхармового Тела, речь идёт о “жизненности мудрости”. В *Сы цзяо* и сказано: “В последние времена (время упадка Дхармы) среди обычных/глупых людей в буддизме распространятся деструктивные взгляды, [у таких людей] гибнет жизненность мудрости и [они] утрачивают Дхармовое Тело”» [Дин Фубао, 1995, II, 2534]. *Сы цзяо* и *Исследования* [Тайсё синсю дайзюкё, 46: 775.3] – текст китайской буддийской школы Тяньтай 天台, написан Чжи-и 智顓 (538–597), жившем в эпоху Суй.

²² подвергнуть мысленной деконструкции (*кань по* 看破) – букв.: постичь-разрушить. В плане словообразования второй слог (*по*) обычно рассматривают как модификатор результативных глаголов.

²³ Так Приходящий (кит. *Жу лай*, санскр. *Татхагата*) – один из основных эпитетов Будды в буддизме Махаяны.

²⁴ Интересно, что хотя термин сознание-алая (*алайе-ши*) не употребляется, фактически эта концепция подразумевается, так как буддийское выражение «восемь типов сознания» (*ба ши*) включает в себя шесть типов сознания-распознавания, соответствующих пяти органам чувств и разуму (санскр. *манас*), седьмое сознание – *мановиджняну*, и восьмое сознание – *алай-виджняну*.

²⁵ то [это] называется всего лишь колдовством, не называется Дао-Путём – *чжи мин вэй яо*, *бу мин вэй Дао* 止名為妖, 不名為道.

²⁶ 世法、出世法, 只在一心所用順逆不同, 其實只是一法。

²⁷ Осознайте (*ши по* 識破, букв. «осознать-разрушить») – здесь использована глагольная форма, аналогичная *кань по* 看破 (букв.: «постичь-разрушить»), выражению, которое нередко используется Ван Чан-юэ в проповедях (см. выше, прим. 22).

²⁸ 識破世法非真，幻情是假，一切有為，夢境無常，清靜身心，以出世之外也。

²⁹ 大眾，要世法中，悟出出世法來方好。這出世之法，不在乎多言，只在乎此心還返而已。

³⁰ 須要看破天地萬物，皆是無常，世法人情，皆成假幻，則此一點能看破的真靈，便是能出世的法王了。

³¹ 在釋謂之妙明真性，在儒謂之明德，在道謂之元神，又謂之祖氣。

³² возникающее, существующее, деградирующее и исчезающее (*чэн чжу хуай кун* 成住壞空) – буддийское выражение; в буддийских текстах обычно имеются в виду четыре периода (*кальпы*), полный космический цикл, согласно буддийским космологическим представлениям, включает в себя возникновение мира, его пребывание в ставшем состоянии, разрушение и космогоническую паузу, полный цикл обозначается термином «великая кальпа». См.: [Васубандху, 2001, 32–43, 155–179, 275–293].

³³ 這能知天地萬物，人情世法的，便在明明德的，明瞭一切成住壞空、生老病死之中，有個無成無住，無為之法，不壞不空，不息不機，能出生老病死之苦。

³⁴ 天地萬物，人情世法，皆有劫運往來，這一點真靈，亙古至今，常存不昧。

³⁵ 不生不滅，無毀無壞，無來無去。

³⁶ 縱橫三界，去來自在無拘束；統轄萬靈，變化圓通而莫測。天上地下，唯此獨尊。這點真靈，人人都有，個個難明，萬法千門，三乘一藏，難出此些些竅妙，點點機關，悟之即在眼前，迷之落他井底。

³⁷ Подробнее см.: [Ленков, 2007].

³⁸ См.: [Введение в буддизм, 1999, 19].

³⁹ Выражение «образ “я”» в обратном переводе на санскрит выглядело бы как *атма-лакшана*. В буддийских философских текстах термин лакшана (*сян* 相) означает «проявления», или «манифестации», сознания. Подробнее см.: [Ленков, 2006].

⁴⁰ 大眾，急須猛省，早除人我相，急悟生死因。

⁴¹ 先天元炁元精。

⁴² 這一點虛靈不昧的真人，便是元神。

⁴³ «бестеневое дитя»: *у ин дэ ин 'эр* 無影的嬰兒。

⁴⁴ 原無我相，亦非空相，不過是這個世界在此，不得不在。

⁴⁵ 無世界，則此知亦可以無知的。

⁴⁶ ...буддизм называет [его] «благим познанием», а даосизм [называет его] «дитя», «изначальный дух» (*ши мэнь хуаньцзо шань чжи ши, дао мэнь ин'эр, юань шэнь* 釋門喚作善知識，道門嬰兒、元神)。

⁴⁷ 虛靈不昧的理性

⁴⁸ «этот мир здесь» (*чжэзэ шицзе цзай цы* 這個世界在此) – здесь можно вспомнить концепцию *Lebenswelt* Э. Гуссерля. В целом данное рассуждение Ван Чан-юэ восходит, конечно же, к традиции буддийской «феноменологии сознания».

References

1. *Buddizm. Slovar* [Buddhism. Dictionary] N.L. Zhukovskaia, V.I. Kornev et al. Moscow, 1992, 290 p. (in Russian).
2. Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy ili Abhidharmakosha. T. II. Razdel III: Lokanirdesha, ili Uchenie o mire; Razdel IV: Karmanirdesha, ili Uchenie o karme / Per. s sanskr. vved., komment. i rekonstr. sistemy E.P. Ostrovskoi i V.I. Rudogo* [Encyclopedia of Abhidharma or Abhidharmakosha. T. II. Section III: Lokanirdesha, or the Doctrine of the World; Section IV: Karmanirdesha, or the Doctrine of Karma]. Translation from Sanskrit, introduction, commentary and reconstruction of the system by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. Moscow, 2001, 755 p. (in Russian).
3. *Vvedenie v buddizm. Uchebnoe posobie* [Introduction to Buddhism. Tutorial]. Ed. by V.I. Rudoi. St. Petersburg: Lan Publ., 1999, 384 p. (in Russian)/
4. Wen Jian, Gorobets L. A. *Daosizm v sovremennom Kitae* [Taoism in modern China]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, 160 p. (in Russian).
5. Kuniyang-zi. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. 2015, no. 2, pp. 12–21 (in Russian).
6. Lenkov P.D. *Religiovedenie* [Study of Religions]. № 2. 2019. P. 56–65.
7. Lenkov P.D. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo 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).
8. Lenkov P.D. *Psikhotehniki i izmenennye sostoyaniya soznaniya. Sb. materialov Chetvertoi vserossiyskoi nauchnoi konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (8–10 dekabrya 2016 g., Sankt-Peterburg) / Otv. red. i sost. S.V. Pakhomov* [Psychotechnics and Altered States of Consciousness. Materials of the Fourth All-Russian Scientific Conference with International Participation (December 8-10, 2016, St. Petersburg)]. Ed. S.V. Pakhomov. St. Petersburg: RHGA Publ., 2018. P. 154–163. (in Russian).
9. Lenkov P.D. *Kitays'ka tsivilizatsiya ta suchasnit'. Zbirnik statey* [Chinese Civilization and Modernity. Collection of Articles]. Kiev, 2007, pp. 59–63 (in Russian).
10. Lenkov P.D. *Filosofiya soznaniya v Kitae: buddiyskaya shkola faxian (weishi)* [Philosophy of Consciousness in China: Buddhist Faxian (Weishi) School]. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2006, 257 p. (in Russian).
11. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektсий* [An Introduction to Buddhology. A course of lectures]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (in Russian).

12. Torchinov E.A. *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism: The experience of historical and religious description]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya Publ., 1993, 309 p. (in Russian).
13. Traktat o probuzhdenii very v Makhayanu (Da cheng qi xin lun) [Treatise on the Awakening of Faith in Mahayana (Da cheng qi xin lun)]. Translation from Chinese, introduction and commentary by E.A. Torchinov. St. Petersburg: Izdatelstvo Bukovskogo, 1997, 92 p. (in Russian).
14. Zhang Bo-duan. *Glavy o prozrenii istiny* [Chapters on the Insight of Truth (Wu zhen pian)]. Translation from Chinese, foreword and comments by E.A. Torchinov. Saint Petersburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie", 1994, 346 p. (in Russian).
15. Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014, 272 p.
16. Robinet I. *The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy*. Ed. and translated by Fabrizio Pregadio. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011, 138 p.
17. Ding Fubao. *Foxue da cidian* [Big Buddhological Dictionary]. Vols. I–II. Shanghai, 1995 (in Chinese).
18. Wang Changyue. *Xiu dao zhen yan* [Monastic Truth]. Dengfeng, 493 p. (in Chinese).
19. *Taisho shinshu Daidzokyo* [Re-edited Tripitaka of the years Taisho]. Ed. by Takakusu Junjiro and Watanabe Kaikyoku. Vols. 1–100. Tokyo, 1960–1977 (in Chinese).

Submitted for publication: November 05, 2020.

Accepted for publication: April 12, 2021.

Published: June 29, 2021.