

*А. Д. Зельницкий*

**ОБРАЗ ДАОСИЗМА В ОФИЦИАЛЬНОЙ РАННЕТАНСКОЙ  
ИНСКРИПЦИИ. НА МАТЕРИАЛЕ «ЗАПИСИ ОБ ОБИТЕЛИ  
ПРЕДКА-СОВЕРШЕННОМУДРОГО ВЕЛИКОЙ ТАН»  
(ДА ТАН ЦЗУНШЭН ГУАНЬ ЦЗИ 大唐宗聖觀記)**

*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению того, как в официальном сочинении конфуцианского автора изображается даосизм, его история, а также роль даосских священнослужителей в отношениях с верховной властью. В статье учитываются специфические обстоятельства появления этого сочинения и дается их исторический контекст. Важнейшим обстоятельством, приведшим к его появлению, стало то, что основатели империи Тан возводили свой род к Лао-цзы, который в этот период стал рассматриваться частью даосов, а также представителями образованного сословия как основатель даосизма. Анализ сочинения показывает, что образ даосизма, создаваемый автором, основан на классическом наследии практически без привлечения материала, взятого у даосских авторов, но с активным привлечением древнедаосской литературы, которая также была частью классического наследия. Даосы рассматриваются исключительно как истолкователи знамений, но их учение приравнивается к учению совершенномудрых, то есть, как близкое конфуцианству.

*Ключевые слова:* Тан, даосизм, Лао-цзы, конфуцианство, официальная инскрипция.

*Alexander Zelnitskiy*

**The Image of Taoism in the Official Early Tang Dynasty's Inscription.  
On the Material of the "Record of the Monastery of the Grate Tang Ancestral  
Sage" (*Da tang zongsheng guan ji* 大唐宗聖觀記)**

*Abstract:* The article is devoted to the consideration of how Taoism, its history, as well as the role of Taoist clerics in relation with the supreme power are

depicted in the official work of the Confucian author. The article takes into account the specific circumstances of the appearance of this work and reveals their historical context. The most important circumstance that led to its appearance was that the founders of the Tang Empire raised their family to Lao-zi, who during this period began to be considered by a part of the Taoists, as well as by representatives of the educated class as the founder of Taoism. The analysis of the work shows that the image of Taoism created by the author is based on the classical heritage, practically without the involvement of material taken from Taoist authors, but with the active involvement of ancient Taoist literature, which was also part of the classical heritage. The Taoists are regarded exclusively as interpreters of signs, but their teaching is equated with the teaching of the sages, that is, as a teaching close to Confucianism.

*Keywords:* Tang, Taoism, Lao-zi, Confucianism, official inscription.

Хорошо известно, что род основателей империи Тан 唐 (618–907), практически с самого момента своего воцарения стал возводить свое происхождение к Лао-цзы 老子, древнему мудрецу, считавшемуся автором одного из самых известных трактатов — «Канон Дао и дэ» (*Дао дэ цзин* 道德經). Тогда же начинаются и первые официальные акты его почитания как предка династии, первым из которых стало посещение даосской обители Лоугуань 樓觀, находящейся на месте заставы Ханьгугуань 函谷關, в 620 году. В результате обитель была переименована, и ее название стало писаться как «Обитель Предка-Совершенномудрого» (*Цзуншэнь гуань* 宗聖觀). Позже, уже в 626 году, в честь названного события в этом месте была воздвигнута стела, надпись на которой было поручено сочинить выдающемуся каллиграфу и царедворцу Оуян Сюню 歐陽詢 (557–641), и из-под его кисти вышло сочинение, название которого вынесено в заголовок статьи. Так было положено начало создания даосских святилищ, посвященных предку воцарившейся династии и сочинений, также посвященных ему как предку правящего дома. Однако прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению сочинения и тех его аспектов, что имеют отношение к даосизму и Лао-цзы, стоит обратиться к ряду исторических

обстоятельств, предшествовавших этому несомненному политическому триумфу древнего мудреца.

В первую очередь нужно отметить, что само официальное почитание Лао-цзы высшей властью было возобновлено еще при предшествовавшей Тан недолговечной империи Суй 隋 (589–618), что выразилось в возведении стелы в Бочжоу 亳州, месте его предполагаемого рождения. На это обратила внимание Ливия Кон в своей работе, посвященной формированию образа Лао-цзы как божества<sup>1</sup>. Не исключено, что эту акцию следует рассматривать в контексте некоторых процессов, что происходят в даосизме и в области идейно-политических исканий правящих домов в V–VI вв., которые тоже необходимо вкратце обозреть.

Важным обстоятельством в этот период стало то, что имперские амбиции не только основателей Суй, но также и более раннего политического образования, возникшего на обломках Северной Вэй (Бэй вэй 北魏) (386–535) и получившего название Северная Чжоу (Бэй чжоу 北周) (557–581) выразились в пусть не всегда однозначном, но, тем не менее, весьма пристальном внимании к даосизму, как одной из самых популярных религий в регионе. Это внимание получило свое воплощение в покровительстве созданию новой редакции собрания даосских сочинений, получившего свой почти окончательный вид уже к концу Суй, и первого даосского сочинения энциклопедического свойства — знаменитого тематического собрания фрагментов даосских книг под названием

---

<sup>1</sup> Стела, получившая название «Стела [в честь] восстановления поминального храма Лао-цзы» (*Сю лаоцзы мяо бэй* 修老子廟碑) была установлена в 591 году, а надпись для нее была сделана несколько раньше, в 589 году. Ее составителем был Сюэ Даохэн 薛道衡 (540–609). Название сочинения Сюэ было вполне прозрачным — «Стела Господину Лао» (*Лао ши бэй* 老氏碑), а ее содержание, по утверждению Ливии Кон, было подражанием более раннему памятнику, созданному еще при Восточной (Поздней) Хань (*Дун (Хю) Хань*, 東 (後) 漢 25–220) во время правления императора Хуань-ди 桓帝 (132–168) и носившему название «Памятная надпись о Лао-цзы» (*Лао-цзы мин* 老子銘). См. об этом: [1, pp. 42–44].

«Тайное и важное [из книг Дворца] Высочайшего» (*Ушан бяю* 無上秘要)<sup>2</sup>. Создание же этого энциклопедического свода было связано с проектом новой имперской доктрины, в разработке которого принимали участие даосы наряду с буддистами и конфуцианцами в рамках основанного по инициативе первого северочжоуского правителя центра, получившего название «Обитель постижения Пути» (*Тундао гуань* 通道觀)<sup>3</sup>.

Примечательной особенностью, как нового варианта собрания даосских книг, так и первой даосской энциклопедии стало включение в их состав сочинений, относящихся к, так называемой, «школе Дао» (*дао цзя* 道家), классификационной рубрике, созданной ханьскими историками для группы трактатов, в которую, помимо «Дао дэ цзина», были внесены «[Трактат] учителя Чжуан [Чжоу]» (*Чжуан-цзы* 莊子), «[Трактат] учителя Вэня» (*Вэнь-цзы* 文子), «[Трактат] учителей из Хуайнани» (*Хуайнань-цзы* 淮南子) и «[Трактат] учителя Ле [Юйкоу]» (*Ле-цзы* 列子). Таким образом, сочинение, приписываемое кисти Лао-цзы, становится в V–VI веках составной частью обширного книжного собрания даосской религиозной традиции [4, с. 280–281; 3]. Более того, по мнению Чарльза Бенна, составители «Ушан бяю», группируя фрагменты даосских трактатов, одновременно предложили и новую схему развития даосской религии, поставив у истоков ее земной истории фигуру Лао-цзы, точнее, трактат «Дао дэ цзин», максимально удревняя ее и делая ровесницей конфуцианства [2, pp. 1062–1066]. И хотя подобная схема не получила повсеместной поддержки внутри самой даосской религиозной традиции, ни в тот период, ни даже значительно позже, можно считать, что именно с этого времени Лао-цзы прочно входит в нее в качестве одной из важных ее фигур. Надо полагать, что во включении наследия «школы Дао» в состав даосского книжного собрания выразилось вполне

---

<sup>2</sup> См. об этом [2, pp. 1062–1066]; [3].

<sup>3</sup> См., напр. [2, pp. 997–998; 5, pp. 19–20].

понятное стремление даосов к участию в формировании идейных оснований управления империей, тем более, что именно в эпоху Северной Чжоу с их стороны был даже предложен проект новой имперской системы управления<sup>4</sup>. Возможно это отвечало и настроениям политической элиты, поскольку в конфуцианской мысли того времени сохранялось некоторое влияние наследия «учения о сокровенном» (*сюань сюэ* 玄學), в котором благодаря Ван Би 王弼 (226–249) отсылки к «Дао дэ цзину» занимали важное место<sup>5</sup>.

Еще одним фактором включения Лао-цзы в даосскую традицию стало возникновение как раз в это время субтрадиции, в которой он почитался буквально как основатель. Это направление даосизма связывало себя с наследием знаменитого Инь Си 尹喜, начальника заставы, с которым встречался Лао-цзы во время своего путешествия на запад. Основана эта новая даосская школа была в V веке неким Инь Туном 尹通 (398–499?), который называл себя прямым потомком Инь Си. В качестве места для создания даосского святилища Инь Тун выбрал уже упомянутую заставу Ханьгугуань, находящуюся в горах Чжуннаньшань 終南山 к югу от древней имперской столицы Чанъань 長安. Именно это место почиталось как та самая застава, или «дозорная башня», через которую проезжал на запад Лао-цзы, еще со времени империи Хань 漢 (206 до н. э.–220 н. э.), если не с эпохи Цинь 秦 (226 до н.э.–206 до н.э.). По этому названию школа, основанная Инь Туном, начинает именоваться Лоугуань пай 樓觀派. Представители данного направления стали довольно заметными благодаря своему участию в придворных буддийско-даосских дебатах при дворах правящих домов севера. Также известно, что они служили в созданном основателем Северной Чжоу центре «Тун дао гуань». Наконец, согласно сочинению «Записи Свершенномудрого Хаотичного Изначального» (*Хуньюань шэньцзи* 混元聖紀) 1191 года, являющемуся жизнеописанием Лао-цзы, составленным Се Шоухао 謝守灝

<sup>4</sup> См. об этом: [6].

<sup>5</sup> Собственно, сочинение Оуян Сюня это вполне определенно демонстрирует, что будет видно при разборе его зачина. О сюань сюэ см.: [4, с. 137–157; 7].

(1134–1212), настоятель обители Ци Хуэй 岐暉 (558–630) назвал Ли Юаня 李淵 (566–635) (Гао-цзу 高祖 618–626) будущим императором еще в 617 году, когда его армия проходила через район Чжуннаньшань. Кроме того, в этом сочинении утверждается, что он поддерживал часть армии, которой командовала Пинъян 平陽 (ок. 590–623), дочь будущего императора. Позже с этим местом стали связывать одно из первых знамений, предвещающих успех дома Ли 李: во время совершения ритуала подношения цзяо 醮 платформу для подношений покрыли белые облака и появилась пара белых оленей [5, p. 23; 1, p. 45; Kohn, 2, pp. 525–526]. Следует, правда, отметить, что это довольно позднее предание и относительно конкретного времени появления истории об этом знамении что-то определенное сказать затруднительно.

Примечательно также то, что даосы этого периода уделили свое внимание сочинению, в котором Лао-цзы выступает как космическая фигура, непосредственно побуждающая к политическим действиям. Это хорошо известное благодаря Анне Зайдель и Офутти Ниндзи сочинение «Канон превращений и трансформаций Лао-цзы» (*Лао-цзы бянь хуа цзин* 老子變化經), написанное в эпоху заката империи Восточная Хань и провозглашающее устами Лао-цзы ее гибель. Единственный колофон к нему был составлен в 612 году даосами из еще одного центра, также называвшегося «Обитель постижения Пути», но находившегося у подножия гор Чжуннаньшань [4, с. 262–264; 9].

Еще одним аспектом усиления значимости фигуры Лао-цзы в идейном поле стала полемика даосов с буддистами, подтолкнувшая первых к более активному комментированию трактата «Дао дэ цзин» с целью доказать тождественность его положений и важнейших принципов мадхьямаки, в первую очередь, так называемой «тетралеммы» (*сы цзюй* 四句)<sup>6</sup>, что вылилось в возникновение

---

<sup>6</sup> Так называлась логическая фигура из четырех позиций, восходящая к основателю мадхьямаки Нагарджуне (II в.): все дхармы существуют; все дхармы не существуют; все дхармы и существуют и не существуют; все дхармы ни существуют, ни не существуют.

в начале VII века направления «учение о двойном сокровенном» (*чун сюань сюэ* 重玄學) [5, pp. 95–98].

Таким образом, возрастание актуальности фигуры Лао-цзы шло по двум направлениям. Первое было связано с имперскими амбициями правящих домов и попытками сформулировать новую имперскую доктрину, объединяющую, при доминанте конфуцианства, положения всех «трех учений», а второе — с различными процессами внутри даосской религии, проявившихся как в возникновении новой школы, связывающей себя с Лао-цзы как основателем, так и в поисках новых аргументов против буддистов с чем, возможно, был связан и поиск древних письменных памятников, в которых он упоминался.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что и провозглашение себя родом Ли (родом основателей империи Тан) со стороны потомков Лао-цзы, и появление документа, закрепляющего это родство как важного компонента танского варианта имперской политической мифологии имело своим фоном активное усиление политического значения фигуры Лао-цзы, закрепление его положения в качестве основоположника даосизма и использование его фигуры как опосредующей отношения даосского духовенства с одной стороны и императорского двора, а также конфуцианской элиты — с другой.

Относительно автора сочинения известно не слишком много, хотя он и прославился как величайший каллиграф эпохи Тан. Тем не менее, остановиться на тех данных, что есть в нормативных историях, необходимо, поскольку они могут прояснить вопрос о том, почему автором первого официального документа, утверждающего родство Лао-цзы и рода Ли, оказался именно он. Если обратиться к тому, что говорится о Оуян Сюне в «Старой» (*Цзю тан шу* 舊唐書) и «Новой книге о Тан» (*Синь тан шу* 新唐書), то можно узнать, что он был уроженцем владения Чэнь 陳 (557–589), последнего по времени из тех, что претендовали на статус империи в эпоху Шести династий (*Лю чао* 六朝 386–589). Его отец Оуян Хэ

歐陽 (?–570) был начальником округа (*цы ши* 刺史) Гуанчжоу 廣州 с весьма непростой репутацией. Оба биографа пишут, что его подозревали в подготовке мятежа и под подозрение подпал и его сын Сюнь. Он даже попал под арест, но очень быстро освободился по амнистии<sup>7</sup> и был отдан своим отцом на воспитание Цзян Цзуну 江總, министру канцелярии (*шан шу* 尚書) Чэнь. Также в обеих биографиях отмечается его феноменальная память, сделавшая его знатоком канонов и исторических сочинений<sup>8</sup>. Наконец, там говорится, что когда установилась империя Суй, он, будучи при ней главой ведомства ритуалов (*тайчан боши* 太常博士), стал гостем-клиентом (*кэ* 客) будущего основателя империи Тан, что способствовало его дальнейшему продвижению по службе уже при владычестве новой империи<sup>9</sup>. Таким образом, он оказался близким человеком Ли Юаня еще до того, как тот стал императором и это, в совокупности с тем, что он был выдающимся каллиграфом и знатоком канонов и исторических сочинений, стало причиной того, что именно ему было поручено составление надписи на стелу в честь императорского визита. Еще одним подспорьем стало то, что он к моменту создания своего сочинения уже был участником большого энциклопедического проекта, инициированного императором. Вместе с еще двумя сановниками — Чэнь Шуда 陳叔達 (572–635) и Пэй Цзюем 裴矩 (547–627) в 624 году

---

<sup>7</sup> Такие сведения в «Старой книге о Тан». В «Новой книге о Тан» сказано, что он «затаился и избежал [наказания]» (*ни эр вэнь* 匿而免). [10, с. 3439; 11, с. 2659].

<sup>8</sup> Особо подчеркивается, что он основательно изучил, так называемы «три исторических [памятника]» (*сань ши* 三史), под которыми в тот период подразумевались «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (145–86 до н.э.), «Книга о Хань» (*Хань шу* 漢書) Бань Гу 班固 (32–92) и «Записи о Хань [составленные] в восточной башне» (*Дун гуань хань цзи* 東觀漢記) написанные под руководством Бань Гу [Там же].

<sup>9</sup> При Тан Оуян Сюнь долгое время занимал должность цензора (*цзишичжун* 給事中), а к концу жизни получил должность «смотрителя клепсидры» (*шуай-гэнлин* 率更令) и место ученого мужа Института распространения словесности (*Хунвэньгуань* 弘文館). Также к концу жизни он удостоился ранга нань 男 и получил поместье в районе Бохай 渤海 [Там же].

он руководил созданием «Свода литературы, сгруппированного по родам» (*И вэнь лэй цзюй* 藝文類聚), а также был основным его автором-составителем<sup>10</sup>.

Таким образом, Оуян Сюнь был вполне подходящей кандидатурой для составления документа, прославляющего императора и его предка.

Со времени написания памятник несколько раз публиковался в сборниках эпиграфических произведений. Первое его издание произошло на рубеже XIII и XIV веков в рамках одного из двух собраний, подготовленных даосом школы Шанцин (Маошань) 上情 (矛山) Чжу Сянсянем 朱像先, которые оба были посвящены истории обители Лоугуань и прославляли Инь Си. Оно получило название «Собрание из [галереи] Безграничного счастья [исходящего из] пурпурных облаков [находящейся в] древней Дозорной башне» (*Гу лоугуань цзыюнь яньцин цзи* 古樓觀紫雲衍慶集), которое, как поясняет Джудит Болц, в чьей работе приведены эти сведения, происходит от названия одной из трех галерей, пристроенных к обители в районе 1242 года [13, р. 126]. После этого он вошел в «Даосский канон [составленный в период правления] чжэнтун» (*Чжэнтун даоцзан* 正統道藏), а также в собрание отисков надписей на камне, созданное позднеминским автором Чжао Ханем 趙岷 (1564–1618). Наконец, сочинение было внесено в антологию «Собрание творений на бронзе и камне» (*Цзинь ши цуйбянь* 金石萃編) уже в эпоху Цин 清 (1644–1912).

Кроме этих изданий в сборниках памятников эпиграфики существует еще два уже научных издания, подготовленных в XX веке китайскими учеными. Первая научная публикация сочинения

---

<sup>10</sup> При том, что биографических данных о Оуян Сюне немного, он после своей смерти удостоился сомнительной славы героя литературного памфлета, в котором был выведен как сын белой обезьяны, зачавшей его от похищенной сурруги Оуян Хэ. Появление этого памфлета связано, по-видимому, и с его внешностью, и с какой-то неприязнью, которая сложилась в его отношении в среде придворных «ученых мужей». О самом памфлете см., напр.: [12, с. 49–59]

Оуян Сюня была осуществлена в рамках собрания «Коллекция [надписей] на бронзе и камне, [относящихся к] школе Дао» (*Дао цзя цзинь ши люэ* 道家金石略), подготовленного Чэнь Чжичао 陈智超 и Цзэн Циньином 曾庆瑛 и изданном в 1984 году [14, с. 46–48], а вторая публикация была осуществлена Ван Чжунсином 王忠信 в 1995 году в сборнике «Каменные стелы даосской [школы] Лоугуаньтай» (*Лоугуаньтай даоцзяо бэйши* 楼观台道教碑石)<sup>11</sup>.

Несмотря на то, что сочинение Оуян Сюня стало первым официальным документом, в котором Лао-цзы называется предком правящей династии, в научной литературе ему пока уделяется весьма немного внимания. По сути дела, оно упоминается мимоходом в контексте повествования о событиях, касающихся даосизма, произошедших в начале и в продолжение истории империи Тан. Впервые в западной литературе его упомянула Джудит Болц в своем обзоре даосской литературы с X по XVII века. Наиболее подробно на этом сочинении останавливается Ливия Кон, поскольку ее работа посвящена формированию образа Лао-цзы как даосского божества. Она обращает внимание на несколько моментов в содержании памятника: на то, что там говорится о почитании места, где потом будет располагаться обитель, императорами Цинь Шихуанди 秦始皇帝 (221–210 до н. э.) и Ханьским У-ди (Хань У-ди 漢武帝, 156–87 до н. э.), о его значении как земной резиденции небожителей, также она обращает внимание, что там упоминаются два представителя школы Лоугуань пай — Чэнь Баочи 陳寶熾 (468–544) и Ван Янь 王延 (519–604). Кроме того, она отмечает важный с точки зрения политической мифологии аспект повествования — то, что при войнах за объединение империи обитель испытывала трудности, но после воцарения новой династии она

---

<sup>11</sup> При том, что мне известно о существовании этой работы, у меня не было к ней доступа. Тем не менее, мне стала доступна цифровая публикация этого сочинения из собрания Ван Чжунсиня с его комментариями к нему на сайте «База данных даосских надписей на стелах» (*Дао цзяо бэйвэнь цзыляоку* 道教碑文資料庫) [15].

стала местом благоприятных знамений. Также Ливия Кон указывает и первый сборник, в котором было издано сочинение Оуян Сюня, ссылаясь, при этом, на работу Джудит Болц [1, р. 45]. Что касается других упоминаний, то в монографии Тимоти Баретта говорится только о посещении Танским Гао-цзю обители в 620 году, ее переименовании как знака того, что Лао-цзы является предком династии, и о том, что в 626 году в качестве подтверждения этому была создана надпись на стеле и это стало дополнительной демонстрацией культурной ценности даосизма через описание его поддержки имперской властью [16, pp. 27–28]. Что касается китайских работ, то оба современных издания, в которых опубликовано это сочинение, ограничиваются только его формальными описаниями именно как памятника эпиграфики. Тем не менее, они представляют определенную ценность, поскольку приводят некоторые данные о памятнике, в частности о числе иероглифов и количестве изданий со времени создания. Тем не менее, исследований, касающихся анализа содержания, найти не удалось.

Прежде, чем перейти к непосредственному рассмотрению содержания памятника, следует сделать еще несколько замечаний, а также дать самые общие его формальные характеристики. Во-первых, следует указать на то, что, по сути дела, это сочинение является первым, в котором довольно компактно приводятся сведения, касающиеся истории даосской обители Лоугуань и школы Лоугуаньпай. Дело в том, что самое раннее сочинение, полностью посвященное истории обители и школы, было написано позже создания Оуян Сюнем «Записи»<sup>12</sup>. Во-вторых, нужно отметить, что о самом событии посещения Ли Юанем обители, ее переименовании и подтверждении, таким образом, своего происхождения от

---

<sup>12</sup> «Основные записи о Лоугуань» (*Лоугуань бэньцзи* 樓觀本紀). Точная дата создания этого памятника неизвестна, однако Ливия Кон в своей статье в «Энциклопедии даосизма» пишет, что это произошло «через небольшое время после» написания сочинения Оуян Сюня. То есть, его можно датировать примерно первой половиной-серединной VII века [2, pp. 710–711].

Лао-цзы, тоже говорится именно в этом сочинении. В разделе «Основные записи» (*бэнь цзи* 本紀) нормативных историй есть только краткое упоминание о том, что император нанес визит в Чжуннаньшань в седьмом году своего правления [10, с. 11; 11, с. 12]<sup>13</sup>. Наконец, сочинение Оуян Сюня является интересным образцом раннетанской конфуцианской риторики, продолжающей, как это будет видно из разбора содержания, специфическую для периода III–VI веков традицию, опирающуюся не только на конфуцианскую классику и исторические сочинения, но и на древнедаосские трактаты, в первую очередь «Дао дэ цзин», что стало дополнительным подспорьем для Оуян Сюня, поскольку речь идет, все-таки, о Лао-цзы, который, кроме того, что рассматривался как предок династии, считался еще и важнейшим древнедаосским автором.

Произведение Оуян Сюня достаточно небольшое по объему. Ван Чжунсинь отмечает, что оно включает в себя 60 строк по 23 иероглифа в каждой, то есть, общий объем его, не считая шести иероглифов заголовка, составляет 1380 иероглифов. Смысловым центром повествования «Записи» является описание визита Танского Тай-цзу в даосскую обитель. Однако само сочинение может быть разбито на несколько частей, в процессе перехода между которыми повествование приближается к кульминационному моменту. Кроме того, довольно примечательно, что хотя автором всего сочинения указан Оуян Сюнь, фактически, в его создании участвовало два человека. Вторым автором, написавшим небольшой фрагмент, воспевающий даосскую обитель, помещенный после основного повествования, написанного Оуян Сюнем, является соратник Оуян Сюня по руководству составлением энциклопедии «И взнь лэй цзюй» Чэнь Шуда.

Содержательно повествование начинается с наиболее отдаленного по времени момента, а именно с описания процесса космогонии. После этого речь заходит о «предыстории» даосизма.

---

<sup>13</sup> То есть, в 624 г.

Далее следует рассказ о Инь Си и основании им «Дозорной башни», его встрече с Лао-цзы и ранней истории почитания этого места правителями. Отдельно уделяется внимание описанию самого места с точки зрения его географических и топографических характеристик и, наконец, перед кульминацией повествования, приводятся истории про двух наставников Лоугуань: Чэнь Баочи и Ван Яне и их связи с правителями империй, предшествовавших Тан.

Поскольку полный разбор всего содержания сочинения Оуян Сюня пока представляется затруднительным, особенно в рамках одной статьи, автор решил рассмотреть трактовку даосизма в нем.

Тема даосизма включает в себя как понимание его основным автором, не являющимся даосом, так и тот набор источников для трактовки даосизма, которым он пользовался. В дополнение к этому следует сказать, что у второго автора сочинения, Чэнь Шуда, набор источников несколько отличался. В предлагаемой статье будет рассмотрен первый аспект.

Переходя непосредственно к теме статьи, следует заметить, что даосизм Оуян Сюнем рассматривается в контексте наследия «сюань сюэ», то есть как составная часть синтетического целого, соединяющего в рамках этой традиции наследие древней «школы Дао» и конфуцианство. Подтверждается это, как представляется, уже во вступительной части, повествующей о начале мира. В ней говорится:

«Ведь истинный принцип [являет собой] пустоту и покой, путь [является] непревзойденным путем, тайные врата предельно глубоки, безымянное оборачивается именуемым. И вот, начиная от Праначала форм, разворачивается план, хаотичное изначальное устанавливает предел, Три Начала<sup>14</sup> утверждают на своих местах, все вещи принимают [свою] форму».

---

<sup>14</sup> То есть Небо, Земля и Человек.

夫至理虛寂道非常道妙門凝邈無名爰名。爰自太始開圖混元立極三才奠處萬品流形。

В этом пассаже, первая часть которого, на первый взгляд напоминает, а, возможно и является, реминисценцией знаменитого первого чжана «Дао дэ цзина», есть несколько выражений, прямо заимствованных из даосских сочинений, в число которых входит и сочетание «тайные врата» (*мяо мэнь* 妙門), означающее, как это следует из комментаторской традиции, исток всех вещей<sup>15</sup>. Но, при этом, сочетание, использованное в самом начале, имеет более интересное происхождение. Четыре иероглифа, идущие сразу после вводного, являются цитатой из сочинения с довольно примечательным названием: «Книга [написанная вместе с] Тао Хунцзином» (*Юй тао хунцзин шу* 與陶弘景書) Шэнь Юэ 沈約 (441–513). Учитывая, что одним из авторов этого сочинения был даос и патриарх даосской школы Шанцин (Маошань), этот фрагмент должен был бы рассматриваться как вполне соответствующий даосским взглядам. Сам Оуян Сюнь определенно рассматривал это сочинение как даосское, поскольку фрагмент из него, включающий указанное сочетание, был помещен им в раздел «Небожители-сяни [и] даосы» (*Сянь дао* 仙道) свода «И вэнь лэй цзюй» [17, с. 1344]. При этом следует учитывать, что само выражение «истинный принцип» (*чжи ли* 至理), использованное здесь, введено Ван Би, одним из основателей «учения о сокровенном»<sup>16</sup>. То есть, получается, что сочетание *чжи ли* нужно рассматривать, скорее, в контексте истории и рецепции идей, связанных с «учением о сокровенном», поскольку оно не имеет прямых истоков

---

<sup>15</sup> Во всяком случае, так его истолковывал Ван Би. Следует отметить, при этом, что в самом трактате «Дао дэ цзин» используется выражение «врата всех тайн» (*чжун мяо чжи мэнь* 眾妙之門). См., напр: [18, с. 15 (2)]. Номер страницы дан по порядку. В оригинальном издании это страница 2 основной части.

<sup>16</sup> Это сочетание вводится им в комментарии к 42 чжану «Дао дэ цзина». В этом комментарии он рассматривает в качестве «истинного принципа» следование «тому, что само по себе таково» (*цзы жань* 自然). См.: [18, с. 15 (2), с. 131 (28)].

в древнедаосской литературе и принадлежит Ван Би, но учитывать то, что для даосов, а также для тех, кто смотрел на даосизм извне, подобно Оуян Сюню, оно уже имело устойчивые ассоциации именно с даосской системой взглядов.

Совершенно иначе все обстоит со следующим сочетанием — «великое начало» (*тай ши* 太始) или, как это передано в предложном переводе, «Праначало форм», взятом из главы «Небесные предзнаменования» (*Тянь жуй* 天瑞) классического древнедаосского памятника «Ле-цзы»<sup>17</sup>. Однако это сочетание стоит рядом с другим, также восходящим к эпохе формирования «учения о сокровенном». Это появившееся еще сочинениях эпохи Хань сочетание «хаотичное изначальное» (*хунь юань* 混元)<sup>18</sup>, к которому позже прибегал и один из основателей движения «ветра и потока» (*фэн лю* 風流) Жуань Цзи 阮籍 (210–263), близкий по своим взглядам основателям «сюань сюэ»<sup>19</sup>. Оно появляется в одном из его стихотворений, где говорится: «Хаотичное изначальное рождает два начала» (*Хунь юань шэн лян и* 混元生兩儀), то есть Небо и Землю<sup>20</sup>. Что касается последних четырех иероглифов разбираемого фрагмента, то наиболее вероятной выглядит их трактовка как несколько видоизмененной фразы из «Комментария к символам» (*Туань чжуань* 象傳) «Канона перемен» (*И цзин* 易經)<sup>21</sup>, который также находился в сфере внимания авторов «учения о сокровенном». Таким образом, приведенный фрагмент показывает, что большая часть фразеологизмов, использованных Оуян Сюнем, связана не с собственно

---

<sup>17</sup> Такой вариант перевода подсказывает отрывок из трактата: «Великое начало это то, что [является] началом форм» (*Тай ши чжэ син чжи ши е* 太始者形之始也). См.: [19, с. 28 (6)].

<sup>18</sup> В составленном под руководством Оуян Сюня «И вэнь лэй цзюй» приводятся отрывки из сочинений Цай Юна 蔡邕 (132–192) [17, с. 819] и Цуй Яня 崔琰 (163–216) [17, с. 490], в которых этот термин уже употребляется.

<sup>19</sup> См.: [20, с. 273, 480–486; 21, pp. 209–228].

<sup>20</sup> См, напр.: [22, с. 268].

<sup>21</sup> Целиком фрагмент выглядит так: 雲行雨施品物流形 и может быть переведен так: «Облака движутся, дожди выпадают, вещи принимают форму». См.: [23, с. 34 (3)].

даосизмом, как современной ему религиозной традицией, а скорее с наследием «учения о скровенном». В целом, можно сказать, что именно оно дает Оуян Сюню возможность касаться тем, связанных с даосской религией, оставаясь на конфуцианских позициях.

Саму историю даосизма Оуян Сюнь начинает с характеристики Дао, которая, в целом, опирается на «Дао дэ цзин»:

Никто не знает обиталища Владыки образов, невозможно узреть место обитания Ложбинного духа, [оно] неслышимо и невидимо, мало и затворено, хаотично и тайно.

莫知象帝之家未睹穀神之域希夷瑣閉溟滓封寄。

Здесь ключевыми являются два выражения, хорошо знакомых всем, кто обращался к самому трактату: «Владыка образов» (*сян ди* 象帝) и «Ложбинный дух» (*гу шэнь* 穀神), непосредственно взятые из древнедаосского памятника и означающие, в первом случае — Небесного Владыку (*Тянь ди* 天帝), а во втором — «корень Неба и Земли» (*тянь ди гэн* 天地根)<sup>22</sup>. Оуян Сюнь, таким образом, поддерживает концепцию связи даосской религиозной традиции с «Дао дэ цзином». Для обстоятельств времени и места появления самого сочинения это существенно, поскольку речь идет об обители, исторически связанной с фигурой Лао-цзы, легендарным автором канона, который в рамках этой концепции становится фактическим основоположником даосизма<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Трактровка «Владыки образов» как «Небесного владыки» взята из комментариев Хэшан-гуна 河上公 (I в.) и Ван Би, на которые Оуян Сюнь не мог не ориентироваться. Собственно, Дао как первоначало здесь выводится, видимо, в фигурах «обиталища» (*цзя* 家) и «места обитания» (*юй* 域). См.: [18, с. 24, 29–30].

<sup>23</sup> Следует также отметить, что как раз в эпоху Тан сочетание «Владыка образов» стало отождествляться с Лао-цзы. Однако верно ли это применительно к данному произведению, сказать трудно, поскольку со всей определенностью можно говорить об этом только начиная с эпохи правления императора Сюань-цзуна 玄宗 (712–755). См. об этом, например [24, pp. 236–239].

Древнейший же этап истории даосизма описывается Оуян Сюнем так:

К тому времени, когда птичьи следы обильно появлялись<sup>24</sup>, тайнописные книги подробно раскрыли секреты, предельные превращения зазвучали на все лады и сокровенным наставлениям, благодаря этому, было положено начало. Совершенномудрые сияли один за другим, Путь и Благая Сила передавались [от учителя к ученику]. И тогда учение сокровенного изначального [словно] ветром разлетелось по Поднебесной, [словно] водой растеклось по Земле.

及夫鳥跡勃興隱書詮奧至化因茲而吹萬玄教由是以開先。聖聖襲明道德授受。於是玄元之教風動天下水行地中矣。

Здесь непосредственно с даосизмом связаны два выражения: «тайнописные книги» (*инь шу* 隱書) и «сокровенные наставления» (*сюань цзяо* 玄教). Первое сочетание встречается в разных сочинениях, имеющих непосредственное отношение к даосизму, например, в «Жизнеописаниях духовных сяней-небожителей» (*Шэнь сянь чжуань* 神仙傳) Гэ Хуна 葛洪 (284–364) и означает книги, получаемые адептами даосизма от небожителей<sup>25</sup>. Что касается второго выражения, то оно носит более общий характер и, скорее, характеризует то, как было принято рассматривать даосизм в учебной среде. Как бы то ни было, приведенный фрагмент показывает, что Оуян Сюнь принимает тезис о древности даосизма, а также демонстрирует свое знание о существовании книг, ниспосылаемых, согласно даосской традиции, небожителями. При этом даосизм рассматривается им тоже как учение совершенномудрых (*шэн* 聖),

---

<sup>24</sup> То есть, во времена глубокой древности. Скорее всего, отсылка к месту из «[Трактата] учителя Мэн [Кэ]» (*Мэн-цзы* 孟子), в котором про эпоху до Яо 堯 и Шуня 舜 говорится, что в те времена животные теснили человека и по всем княжествам их следы пересекали тропы. См.: [25, с. 127].

<sup>25</sup> Собственно, у Гэ Хуна это сочетание используется в жизнеописании Чжан Даолина именно в таком значении. См.: [26, с. 117]

что, скорее всего, связано с уже отмеченным ранее взглядом на него как на составную часть комплекса, границы которого заданы «учением о сокровенном».

Описания более поздних этапов истории даосизма уже строго привязываются к истории даосской обители, которой посвящено сочинение, что усугубляется мыслью о ней как о месте, где происходит формирование исторически известной традиции даосизма. Такое отношение подтверждается фразой самого Оуян Сюня, предваряющей описание ландшафта и ориентиров, связанных с Чжуннаньшань:

Возвышение великого учения началось, очевидно, в этом месте.

大教之興蓋起於此矣。

То есть, в некотором роде, получается, что все самое главное в даосизме связано именно с этим местом, тем более, что именно оно освящено посещением предка воспеваемого в сочинении императора.

Первым даосским деятелем, называемым по имени, и связанным, в рамках принятой модели, с истоками важнейшего направления даосизма, становится Инь Си, основатель этого места и ученик Лао-цзы. Он преподносится как выдающийся отшельник и человек, наделенный от рождения особыми дарованиями. Кроме того, Оуян Сюнь не обходит вниманием и то, что Инь Си был сановником чжоуского Кан-вана 康王 (1078–1053 до н.э.)<sup>26</sup>. Не упускает автор и встречу Инь Си с Лао-цзы, которая, в контексте общего замысла, становится ключевой в истории даосизма и, в определенном смысле, предвещает событие, которому посвящено все произведение.

---

<sup>26</sup> Примечательно, что, видимо, одним из первых авторов, который предложил версию, что Инь Си жил во времена Кан-вана, был Гэ Хун. Во всяком случае, в его «Жизнеописаниях духовных сяней-небожителей» эта версия уже присутствует. См.: [26, с. 203].

Обитель совершенномудрого предка, изначально называвшаяся «Дозорной башней», служила жилищем господину Инь [Си], сановнику чжоуского Кан-вана, [получившему титул] Наставник Вэнь-ши. [Он] создал [здесь] место уединения и построил башню, что и дало ей название. Наставник обрел самоестественную Благую Силу, и родился в ответ на [влияние] изначального круговорота [Небес], в своей натуре [он] оберегал [чистый] дух, укрылся от мира, наблюдал за [движением] звёзд и следил за испарениями [в попытках предсказать будущее], выискивал Совершенных людей, повстречал небожителя на колеснице и, [повернувшись] лицом к северу, спросил [его] о Пути.

宗聖觀者本名樓觀周康王大夫文始先生尹君之故宅也。以結草為樓因即為號。先生稟自然之德應元運而生體性抱神韜光隱耀觀星候氣物色真人會遇仙軻北面請道。

Из этого фрагмента, как представляется, также следует, что Оуян Сюнь признает какие-то представления, связанные с даосами и даосской практикой, а также, через упоминание службы Инь Си у Кан-вана, задает государственно-политическое направление повествованию.

Принятие даосских преданий и, в целом, согласие с тем, что Лоугуань это особое место и что с ним связаны некие особые личности, наделенные специфическими характеристиками, просматривается и в нескольких пассажах, включенных в описание самого места. Так, Оуян Сюнь упоминает «чудесное дерево [к которому был] привязан бык» (*ло ню чжи лин му* 絡牛之靈木), а также чуть дальше пишет о том, что

Лекарственный колодец [Наставника] Вэнь-ши [покрыт] высушенной черепицей и не обрушивается; крытая колесница Престарелого владыки поистине не поддаётся тлену.

文始藥井幹甃未墮老君輦車確然不朽。

Таким образом, Оуян Сюнь заявляет о признании существования чудом сохранившихся священных реликвий, связанных с основателем обители и его наставником.

Еще одним возможным подтверждением того, что Оуян Сюнь в какой-то степени признает комплекс представлений, связанных с даосской обителью, может служить фрагмент, где он пишет

Пустота и чистота величественной башни привлекала и манила странствующих небожителей, просторные постоянные дворы стояли вперемежку, [принимали как] гостей спутников [Чи] Сун[-цзы] и [Ван Цзы]цяо.

崇台虛朗招徠雲水之仙閑館錯落賓友鬆喬之侶。

Стоит отметить, что выражение *Сун цяо* 鬆喬 встречается в сочинении Гэ Хуна «Мудрец, обнимающий простоту» [*Баопу-цзы* 抱朴子] с которым Оуян Сюнь, был хорошо знаком, что подтверждается многочисленными цитатами из него в своде «И вэнь лэй цзюй»<sup>27</sup>. Из этого может следовать, что Оуян Сюнь принимает образный ряд, включающий этих персонажей, формируя повествование таким образом, что сами Чи Сун-цзы 赤松子 и Ван Цзыцяо 王子喬 выглядят как когда-то существовавшие личности. Более того, как будет видно из следующих фрагментов, он готов рассматривать ту часть исторической мифологии, в которой небожители-сяни выступают в качестве участников формирования политического порядка, как нечто актуальное и подходящее ситуации.

Собственно государственно-политическое направление повествования усиливается во фрагменте, который следует за описанием самой обители и в котором Чжоуский Му-ван 周穆王 (976–922 до н.э.), а также Циньский Вэнь-гун 秦文公 (ум. 716 до н.э.) вводятся как древние правители-почитатели сяней-небожителей.

---

<sup>27</sup> Стоит отметить, что эта пара упоминается и в древнедаосской классике, например, в таких памятниках, как «Ле-цзы» и «Хуайнань-цзы».

При этом, они же преподнесены и как передатчики учения, полученного у сяней<sup>28</sup>.

В давние времена чжоуский Му [ван] отправился на запад, циньский Вэнь [гун] охотился на востоке, оба удостоили своими визитами [обители бессмертных], вернулись [в свои] резиденции и лично преподали наставления о Пути.

昔周穆西巡秦文東獵並枉駕回轅親承教道。

Композиционно этот фрагмент предваряет упоминание о том, что «Дозорную башню» почитали два великих правителя древности: Цинь-ши-Хуан-ди и Ханьский У-ди. Таким образом, как представляется, показывается неразрывность политического порядка и почитания сяней-небожителей и даосизм оказывается включенным в контекст строительства империи, что, по всей видимости, легитимирует его в глазах конфуцианских ученых, к числу которых принадлежал и Оуян Сюнь. Именно в таком ключе даются упоминания о двух выдающихся даосах, уже являющихся представителями традиции Лоугуань пай, а именно, о Чэнь Баочи и Ван Яне. При этом Оуян Сюнь здесь демонстрирует определенное принятие представлений, явно понимаемых им как даосские, а также некоторый уровень знаний о даосской традиции.

---

<sup>28</sup> Источником сюжета о путешествии Му-вана на запад является известное сочинение ханьской эпохи «Жинеописание Сына Неба Му» (*Му тянь цзы чжуань* 穆天子傳), где описывается его встреча с Владычицей запада (*Си Ванму* 西王母) в ее резиденции в горах Куньлунь 崑崙. См. об этом, напр.: [27]. Что касается сюжета о Циньском Вэнь-гуне, то он восходит к записи в «Исторических записках» Сыма Цяня: «После этого (т.е. после того, как было назначено жертвоприношение Белому владыке — А.З.) через шестнадцать лет (756 г.) циньский Вэнь-гун отправился на восток поохотиться в междуречье Цяньпуй и Вэйхэ, там он гадал [о возможности] поселения в этом месте и [получил] благоприятный ответ. Вэнь-гун во сне увидел, как желтая змея спустилась с небес на землю, ее голова лежала на склоне горы Фу. Вэнь-гун спросил астролога Дуня [о значении сна]. Дунь ответил: “Это предзнаменование от Верховного владыки, вам, правитель, следует принести жертвы его духу”» (пер. с кит. Р. В. Вяткина) [28, с. 155].

Впоследствии [Западно-]Вэйский Вэнь-ди изменил нравы [варваров]-и на обычаи *хуа[ся]*, установил государственные устои [основанные на] гуманности и долге, оказал высочайшее доверие школам Учения и увеличил [число его] последователей. [Среди них] был наставник Чэнь [по имени] Баочи, человек из Инчжоу, изначально имевший склонность к уединённой жизни, и с детства стремящийся к потаённым местам; шелест сосен вселял в него восхищение, знаменитые пики не отпускали [его], путь Нефритового Августейшего [был] исчерпан [им во всей его] полноте, и дворец со сверкающей доской, [прославляющей его заслуги], возвышается [надо всем]. [Его] продолжателем был наставник Ван [по имени] Янь; [он] в речах исчерпал [соотношения между] именами и образами<sup>29</sup>, мыслями проникал в тайное и утонченное, помышлениями пребывал в изначальной пустоте, прилагал усилия [к тому, чтобы] не иметь материальных желаний, таил в себе дух и содержал себя в покое, брал за образец совершенномудрых и сделался наставником, добрая слава [о нем] широко разнеслась<sup>30</sup>, [он] накопил [заслуги] и стал образцом для школы. [Когда] Чжоуский Тай-цзу основал государство [на землях] внутри застав, [Ван Янь] лично получил «[Разъяснение] Пяти талисманов». Суйский Вэнь-ди омыл голову, [водой с] ароматными травами, [в соответствии с] ритуалом [удостоил его] аудиенции, и услышал счастливое предзнаменование.

後魏文帝變夷風於華俗立仁義之紀綱崇信教門增置徒侶。有陳先生竇熾潁川人夙有幽逸之姿幼懷林壑之趣鬆風入賞名嶽留連玉皇之道既宏銀榜之宮雲構。續有王先生延言窮名象思洞隱微念

---

<sup>29</sup> То есть, полностью исчерпал знание о вещах. Сочетание «имена и образы» (*мин сянь* 名象) восходит к конфуцианскому «[Трактату] учителя Сюнь [Куана]» (*Сюнь-цзы* 荀子). См.: [29, с. 310].

<sup>30</sup> *Дэ инь кун чжао* 德音孔昭 Цитата из песни «Крик оленей» (*Лу мин* 鹿鳴) раздела «Малые оды» (*Сяо я* 小雅) «Канона песен» (*Ши цзин* 詩經), посвященной встрече гостей и пиру. В этой оде такая характеристика дается гостям. См.: [30, с. 439].

在元空累非外物含神自靜儀聖作師並德音孔昭鬱為宗範周太祖定業關內躬受五符。隋文帝沐芳禮謁獲聞休徵。

Приведенные характеристики двух даосских деятелей выглядят довольно хрестоматийно, при этом, когда речь заходит о Ван Яне, его ученость описывается через выражения, которые могут быть одинаково приемлемы как для приверженцев даосизма, так и для конфуцианских ученых. Здесь обращает на себя внимание использование сочетания «путь Нефритового Августейшего» (*Юй хуан чжи дао 玉皇之道*)<sup>31</sup> как еще одного обозначения даосизма, а также упоминание одного из важнейших сочинений даосской школы Линбао 靈寶 — «Разъяснение Пяти Талисманов» (*Уфу сюй 五符序*)<sup>32</sup>. Оба эти упоминания выдают некоторый уровень знаний Оуян Сюня о даосской религиозной традиции, при этом общий подход к преподнесению даосизма как некоего инварианта «пути совершенномудрых» остается, о чем, определенно, свидетельствует фраза, что Ван Янь «брал за образец совершенномудрых» (*и шэн 儀聖*). При этом здесь же указывается и на роль даосских наставников при дворе, заключававшейся в том, чтобы давать предзнаменования, в конкретном случае, «счастливые» (*сю чжэн 休徵*).

Последний фрагмент, принадлежащий кисти Оуян Сюня, описывает уже само событие, конкретно, встречу императора с наместником монастыря и двумя его высшими священнослужителями.

Настоятель обители Ци Пиндин был сведущ в [содержании] книг золотых правил, изучил письма из украшенных нефритом футляров, знал будущее и хранил [сведения о] прошлом, исчерпал превращения и постиг сокровенное, заранее предвидел Небесную

---

<sup>31</sup> Упоминание Нефритового Августейшего указывает на то, что Чэнь Баочи был связан с традицией Шанцин (Маошань), поскольку упоминание об этом персонаже присутствует в наследии Тао Хунцзина. Так, Филипп Кларт в своей статье в «Энциклопедии даосизма» указывает на два сочинения, написанных этим автором, в которых Нефритовый Августейший или Нефритовый Владыка (*Юй ди 玉帝*) представлен как одно из верховных божеств именно этой школы. См.: [2, pp. 1197–1198].

<sup>32</sup> О происхождении и содержании этого сочинения см., напр. [2, pp. 675–678].

похвалу, предрёк великое благополучие. Нефритовые регалии наставника в методах Люй Даоцзи и надзирающего за соблюдением обрядов очищения Чжао Даолуна [были] собраны вместе и блестящие, [их] журавлиная натура возвысилась, [они] детально различили звенья [передачи учения], объединили речи и [повели] продолжительную беседу, склонили к себе волю Сына Неба, искусно оросили сердце императора.

觀主岐平定精金格之書究玉笈之文知來藏往盡化窮神豫鑒天休讚宏景福。法師呂道濟監齋趙道隆玉器凝潤鶴情超遼辨析連環辭同炙輶對敷天旨妙沃帝心。

Здесь, также как и в предыдущих фрагментах, заметно стремление Оуян Сюня объединить характеристики, взятые из даосской традиции или ассоциирующиеся с ней и те, что отсылают к конфуцианскому наследию. Одним из таких сочетаний, определенно, является фрагмент, где объединены «нефритовые регалии» (*юй ци* 玉器) как формальный признак статуса<sup>33</sup> и «журавлиная натура» (*хэ цин* 鶴情). Оба сочетания указывают на добродетельность и чистоту, но первое отсылает к конфуцианству, а второе — к даосизму. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что Оуян Сюнь, говоря о настоятеле обители Ци Пиндине 岐平定 как о том, кто «предрек великое благополучие» (*цзаньхун цзинфу* 讚宏景福), опять указывает на, видимо, важнейшую с его точки зрения роль даосов как служивых людей — роль прорицателей. Кроме того, подобная роль подчеркивается и сокращенной цитатой из «Канона перемен», характеризующей Ци Пиндина как «знающего будущее и хранящего знание о прошлом» (*чжи лай цзан ван* 知來藏往), то есть, человека, наделенного даром проницательности<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Само по себе выражение означает именно регалии или некие священные предметы из нефрита, но вместе с сочетанием «собраны и вместе и блестящие» (*нин жунь* 凝潤) создает впечатление о стремлении как можно тщательнее соблюсти церемониал.

<sup>34</sup> Фрагмент взят из «Комментария к привязанным словам» (*Си ци чжуань* 繫辭傳) и полностью выглядит так: 神以知來知以藏往. См.: [23, с. 392].

В целом, можно сделать вывод о том, что Оуян Сюнь стремится представить даосизм как часть наследия совершенномудрых, общие рамки которого он определяет через те концепции, которые черпает в традиции мысли, восходящей к «учению о сокровенном». Что касается его отношения к даосским священнослужителям и их роли в формировании единого имперского порядка, то, как представляется, она видится ему как роль толкователей знамений и прорицателей. При этом достаточно сложно понять, насколько основательно Оуян Сюнь знаком со специфически-даосскими воззрениями, касающимися целей адептов различных даосских школ. Более вероятно, что он опирается на хорошо ему знакомый круг популярной литературы, описывающей сяней-небожителей и даосов.

Несколько иначе выглядят представления о даосской традиции, которые демонстрирует его соавтор Чэнь Шуда, что, возможно, связано с его ориентацией на поэтическую традицию, активно использовавшую даосскую лексику. Предваряется его воспевание даосской обители настоящей литанией, выглядящей так:

О, сколь таинственны одухотворенные превращения! о, сколь сокровенны Врата тайны! [они] парят и [создают] образ Девяти управ, переплавляют ци в Три Начала<sup>35</sup>, [составляют] тайные записи Желтого Дворика, [выражают] золотые правила [в] тончайших словах.

眇矣靈化玄哉妙門飛形九府鍊氣三元黃庭秘錄金格微言。

В этом фрагменте обращает на себя внимание использование термина, имеющего даосский оттенок, а именно «Девять управ» (*цзю фу* 九府)<sup>36</sup>, а также упоминание «тайных записей Желтого

---

<sup>35</sup> То есть, Небо, Землю и Человека.

<sup>36</sup> Термин, скорее всего, взят из полностью не сохранившегося трактата «Канон о чудесах духов» (*Шэнь и цзин* 神異經), приписываемого ханьскому мыслителю Дунфан Шо 東方朔 (154–92 до н.э.), который, по замечанию И. А. Алимова, вряд ли принадлежал не конфуцианскому автору. Также И. А. Алимов

дворика» (*хуан тин ми лу* 黃庭秘錄), отсылающее к названию одного из самых важных и авторитетных даосских трактатов школы Шанцин — «Канону Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經)<sup>37</sup>.

О тяготении Чэнь Шуда к мифологическим сюжетам с содержанием близким к даосскому говорит следующий за литанией пассаж, приводящий сюжет, источник которого неясен, но содержание которого, тем не менее, весьма выразительно.

Нефритовая Столица сохранила записи [о том, как] золотая [черепахи] Ао вернулась из мира духов, очистилась от мирского и обуздала море, спросила о дороге в западные [горы] Кунь [Лунь].

玉京留記金鼇還魂揚塵束海問道西崑。

В этом пассаже используется специфический оборот *хуань хунь* 還魂, который здесь переведен как «вернулась из мира духов» и в общем контексте фрагмента прочитывается как даосский по смыслу. Кроме того, обращает на себя внимание и упоминание одного из важнейших мест в даосской мифологической топографии — гор Куньлунь.

Наконец, в поэтическое описание Чжуннаньшань и находящейся там обители Чэнь Шуда вставляет пассаж, в котором идет

---

отмечает наличие большого количества фактически дополненных пересказов «Канона гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經) в этом сочинении [31, с. 72–79]. В одном из фрагментов этого трактата, посвященном горам Куньлунь и опубликованном в другом сочинении — «Комментарий к “Канону вод”» (*Шуй цзин чжу* 水經注), говорится, что «[В горах] Куньлунь есть медные столбы, они высятся до неба и поэтому называются “Небесные столбы”. [Еще там есть] сад окружностью три тысячи ли, с краями как будто срезанными по кругу, а внизу круглые жилища, девять управ человеческих сяней-небожителей руководят [там]» [32, с. 12 (62)]. То есть, строго говоря, этот термин не имеет отношения к собственно даосской религиозной традиции, но связан с ней через ассоциации, вызываемые содержанием трактата Дунфан Шо.

<sup>37</sup> О трактате см.: [33, с. 142–180]. Что касается знания содержания трактата, то в «И вэнь лэй цзюй», составлением руководил и Чэнь Шуда, есть одна цитата из «Канона желтого дворика [по традиции] Великих гор» (*Тайшань хуан тин цзин* 太山黃庭經). То есть, с какой-то редакцией, возможно апокрифической, этого сочинения он был знаком. См.: [17, с. 1461].

речь о сянх-небожителях, где он также использует выражения, имеющие даосскую окрашенность и воспринятые, скорее всего, из тяготеющей к даосизму литературной традиции.

[В] Сокровенном граде упорядочили [музыкальные] лады [и календарь], небожители Дитай приглашают [к себе]. [Они] обнимают сердцевины и касаются звезд, питаются «красной пищей» и вбирают сияние. Великодушие и пустота, бесформенное и безмянное [вот] важнейшее [для них].

玄都正律帝臺仙召。抱髓捫星餐霞引照。豁虛罔象無名至要。

Здесь, как и в предыдущем фрагменте, представлен некий обобщенный поэтический образ с элементами, взятыми из «Канона гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經), или, возможно, из творческого наследия Сыма Сянжу 司馬相如 (179–117 до н.э.), а также, не исключено, что из «[Трактата] учителя Чжуан [Чжоу]» (*Чжуан-цзы* 莊子)<sup>38</sup>. Точно установить источники образов затруднительно, хотя определенно можно сказать, что первое упоминание горы Дитай 帝臺, действительно, находится в «Шань хай цзине»<sup>39</sup>.

Подводя общий итог, необходимо отметить, что, в целом, образ даосизма, представленный в двух авторских частях произведения, основан, скорее всего, на том книжном наследии, с которым оба автора были хорошо знакомы и с которым они могли работать при составлении свода «И вэнь лэй цзюй». Тем не менее, заметно, что для Оуян Сюня было принципиально важно предложить некое историческое видение даосской традиции, причем такое, что-

---

<sup>38</sup> Выражение «питаться “красной пищей”» (*цань ся* 餐霞) действительно встречается в жизнеописании Сыма Сянжу в «Книге о Хань» (*Хань шу* 漢書) [34, с. 2598], но также оно есть в одном из источников, использованных при составлении «И вэнь лэй цзюй». См.: [17, с. 1033]. Выражение «бесформенное» (*ван сянь* 罔象) есть в главе «Чжуан-цзы» «Постигший жизнь» (*Да шэн* 達生) [35, с. 99] и в ряде других сочинений, имеющих отношение к древнему даосизму и даосской религии.

<sup>39</sup> Э. М. Яншина переводит это название как «гора Барабан и Колокол». См.: [36, с. 102].

бы оно было приемлемо для носителей конфуцианской учености, в то время как Чэнь Шуда стремился дать ряд поэтических ассоциаций и отсылок, которые, впрочем, также формируют некий образ даосизма, как учения, связующего с миром небожителей и предлагающего методы, при помощи которых возможно туда попасть. Несомненно, остается неясным, насколько оба автора допускали за используемыми образами и конструкциями какую-то действительность, а насколько все использованное ими лексическое и образное богатство служило некой уступкой требованию политического момента.

### Литература

1. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
2. Pregadio, F. (ed.) (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, Two vols., London & N-Y: Routledge.
3. Schipper, K. (2004), General Introduction, *The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang*. Vol. I. Antiquity through the Middle Ages, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 1–52.
4. Торчинов Е.А. (1998), *Даосизм (опыт историко-религиоведческого описания)*, СПб.: Лань.
5. Assandri Friederike (2009), *Beyond the Daode jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*, Standard: Three Pines Press,
6. Kohn, Livia (2000), *The Northern Celestial Masters*, Daoism Handbook, Leiden, Boston, Köln: BRILL, pp. 283–308.
7. Chai, David (ed.) (2020), *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer.
8. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao*, Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
9. Seidel, Anna K. (1969–1970), The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216–247.
10. Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга о Тан) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Пекин 北京: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа 北京卓群數碼科技有限公司策劃.

11. Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга о Тан) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Пекин 北京: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа 北京卓群數碼科技有限公司策劃.
12. Алимов И.А. (2017), *Записи о сокровенных чудесах. Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв.*, СПб.: «Петербургское Востоковедение».
13. Boltz, Judith M. (1987), *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: University of California Press.
14. Чэнь Чжичао 陈智超, Цзэн Цинъин 曾庆瑛 (1984), *Дао цзя цзинь ши люэ 道家金石略 (Компендиум [надписей] школы Дао на бронзе и камне)*, Пекин: Вэньчу чубаньшэ 文物出版社.
15. Да Тан цзун шэн гуань цзи 大唐宗聖觀記 (Запись об обители Совершенномудрого-прародителя Великой Тан), *База данных даосских надписей*. URL: <https://www.daobei.info/>大唐宗圣观记/.
16. Barrett, T. H. (1996), *Taoism under the Tang. Religion & Empire During the Golden Age of Chinese History*, London: Wellsweep Press.
17. Оуян Сюнь 歐陽詢 (1985), *И вэнь лэй цзюй 藝文類聚 (Свод литературы, сгруппированной по родам)*, Шанхай 上海: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.
18. *Дао дэ цзин Лао-цзы с комментариями и разъяснениями (Лао-цзы дао дэ цзин чжу цзяоши 老子道德經注校釋)* (2008), Пекин: Чжунхуа шу цзюй 中華書局.
19. *[Трактат] учителя Ле [Юйкоу] со всеми комментариями (Ле-цзы цзиши 列子集釋)* (1985), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
20. Алимов И.А., Кравцова М.Е. (2014), *История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза*. СПб.: «Петербургское Востоковедение».
21. Chai, David (2020), Ruan Ji's "On Comprehending the Zhuangzi", Chai, David (ed.) *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer, pp. 209–228.
22. *Собрание сочинений Жуань Цзи с разъяснениями и комментариями (Жуань Цзи цзи цзяочжу 阮籍集校注)* (2014), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
23. Хуан Шоуци 黄寿祺 и Чжан Сивэнь 张善文 (2007), *Чжоуские переменны в переводе и с комментариями (Чжоу и и чжу 周易译注)*, Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.

24. Arrault, Alain (2002), *Shao Yung (1027–1077), poète et cosmologue*, Paris: Institut des hautes études chinoises.
25. *Мэн-цзы в современном переводе с современным комментарием (Мэн-цзы цзинь шу цзинь ши 孟子今註今譯) (1973)*, Тайбэй: Тайвань шангу иньшу гуань 台灣商務印書館.
26. Гэ Хун 葛洪 (1772–1787), Жизнеописания духовных сяней-небожителей (Шэнь сянь чжуань 神仙傳), *Высочайше утвержденный свод документов в четырех разделах. Раздел Мыслители. Секция даосских писаний (Циндин сы ку цюань шу. Цзы бу. Дао цзя лэй 欽定四庫全書. 子部. 道家類)*.
27. Кравцова М.Е. (1992), «Жизнеописание Сына Неба Му». Вопросы и проблемы. (Несколько научно-детективных историй о древнекитайской приключенческой повести), *Петербургское востоковедение. Вып. 2*, СПб.: Центр «Петербургское востоковедение» и издательско-коммерческая фирма «Водолей», с. 354–384.
28. Вяткин Р.В. (1986), *Сыма Цянь. Исторические записки*, Т. 4, М.: «Наука» ГРВЛ.
29. [Трактат] учителя Сюнь [Куана] (Сюнь-цзы 荀子) (2011), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
30. *Канон песен с комментарием и анализом (Ши цзин чжу си 詩經注析) (1991)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
31. Алимов И.А. (2014), *Сад удивительного. Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв.*, СПб.: «Петербургское Востоковедение».
32. Вэй Цяои 陳橋驛 (ред.) (2007), *Комментированный «Канон вод», критическое издание (Шуй цзин чжу цзяочжэн 水經注校證)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
33. Филонов С.В. (2011) *Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв.*, СПб.: Издательство «Петербургское Востоковедение».
34. *Книга о Хань (Хань шу 漢書) (1964)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
35. [Трактат] учителя Чжуан [Чжоу] (Чжуан-цзы 莊子) (1990), Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.
36. Яншина Э.М. (пер.) (2004), *Каталог гор и морей (Шань хай цзин)*, М.: Наталис: Рипол Классик.

## References

1. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
2. Pregadio, F. (ed.) (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, Two vols, London & N-Y: Routledge.
3. Schipper, K. (2004), General Introduction, *The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang*. Vol. I. Antiquity through the Middle Ages, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 1–52.
4. Torchinov Ye.A. (1998), *Taoism (an attempt of historical-religious description)*, Saint-Petersburg: Lan Pub. (in Russian)
5. Assandri Friederike (2009), *Beyond the Daode jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*, Standard: Three Pines Press.
6. Kohn, Livia (2000), *The Northern Celestial Masters*, Daoism Handbook, Leiden, Boston, Köln: BRILL, pp. 283–308.
7. Chai, David (ed.) (2020), *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer.
8. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao*, Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
9. Seidel, Anna K. (1969–1970), The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216–247.
10. Ju tang shu 舊唐書 (Old book of Tang) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Beijing 北京: Beijing zhuo qun shuma keji yuxian gongsi cehua 北京卓群數碼科技有限公司策劃. (in Chinese)
11. Xin tang shu 新唐書 (New book of Tang) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Beijing 北京: Beijing zhuo qun shuma keji yuxian gongsi cehua 北京卓群數碼科技有限公司策劃. (in Chinese)
12. Alimov I.A. (2017), *The Notes of Innemost miracles. A Cocise History of the VII–Xth Century Chinese Xiaoshuo Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
13. Boltz, Judith M. (1987), *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: University of California Press.
14. Chen Zhichao 陈智超, Zeng Qingying 曾庆瑛 (1984), *Dao jia jin shi lue 道家金石略 (Compendium [of inscriptions] of the Tao school on bronze and stone)*, Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社. (in Chinese)

15. Da tang zong sheng guan ji 大唐宗聖觀記 (Record of the Monastery of the Ancestral Sage of the Grate Tang), *Daoist Inscriptions' Catalog*. URL: <https://www.daobei.info/大唐宗聖觀記/>. (in Chinese)
16. Barrett, T. H. (1996), *Taoism under the Tang. Religion & Empire During the Golden Age of Chinese History*, London: Wellsweep Press.
17. Ouyang Xun 歐陽詢 (1985), *Yi wen lei ju 藝文類聚 (Classified Anthology of Literary Works)*, Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
18. *Dao de jing of Lao zi with commentaries and explications (Laozi dao de jing zhu jiaoshi 老子道德經注校釋)* (2008), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
19. *[Traties] of master Lie [Yukou] with all commentaries (Liezi jishi 列子集釋)* (1985) Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
20. Alimov I.A., Kravtsova M.E. (2014), *The History of Classical Chinese Literature from the Antiquity to XIII C.: Poetry and Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
21. Chai, David (2020), Ruan Ji's "On Comprehending the Zhuangzi", Chai, David (ed.) *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer, pp. 209–228.
22. *Collected works of Ruan Ji with explications and commentaries (Ruan Ji ji jiaozhu 阮籍集校注)* (2014), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
23. Huang Shouqi 黄寿祺 & Zhang Xiwen 张善文 (2007), *Zhou's changes in translation and with commentaries (Zhou yi yi zhu 周易译注)*, Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
24. Arrault, Alain (2002), *Shao Yung (1027–1077), poète et cosmlogue*, Paris: Institut des hautes études chinoises.
25. *Menzi in modern translation and with modern commentaries (Mengzi jin shu jin shi 孟子今註今譯)* (1973), Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan 台灣商務印書館. (in Chinese)
26. Ge Hong 葛洪 (1772–1787), Traditions of divine transcendentals (Shen xian zhuan 神仙傳), Highly approved *complete library in four sections. Thinkers. Daoist scriptures (Qingding si ku quan shu. Zi bu. Dao jia lei 欽定四庫全書. 子部. 道家類)*. (in Chinese)
27. Kravtsova M.Ye. (1992), «Tale of King Mu, Son of Heaven». Questions and problems. (Several scientific detective stories about an ancient Chinese adventure story), *Peterburgskoye Vostokovedeniye. Issue 2, СПб.:*

- Centre «Peterburgskoye Vostokovedeniye» & publishing and commercial company «Vodoley», pp. 354–384. (in Russian)
28. Viatkin R.V. (transl.) (1986), *Sima Qian Records of the Grand Historian*, Vol. 4, Moscow: «Nauka».
  29. [Traties] of master Xun [Kuang] (*Xunzi* 荀子) (2011), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
  30. *Book of songs with commentary and analysis (Shi jing zhu xi* 詩經注析) (1991), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
  31. Alimov I.A. (2014), *The Garden of the Marvelous. A Cocise History of the I–VI Century Chinese Xiaoshuo Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
  32. Wei Qiaoyi 陳橋驛 (ed.) (2007), *Commentary on the Water Classic, critical edition (Shui jing zhu jiaozheng* 水經注校證), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
  33. Filonov S.V. (2011), *Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the III–VI centuries*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye» Pub. (in Russian)
  34. *The book of Han (Han shu* 漢書) (1964), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
  35. [Traties] of master Zhuang [Zhou] (*Zhuang zi* 莊子) (1990), Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
  36. Yanshina E.M. (transl.) (2004), *Classic of Mountains and Seas (Shan hai jing)*, Moscow: Natalis: Ripol Classic. (in Russian)

#### Автор / Author

**Зельницкий Александр Дмитриевич** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ.

**Zelnitskiy Alexander** — PhD, Assistant Professor of the Department of the Philosophy and Culture of the Orient of the Institute of Philosophy of the Saint-Petersburg State University.

*E-mail:* taigong@yandex.ru