

DOI: 10.31857/S086919080007031-1

СТРУКТУРНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТОВ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО
ПРИМЕНЕНИЯ К ИЗУЧЕНИЮ ПОЗДНЕДАОССКИХ СИНТЕТИЧЕСКИХ
СОЧИНЕНИЙ (НА ПРИМЕРЕ ТЕКСТА *ЛУН МЭНЬ СИНЬ ФА*, XVII в.)

© 2019

П. Д. ЛЕНКОВ ^a

^a – РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4195-6781>; p-lenkov@yandex.ru

Резюме. Статья посвящена методологическим аспектам исследования даосских текстов. В публикации рассматривается возможность применения разработанного В. И. Рудым и Е. П. Островской структурно-герменевтического метода исследования религиозно-философских текстов к изучению позднедаосских синтетических сочинений и анализируются особенности языка позднедаосских текстов школы Совершенной истины на примере сочинения «Лун мэнь синь фа» (龍門心法; «Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь.

Как и в индийских даршанах, в религиозно-философской системе даосизма вычленяются три уровня: доктринальный, психотехнический и логико-дискурсивный. Психотехнический опыт также служил основой религиозно-идеологической и философской рефлексии и в Китае, хотя направленность этого опыта отличалась от духовной культуры Индии. Автор показывает структуру позднедаосского текста, написанного параллельно на трех «религиозных» языках – буддийском, конфуцианском и собственно даосском. Можно наблюдать, что буддийская терминология чаще употребляется в сферах, где буддизм находился на изначально более разработанном концептуальном уровне: в монашеской дисциплине, сотериологии и учении о карме, психологии и психотехнических практиках.

На примере фрагментов «Лун мэнь синь фа» рассматривается синкретический / синтетический язык описания психотехнического уровня религиозной системы. В статью включены фрагменты «Лун мэнь синь фа» в переводе на русский язык, иллюстрирующие наблюдения автора над синкретическим / синтетическим языком, характерным для позднедаосских текстов.

Ключевые слова: структурно-герменевтический метод, даосизм, буддизм, конфуцианство, Цюаньчжэнь, *Лун мэнь синь фа*.

Для цитирования: Ленков П. Д. Структурно-герменевтический метод исследования религиозно-философских текстов и перспективы его применения к изучению позднедаосских синтетических сочинений (на примере текста *Лун мэнь синь фа*, XVII в.). *Восток (Oriens)*. 2019. № 5. С. 149–160. DOI: 10.31857/S086919080007031-1

STRUCTURAL-HERMENEUTIC METHOD OF RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL
TEXTS RESEARCH AND ITS APPLICATION TO THE STUDY
OF LATE TAOIST SYNTHETIC WORKS
(BASED ON THE TEXT OF *LONG MEN XIN FA*, XVII c.)

© 2019

Pavel D. LENKOV ^a

^a – Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint-Petersburg, Russia
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4195-6781>; p-lenkov@yandex.ru

Abstract: The article deals with the methodological aspects of the study of Taoist texts. The article considers the possibility of applying the structural-hermeneutic method of research of religious-philosophical texts, developed by V. I. Rudoi and E. P. Ostrovskaya, to the study of late-Taoist synthetic works. As well as in Indian darshanas, in Taoism as a religious-philosophical system, more precisely a group of systems – schools and sub-schools of Taoism – there are three levels: doctrinal, psychotechnical, and logical-discursive. Like in the Indian systems, in China, psychotechnical experience also served as the primary basis of both religious ideological and philosophical reflection, although the direction of this experience was somewhat different from that typical of the spiritual culture of India.

The article analyzes the peculiarities of the language of the late-Taoist texts of the School of Perfect Truth, using the example of the work “Long men xin fa” 龍門心法 (“The Law of Heart-Consciousness [according to the tradition of] Longmen”), which outlines the views of Wang Changyue, the master of the Taoist school Quanzhen. In particular, using the example of fragments of this work, a syncretic / synthetic language for describing the psychotechnical level of a religious system is considered. The late Taoist text is arranged in such a way that it contains, in fact, three parallel religious languages – Buddhist, Confucian and Taoist proper. And we are talking not only about the language of the description of practices, but also about the practices themselves, or psychophysical techniques: the Taoists of the Quanzhen school not only used the language of Buddhists and Confucians, but also quite openly and consciously relied on the corresponding psycho-technical traditions. The article includes fragments of “Lun men xin fa” in translation into Russian, illustrating the author's observations on the syncretic / synthetic language characteristic of the late-Taoist texts.

Keywords: structural-hermeneutical method, Taoism, Buddhism, Confucianism, Quanzhen, Longmen, Long Men Xin Fa.

For citation: Lenkov P. D. Structural-Hermeneutic Method of Religious-Philosophical Texts Research and Its Application to the Study of Late Taoist Synthetic Works (Based on the Text of *Long Men Xin Fa*, XVII c.). *Vostok (Oriens)*. 2019. No. 5. Pp. 149–160. DOI: 10.31857/S086919080007031-1

СТРУКТУРНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ МЕТОД РУДОГО И ОСТРОВСКОЙ

Структурно-герменевтический¹ метод был разработан В. И. Рудым и Е. П. Островской для научной реконструкции воззрений индийских религиозно-философских школ (даршан) – как буддийских, так и индуистских. Данный метод позволяет выявить в трактатах три различных класса терминологии, характеризующие специфику интерпретации **религиозной доктрины, психотехнической практики** (буддийской или индуистской йоги) и **собственно философский дискурс** рассматриваемой религиозно-философской школы. В своей ключевой работе, посвященной методу (статья «О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем»), авторы говорят о том, что философский текст «должен рассматриваться в ходе исследования как исторический реликт, содержащий не только философский дискурс, но и известные корреляты тех сторон функционирования системы, которые не могли быть к этому дискурсу сведены, поскольку в своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, рассматривался как своеобразные пролегомены к практике йогического сосредоточения (психотехнический аспект системы)» [Рудой, Островская, 1987, с. 77]. Далее авторы конкретизируют это положение. Рудой и Островская отмечают: проведенные ими исследования показывают, что философский текст, созданный в рамках любой религиозно-философской системы, «содержит логико-дискурсивные корреляты трех уровней актуального функционирования системы. Каждый из этих уровней представлен собственными – не специально философскими – текстами, а также устной традицией,

¹ Понятие «герменевтика» здесь следует понимать в широком смысле, как «искусство толкования, теорию интерпретации и понимания текстов» [Малахов, Неретина].

которая не только предшествовала письменной фиксации, но и действовала параллельно с ней» [Рудой, Островская, 1987, с. 77]. Рудой и Островская перечисляют тексты, в которых представлен доктринальный уровень индийских религиозно-философских систем (даршан) [Рудой, Островская, 1987, с. 77–78]. Далее они отмечают: «Идеологемы доктринального уровня обретают в философских текстах даршан свою логико-дискурсивную интерпретацию, являющуюся коррелятом доктрины в философии. Для истолкования этих коррелятов материал философских текстов (включая комментарии и субкомментарии) не может быть признан достаточным; требуется непосредственное обращение к соответствующим разделам доктрины для установления окончательной историко-философской оценки системы» [Рудой, Островская, 1987, с. 78].

Следующий уровень, который характеризует полиморфную структуру индийских религиозно-философских школ, – уровень йогической духовно-практической деятельности. Авторы отмечают одну существенную особенность в становлении даршан: «Личная йогическая практика основателей или ведущих представителей этих систем, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины: психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии. Однако самая направленность этого опыта (на конечное “освобождение”) глубоко укоренена в общеиндийской духовной культуре. Индивидуальная духовно-практическая деятельность как совокупность психотехнических процедур, приводящих к определенной трансформации личности и сознания, становилась социально значимой только в том случае, если в результате формулировались доктринальные положения. Исходя из этого, следует, по-видимому, рассматривать в качестве структурного уровня системы не индивидуальную йогическую практику, но духовно-практическую деятельность, возникшую и закрепившуюся в традиции системы, деятельность, освященную доктринальными положениями» [Рудой, Островская, 1987, с. 79–80].

Наконец, третий уровень – логико-дискурсивный – представлен в индийских религиозно-философских системах достаточно разноплановыми текстами: «сутрами, или как бы конспектом системы, что указывает на широкое функционирование устной традиции развернутого философствования, и шастрами – теоретическими сочинениями, претендующими на истинное изложение философского знания для специальной аудитории» [Рудой, Островская, 1987, с. 79–80]. Чаше всего шастры создавались как комментарии к базовым сутрам, однако реально некоторые из них, например *Прашастапада-бхашья* (комментарий Прашастапады к *Вайшешика-сутре* Канады), были «самостоятельными сочинениями, реформировавшими философскую традицию. Язык сутр и шастр был по своей сути языком теоретического описания полиморфной религиозно-философской системы. Этим объясняется высокая терминологичность текстов данного уровня и невозможность их неопосредованного историко-философского осмысления. Тексты логико-дискурсивного уровня – это метаязык даршан, требующий поэтому реконструкции синхронной полиморфной версии системы» [Рудой, Островская, 1987, с. 80–81].

Выдающийся буддолог О. О. Розенберг впервые обратил внимание на то, что актуальное содержание индобуддийских текстов логико-дискурсивного уровня не соответствует историко-философской рубрикации, разработанной в немецкой классической философии. Он отмечал, что место онтологии в индийском философском материале занимает **психология**. Этот факт, по мнению Рудого и Островской, «обладает значительной эвристической ценностью» [Рудой, Островская, 1987, с. 81]. Предмет таких систем, как абхидхармистская философия вайбхашики и брахманистская ньяя-вайшешика, – анализ индивидуальной психики. «Истинно-сущее не осознается представителями обеих этих школ как нечто, внеположное индивиду, как внешнее по отношению к нему бытие. В ка-

честве потенциального истинно-сущего выступает сам индивид, достигший путем практики йогического сосредоточения измененного состояния сознания» [Рудой, Островская, 1987, с. 81]. Рудой и Островская отмечают, что «ориентация философских учений на “духовное делание” не является абсолютной монополией индийских классических религиозно-философских систем» [Рудой, Островская, 1987, с. 82]. Исследователи говорят, что подобная тенденция достаточно отчетливо прослеживается в странах средиземноморского ареала, начиная с пифагорейского союза. Исследователи отмечают, что философские сочинения, созданные в рамках подобных традиций, «могут быть адекватно истолкованы только с учетом полиморфизма, свойственного религиозно-философским учениям» [Рудой, Островская, 1987, с. 82].

ПЕРСПЕКТИВЫ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА. СПЕЦИФИКА ПОЗДНЕДАОССКИХ ТЕКСТОВ ШКОЛЫ ЦЮАНЬЧЖЭНЬ

Мы считаем, что есть все основания говорить о **полиморфизме** и применительно к даосизму. Так же как и в индийских даршанах, в даосизме как религиозно-философской системе, точнее группе систем – школ и подшкол даосизма, – можно выделить, как минимум, три уровня: доктринальный, психотехнический (даосская йога и особенно внутренняя алхимия – *нэй дань*; 内丹) и логико-дискурсивный. Подобно индийским системам, личная психосоматическая практика основателей и/или ведущих представителей подсистем «генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины», и в Китае также «психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии», хотя направленность этого опыта несколько отличалась от той, что была характерна для духовной культуры Индии. Так, исходно ядром даосской религиозной доктрины было учение о продлении жизни и обретении бессмертия (*чан шэн бу сы*; 長生不死), возникшее уже в эпоху Борющихся царств (V–III вв. до н.э.). В Китае уже в IV–III вв. до н.э. получили распространение различные практики «пестования тела» – дыхательные, гимнастические и сексуальные, диетические предписания, методы созерцания, сформировались представления о «бессмертных» (*сянь*; 仙), своего рода «даосских святых». Даосское учение о бессмертии находилось в тесной связи с общими базовыми принципами китайского мировосприятия, для которого была характерна сакрализация чувственного космоса, и отношение к жизни как к высшей ценности. Концептуальным выражением этого мировосприятия стала философия *Дао* – предельной первоосновы и высшей закономерности Вселенной. Однако поздний даосизм, о котором пойдет речь ниже, характеризуется существенной спиритуализацией первоначальных религиозных идеалов, произошедшей во многом под влиянием буддизма.

Отметим также, что упомянутое выше замечание О. О. Розенберга относительно специфики содержания индобуддийских текстов логико-дискурсивного уровня может быть отнесено и к даосской мысли. Однако место онтологии в даосском дискурсе занимала не только и не столько психология, сколько **антропология в целом**, в силу исключительно важного для даосских практик принципа соответствия микрокосма и макрокосма (см. также прим. 7).

Даосская школа Цюаньчжэнь («Совершенная истина») или Цюаньчжэнь цзяо («Учение совершенной истины»; 全真教) была основана в XII в. Ван Чун-яном (1113–1170). В XII–XIII вв. на севере Китая в рамках даосизма началось движение, приведшее к образованию новых школ, определяющих облик даосизма вплоть до настоящего времени. Одно из главных отличий этих школ от южного направления состояло в том, что они ратовали за монастырский общежитный даосизм, тогда как даосы юга были

привержены индивидуальной практике и индивидуальному отшельничеству. Особенно примечательно то, что теория и практика этих школ отличались отчетливой тенденцией к идеологическому синкретизму/синтезу, в частности к заимствованию элементов буддизма.

Начался этот процесс синкретизации/синтеза задолго до появления школы Цюаньчжэнь. Как отмечает Стивен Эскильдсен, «смешивание конфуцианских и особенно буддийских элементов с даосской религией в основном уже произошло в период Шести династий и династии Тан. Конфуцианские социальные нравы (например, сыновнее благочестие, верность) уже были полностью включены в даосскую доктрину, как и основные буддийские понятия, такие как *карма*, *сансара* и освобождение (которое приравнивалось к божественному, небесному бессмертию)» [Eskildsen, 2004, p. 2–3].

Главные положения школы Совершенной истины были изложены Ван Чун-яном в его сочинении «Пятнадцать статей, устанавливающих сущность учения» (*Ли цзяо ши у лунь*; 立教十五論). Содержание этого краткого текста было пересказано на русском языке Е. А. Торчиновым [Торчинов, 1993 (2), с. 252–255]. Один из основных принципов учения, согласно этому тексту: установка на религиозный синкретизм, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства.

Е. А. Торчинов также отмечал, что в основополагающих принципах учения Цюаньчжэнь «отчетливо присутствует влияние чаньского буддизма, выразившееся в подчеркивании примата медитации над другими видами даосской религиозной практики. При этом традиционной сидячей медитации “цзо чань” противопоставляется постоянная сосредоточенность, не опосредуемая какими-либо особыми “ритуальными” формами деятельности и практикующаяся постоянно, независимо от совершаемых действий. Проявилось учение школы “чань” и в учении о “мирской святости” и одновременном пребывании в мирах сакральном и профанном» [Торчинов, 1993 (2), с. 199].

Специалистам по религиям Китая хорошо известно, что плодом взаимодействия и взаимовлияния между буддизмом, даосизмом и конфуцианством стали синкретические / синтетические формы, а многие тексты китайской традиции демонстрируют интеграцию трех учений². Особую роль в этом процессе сыграл буддизм, поскольку именно буддизм на протяжении многих веков был единственной универсалистской «мировой религией», институционально укоренившейся в китайской культуре и в китайском обществе. Взаимодействие буддизма и местных традиционных идеологий, прежде всего даосизма, продолжалось в течение нескольких веков. Процессы распространения и рецепции буддизма³ и институционализации даосизма шли параллельно. Даосизм возник в Китае задолго до появления там буддизма, однако лишь в эпохи Восточной Хань (25–220), Цзинь (265–420) и в период Южных и Северных династий (IV–VI вв.) приобрел свои институциональные формы, заимствовав многое у буддизма. Например, по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях (см.: [Масперо, 2004, с. 108; Komjathy, 2014, p. 54]. Как отмечал Е. А. Торчинов, сам процесс консолидации даосских течений и возникновение представления о даосизме как едином целом во многом были обусловлены именно быстрым распространением и укоренением буддизма в Китае.

Впрочем, имело место и обратное влияние – со стороны даосизма на буддизм. В Китае буддизм в целом и буддийская идеология в частности подверглись значительной «китаизации». Конфуцианская идеология также оказала определенное влияние на поздний даосизм.

² Об исторических формах религиозного синкретизма в Китае см.: [Зельницкий, 2005].

³ О периодизации истории буддизма в Китае см.: [Ленков, 2007].

Специфика позднедаосских текстов, таких, как *Лун мэнь синь фа* (龍門心法; «Закон сердца / сознания [согласно традиции] Лунмэнь», далее – ЛМСФ)⁴, заключается прежде всего в том, что для них характерно использование как собственно даосских, так и буддийских и конфуцианских терминов. Так, например, даосским терминам, относящимся к языку описания психотехник/психопрактик, подобраны параллельные буддийские и конфуцианские термины и выражения. Причем автор ЛМСФ следует традиции, которая, как уже говорилось выше, начала складываться за много веков до того (см., например: [Чжан Бо-дуань, 1994]) и в XII в. получила официальное закрепление в школе Цюаньчжэнь. Отметим, что ЛМСФ – текст в основе своей гомилетический, т.е. исходно представляет собой собрание проповедей. Текст этот сравнительно поздний, однако его ценность состоит в том, что он представляет собой не просто собрание проповедей, но собрание структурированное, подобное трактату.

Необходимо отметить, что и даосская, и буддийская, и конфуцианская лексика может встретиться на всех уровнях системы, т.е. и на доктринальном, и на психотехническом (даосская йога), и на логико-дискурсивном. Рассмотрим в качестве примера фрагмент первой главы ЛМСФ, носящей название «Прибежище в Трех Драгоценностях» (*Гуй и сань бао*; 皈依三寶). Здесь разъясняется смысл прибежища в каждой из Трех Драгоценностей: «Первое прибежище – наивысшая драгоценность Дао-Пути, о котором мечтают живые существа, которому вечно следуют небожители, которому [следуют все те], кто стремится к освобождению из круговорота [сансары]. Второе прибежище – наивысшая драгоценность Канона/Канонов, к которой стремятся живые существа, из поколения в поколение получающие возможность услышать Истинный Закон. Третье прибежище – наивысшая драгоценность Учителя / Учителей, которых ищут живые существа, благодаря которым они изучают Высочайшую Колесницу (*цзуй шан шэн*; 最上乘) и не попадают в плен ложных воззрений» [Куньян-цзы, 2015, с. 14]. Здесь мы видим характерную для буддизма лексику: «живые существа» (*чжун шэн*; 眾生), «круговорот сансары» (*луньхуэй*; 輪回), «Истинный Закон» (*чжэн фа*; 正法). И уже совершенно в духе позднедаосского синкретизма далее в ЛМСФ сказано: «Эти три Прибежища – это тот первый шаг на пути Восхождения, те первые врата, ведущие к обретению Благой силы, которые открывали совершенномудрые и мудрецы⁵ прежних времен, стремившиеся выйти за пределы человеческого и войти в Дао. Для того чтобы стать *сянем*-бессмертным и вступить в Дао, для того чтобы стать совершенным мудрецом, стать мудрым, совершенно необходимо начать с принятия этого тройственного Прибежища» [Куньян-цзы, 2015, с. 14]. Здесь мы встречаем традиционную китайскую – даосскую и конфуцианскую – терминологию: «Благая сила» (*дэ*), Дао-Путь, бессмертные-*сяни*, совершенномудрые (*шэн*) и мудрые (*сянь*) (см.: [Ленков, 2015, с. 66]). «Три драгоценности» (или «Три сокровища») – одно из основных понятий доктринального уровня буддизма и, как видим, даосизма. Буддийские Три драгоценности: Дхарма, Будда и Сангха. В даосизме школы Цюаньчжэнь / Лунмэнь есть три списка Трех драгоценностей – первый (о котором сказано выше) соответствует доктринальному уровню: Дао-Путь (*дао*; 道), Канон / Каноны (*цзин*; 經) и Учитель /

⁴ «Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь» представляет собой запись наставлений Ван Чан-юэ (?–1680) – авторитетнейшего учителя направления Лунмэнь школы Цюаньчжэнь, жившего в начале периода правления маньчжурской династии Цин. Традиция Лунмэнь (龍門; «Драконовые врата»), как считается, была основана Цю Чан-чунем (1148–1227), название «Лунмэнь» получила по наименованию горы в провинции Шэньси, на которой Цю предавался даосскому подвижничеству [Торчинов, 1993 (2), с. 201–202]. О жизни Ван Чан-юэ см.: [Pregadio, 2014; Esposito, 2004, p. 647–654]. Подробнее о тексте см.: [Куньян-цзы, 2015; Ленков, 2015].

⁵ *Шэн сянь* (聖賢) – первоначально персоналогические типы в конфуцианстве: совершенномудрые и мудрые (вторая ступень святости / мудрости после *шэня*) – позже также встречаются в буддийском контексте: будды и бодхисаттвы.

Учителя (*ши*; 師); второй представляет даосскую антропологию и психологию в общих понятиях: тело (*шэнь*; 身), сердце-сознание (*синь*; 心) и разум / мотивация (*и*; 意); третий – «тонкие», энергетические структуры и принципы даосской антропографии: эссенция (*цзин*; 精), жизненная энергия / пневма (*ци*; 氣) и дух (*шэнь*; 神)⁶. В связи с этим отметим, что если основным предметом индобуддийского дискурса была психология, то в религиозном даосизме таким предметом стала антропография и прежде всего соматография (описание энергетических структур и процессов в теле-микрокосме)⁷.

В позднедаосском тексте мы можем наблюдать синкретизм / синтез на всех уровнях системы – доктринальном, психотехническом (даосская йога) и дискурсивном. Позднедаосский текст устроен таким образом, что на всех трех уровнях системы в нем будут присутствовать фактически три параллельных религиозных языка – буддийский, конфуцианский и собственно даосский. Ниже мы рассмотрим этот феномен на примере фрагментов текста ЛМСФ, в которых представлен психотехнический уровень системы.

Значительный интерес в плане синкретического / синтетического языка описания психотехник представляет девятая глава ЛМСФ, названная «Сохранение [постоянной практики] сосредоточения и мудрости» (*Дин хуэй дэн чи*; 定慧等持). В этой главе Ван Чан-юэ соотносит три уровня ординации и текстов обетов – (1) Чудесная практика и Начальная истинность / «Обеты Начальной истинности»; (2) Чудесная добродетель и Центральный предел / «Обеты Центрального предела»; (3) Чудесное Дао и Небесное бессмертие / «Обеты Небесного бессмертия» – с тремя этапами буддийского Благородного пути, которые суть (1) этап соблюдения обетов и норм буддийской морали (*шила*); (2) этап сосредоточения (*самадхи*), т.е. занятия психотехникой – буддийской йогой; (3) этап мудрости (*праджня*).

На даосские психотехнические методы внутренней алхимии – «техники бессмертных-сяней», adeptам предлагается взглянуть как на отражения в «зеркале» сосредоточения и мудрости: «Благодаря применению вами множества «техник / искусств небожителей» (*сянь шу*; 仙術), [таких, как] «принятие пилюли бессмертия (киновари)» (*шэнь дань фу ши*; 神丹服食), «золотой раствор и перегнанная киноварь»⁸, «среди бела дня вознестись на небеса»⁹, «вознестись [на небеса] со всем семейством»¹⁰, «чудесные превраще-

⁶ Подробнее см.: [Ленков, 2015].

⁷ О концепции тела в раннем религиозном даосизме эпохи Шести династий в российской даологии см.: [Филонов, 2011]. Филонов говорит об «особом семиотическом пространстве», обозначаемом им как «антропологический космос». «Это пространство представляет собой топографию “внутреннего ландшафта” человека в том виде, в каком его воспринимало даосское религиозное самосознание» [Филонов, 2011, с. 27]. Именно на фундаменте этой топографии «строились и функционировали даосские методы самосовершенствования» [Филонов, 2011, с. 27]. Из западных работ см., напр.,: [Schipper, 1994, p. 100–112].

⁸ «Золотой раствор и перегнанная киноварь» (*цзинь е хуань дань*; 金液還丹): термин *цзинь е* (букв. «сок (раствор) металла», «золотой сок (раствор)», «золотая жидкость») – во внешней алхимии (*вай дань*; 外丹), согласно предположению Торчинова, раствор треххлористого золота, в танских алхимических текстах также хлорид ртути (Hg_2Cl_2) (см. [Гэ Хун, 2001, с. 77]). В текстах внутренней алхимии (*нэй дань*; 内丹) согласно комментарию Торчинова к «Главам о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня, термин указывает на *инь ци* [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 233]. Термин *хуань дань* («перегнанная киноварь») – «один из важнейших эликсиров бессмертия, киноварный эликсир, перегнаный еще раз после девяти обычных алхимических перегонок» [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 140]. Первоначально золото и киноварь – «вещества, высоко ценившиеся adeptами внешней алхимии за их качество и считавшиеся важнейшими компонентами эликсира бессмертия, причем настолько важными, что само слово “киноварь” (*дань*) стало синонимом слова “эликсир”» [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 77]. В текстах внутренней алхимии «золото и киноварь» – «символы эликсира, или бессмертного зародыша (*сянь тай*), нового тела, творимого adeptом из энергии тела старого» [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 78].

⁹ «Среди бела дня вознестись на небеса» (*бай жи шэн тянь*; 白日升天), т.е. стать небесным бессмертным (*тянь сянь*), см. [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 62].

¹⁰ «Вознестись [на небеса] со всем семейством» (*ба чжай чун цзюй*; 拔宅沖舉), т.е. стать бессмертным-сянем вместе с семьей.

ния» (*шэнь тун бянь хуа*; 神通變化), «освободиться от бренной плоти и улететь на небо»¹¹, «погрузившись в полное самозабвение, совершить превращение», «[вновь] войти в материнское лоно, поменять жилище (= тело)»¹², свет этих [практик] сосредоточения и мудрости величественно неподвижен, ярко сияет. Видя при свете [сосредоточения и мудрости] эти чудесные методы (*шэнь тун фа шу*; 神通法術), как в чистом зеркале (*жу мин цзин дан тин*; 如明鏡當庭), раз за разом всякий [практикующий] сам увидит их проявления, которые по-прежнему присутствуют в [ходе практики в состоянии] сосредоточения и мудрости, не могут быть отделены от [практики] сосредоточения и мудрости» [Ван Чан-юэ, с. 372–373].

Итак, одна из центральных особенностей синтетических даосских текстов обусловлена тем, что психотехнический уровень системы (подсистемы) даосизма, в данном случае подшколы Лунмэнь школы Цюаньчжэнь, **и описывается синкретически / синтетически**, то есть при описании тех или иных состояний сознания используется и собственно даосская, и буддийская, и конфуцианская лексика. Мы уже говорили прежде: можно наблюдать, что в некоторых случаях исходно буддийские термины используются чаще, чем в других. Предполагаем, что буддийская терминология используется в тех сферах, где буддизм находился на изначально более высоком концептуальном уровне, т.е. сами концепции возникли ранее и пришли в китайскую культуру уже в готовом виде. Прежде всего, это такие сферы (контексты), как: 1) монашеская дисциплина; 2) сотериология и учение о карме; 3) психология и психотехнические практики (см. также [Ленков, 2018, с. 161]).

Подчеркнем, что речь, по-видимому, должна идти не только о языке описания практик, но и о самих практиках, или психофизических техниках. Таким образом, даосы школы Цюаньчжэнь не только использовали язык буддистов и конфуцианцев, но и совершенно открыто и сознательно опирались на соответствующие психотехнические традиции. Различные элементы духовно-практической деятельности, возникшие в гетерогенных традициях, были включены в новую систему. Причем новизна этой системы в значительной степени как раз и заключалась в ее синтетическом характере.

Зафиксируем еще одно наблюдение: задача Ван Чан-юэ как интерпретатора традиции состояла в том, чтобы показать слушателям / читателям то, что в западной экзегетической традиции получило наименование «герменевтического круга». Х.-Г. Гадамер говорит: «задача герменевтики с незапамятных времен – добиваться согласия, восстанавливать его. История герменевтики это подтверждает. Можно вспомнить об Августине – ему необходимо было соединить Ветхий завет и Евангелие» [Гадамер, 1991, с. 72]. Ван Чан-юэ было необходимо соединить даосизм, буддизм и конфуцианство, но это соединение было не «генетическим», как в случае Августина, а «синхронно-существенным». Ван Чан-юэ настаивает на том, что мыслители всех трех учений говорили «об одном и том же»:

«Друзья! “Центр” в [выражении] “Центральный предел” – это тот величественно неподвижный “Центр”, который есть Мать [Северного] Ковша, Небесная ось¹³; “Предел” – это тот Южный предел / полюс¹⁴, откуда все порождается, и тот Северный предел / по-

¹¹ «Освободиться от бренной плоти и улететь на небо» (*фэй кун ши цзе* 飛空屍解) – по-видимому, здесь имеются в виду бессмертные-сяни, относящиеся к типу «освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь*).

¹² «[Вновь] войти в материнское лоно, поменять жилище (= тело)» (*тоу тай дуо шэ* 投胎奪舍), т.е. перейти в следующее рождение (реинкарнироваться).

¹³ «Мать [Северного] Ковша» (*доу му*; 鬥母), «Небесная ось» (*тянь шу* 天樞) – альфа-звезда Большой Медведицы, Дубхе.

¹⁴ «Южный предел/полюс» (*нань цзи*; 南極) название звезды в созвездии Октант. Также может указывать на созвездие Чжоу (или Ивы; 柳宿).

люс¹⁵, куда все уходит после смерти. Великая истина (или: главные события жизни и смерти) полностью зависят от [этого] Центра – Божественной оси¹⁶, вокруг которой вращается во тьме рукоятка Ковша¹⁷. [Эти] два понятия – “Центр” и “Предел” – [указывают на] “весы, которые взвешивают Небо и Землю” (*чэн тянь ди чжи цюань*; 乘天地之權), и “рукоять, которая держит рождения и смерти (сансару)” (*чжи шэн сы чжи бин*; 執生死之柄).

Этот “центр” – не снаружи и не внутри, не слева и не справа, не впереди и не позади, не с одной стороны и не с другой стороны, это – середина, находящаяся между избытком и нехваткой, это та “[золотая] середина, которой твердо придерживался [Юй]”¹⁸, это “середина” из выражения “доводите до совершенства середину и гармонию”¹⁹, это “середина” из фразы [Лао-цзы] “лучше блюсти [принцип] середины, чем истощать себя в многословии”²⁰, это “середина” из выражения [Конфуция] “благородный муж следует срединному пути”²¹, и из [другой его] фразы “установить середину и не отклоняться”²². Когда говорят о Небе, его называют “Небесная ось”; когда говорят о Земле, его называют “Земная ось”; когда говорят о человеке, его называют “прямой [позвоночный] столб”²³. Множество разнообразных наименований – “единственное отверстие сокровенных врат”²⁴, “сокровенная жемчужина [размером] с зернышко проса”²⁵, “шарира [Шакия]му-

¹⁵ «Северный предел / полюс» (*бэй цзи* 北極) – Полярная звезда.

¹⁶ «Божественная / духовная / чудесная ось» (*лин шу*; 靈樞) – то же, что «Небесная ось» (*тянь шу*).

¹⁷ «рукоятка Ковша» (*доу бин*; 斗柄) – имеются в виду 5-я, 6-я и 7-я звезды Большой Медведицы, направление этой «рукоятки» определяет сезон года и месяц календаря.

¹⁸ «[Золотая] середина, которой твердо придерживался [Юй]» (*юнь чжи цзюэ чжун*; 允執厥中), букв.: «твердо придерживаться этой/своей середины»; см. в *Да Юй мо* («Планы Великого Юя» 大禹謨), в *Шу цзинь* («Книга документов»; 書經): 人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中 («Человеческое сердце опасно и непредсказуемо, сердце Дао – труднопостижимо. [Поэтому в управлении государством] важно быть искусным и целеустремленным и твердо придерживаться середины»).

¹⁹ «доводите до совершенства середину и гармонию» (*чжи чжун хэ дэ*; 致中和) – цитата из первого чжана конфуцианского канонического текста *Чжун юн* (中庸), одного из текстов «Четверокнижия» (*Си шу*; 四書). Полностью фраза выглядит так: «доводите до совершенства середину и гармонию, – и Небо и Земля утвердятся ими, и все сущее воспитается в них» (*致中和, 天地位焉, 万物育焉*). Переводы см. [Конфуцианский трактат «Чжун юн», 2003, с. 7, 29, 48, 72]; на наш взгляд, ближе всего к оригиналу перевод В. Б. Виноградской (Югай).

²⁰ «Лучше блюсти [принцип] середины, чем истощать себя в многословии» (*до янь шу цюн, бу жу шуо чжун*; 多言數窮, 不如守中) – цитата из *Дао дэ цзина*. См., например, в переводе Е. А. Торчинова: «В тупик многословье ведет. Не лучше ли тот, кто всегда середину блюдет?» [Торчинов, 1999, с. 230].

²¹ «Благородный муж следует срединному пути» (*цзюнь-цзы чжун дао эр син*; 君子中道而行) – возможно, измененное выражение из *Лунь юя* – «Чжи дао эр син»; 直道而行, которое можно переводить как «следовать прямым Дао-путем» (напр., в главе 15 «Вэй Лин-гун» («Вэйский Лин-гун»), перевод см., напр., [Мартынов, 2001, с. 322]).

²² «Установить середину и не отклоняться» (*чжун ли эр бу и*; 中立而不倚) – цитата из 10-го чжана текста «Чжун юн», переводы см. [Конфуцианский трактат «Чжун юн», 2003, с. 9, 30, 50, 74]. В 10-м чжане Конфуций, в ответ на вопрос Цзы Лу, разъясняет, в чем сила благородного мужа (*цзюнь-цзы*).

²³ Выражение «прямой [позвоночный] столб» (*чжи цзи*; 直機) здесь может быть понято и в физическом смысле, как выпрямленный позвоночник (важнейшее условие для психофизических практик как в даосизме, так и в буддизме), так и в морально-психологическом – как указание на твердое следование принципам, без каких-либо уклонений.

²⁴ «Единственное отверстие сокровенных врат» (*сюань гуань и цюа*; 玄關一竅) – «сокровенные врата» – термин восходит к выражению из 6-го чжана *Дао дэ цзина* («Врата сокровенной женственности – корень Неба и Земли. Он существует подобно нескончаемой нити, используй его без усилий»). Е. А. Торчинов пишет: «Под вратами понимается в макрокосмическом плане Дао как предельный источник *инь ци* и *ян ци*, а в микрокосмическом плане – закон равновесия *инь* и *ян*, энергетический средний центр – киноарное поле, энергетическое равновесие верхней и нижней, левой и правой частей тела» [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 213]. В сочинении «Четыреста иероглифов золотой киновари» (*Цзинь дань сы бай цзы*; 金丹四百字) Чжан Бо-дуань говорит: «Снадобье возникает в сокровенном отверстии. Периоды огня запускаются в янской печи. После встречи дракона и тигра в золотом жертвеннике рождается сокровенная жемчужина» (VI) и далее: «Это отверстие – не заурядное отверстие. Создано совместным соединением Цянь и Кунь. Называется пещерой духа и *ци*, внутри него квинтэс-

ни»²⁶, «Великий предел золота и киновари»²⁷ – на самом деле указывают на этот «центр / середину», все это не более чем проявления [этого центра]. Этот центр / середина и есть та самая сокровенная истинная природа / сущность, тот ясный, ничем не омраченный дух (*сюй лин бу мэи дэ мяо мин чжэнь син*; 虛靈不昧的妙明真性), который есть в каждом человеке» [Ван Чан-юэ, с. 373].

Как видно из данного фрагмента, проповедник ставит в один ряд выражения древнекитайские высказывания, приписываемые Конфуцию и Лао-цзы²⁸, и, наконец, собственно даосские и буддийские выражения, указывающие на понятие «центр», «сокровенную истинную природу». Ван Чан-юэ стремится показать, что понятие *чжун* («центр», «середина») совершенно одинаково понимается и Лао-цзы, и Конфуцием, и авторами даосских алхимических сочинений, и буддистами. Это и есть «синхронно-сущностное» воссоединение даосизма, буддизма и конфуцианства, о котором мы говорили выше.

Итак, структурно-герменевтический метод Рудого и Островской, первоначально разработанный для научной реконструкции воззрений индийских религиозно-философских школ, может быть применим и к даосским текстам в силу присущего этим текстам полиморфизма.

Полиморфизм позднедаосских текстов в каком-то смысле даже значительнее, чем полиморфизм индийских – в силу того, что для позднедаосских сочинений характерно использование как собственно даосской, так и буддийской, и конфуцианской терминологии (т.е. полиморфизм в этом случае сочетается с особым рода синкретизмом). Причем этот феномен можно отметить на всех уровнях системы, т.е. и на доктринальном, и на психотехническом (даосская йога), и на логико-дискурсивном.

Для позднедаосского текста характерен своеобразный параллелизм – в тексте параллельно используются три религиозных языка – буддийский, конфуцианский и собственно даосский.

сенции Кань и Ли» (VII) (перевод В. Виноградской). Эти стихи подробно разъяснены в сочинении «Толкование “Четырехсот иероглифов золотой киновари”» Лю И-мина (перевод см. [Чжан Бо-дуань, Лю И-мин, 2014, с. 136–142]).

²⁵ «Сокровенная жемчужина [размером] с зернышко проса» (*сюань чжу шу ми*; 玄珠黍米). «Сокровенная (черная) жемчужина» – даосское выражение, которое в зависимости от контекста может истолковываться как «суть учения», «истинная сущность», «первообраз бессмертного зародыша». Выражение «Сокровенная жемчужина [размером] с зернышко проса» истолковывается Лю Имином так: «До рождения тела, когда человек находится в состоянии зародыша – нераздельности хаоса и тьмы – есть лишь сгусток единого *ци* и больше ничего. Это так называемое Великое Единство, содержащее истинное *ци*. ... Истинное *ци*, истинная одухотворенность, истинная пустота, наитончайшее наличие – хоть имена различны, но называют только одно истинное. Это истинное не имеет формы и образа и не воспринимается органами чувств, не передаваемо ни словами, ни изображениями. Если описывать ее непрявленностью в сравнениях, то не больше просяного зернышка, поэтому древние бессмертные называли ее драгоценной жемчужиной с зернышко проса» (подробнее см. [Чжан Бо-дуань, Лю И-мин, 2014, с. 92–94], а также [Чжан Бо-дуань, 1994, с. 84–85]).

²⁶ «Шарира [Шакья]муни» (*муни шэли*; 牟尼舍利). *Шарира* (санскр.) – останки Будды Шакьямуни, чудесные реликвии, оставшиеся после кремации его тела. Обычай поклонения останкам Будды и его наиболее прославленных учеников сложился уже в первые века существования буддизма и затем получил распространение в буддийских странах.

²⁷ «Великий предел золота и киновари» (*цзинь дань тай ци*; 金丹太極). Понятие «Великий предел» в даосизме включает в себе идею «гармонии взаимодополняющих, коренящихся друг в друге противоположностей» – двух космологических состояний единого *ци* – *инь* и *ян* (*инь-ци* и *ян-ци*) [Торчинов, 1993 (1), с. 12–13]. Разъяснение терминов «золото и киновар» см. выше, прим. 6. В данном выражении словосочетание «золото и киновар», по-видимому, коррелирует с выражением «*инь-ци* и *ян-ци*».

²⁸ Вопреки распространенному мнению, *Дао дэ цзин*, приписываемый легендарному мудрецу Лао-цзы, не был исходным текстом организованной даосской религии, хотя был включен в свод даосских канонических текстов *Дао цзан* и впоследствии (особенно начиная с эпохи Тан) занял важное место в корпусе даосских текстов (подробнее см. [Филонов, 2013]). Собственно учение Лао-цзы и Чжуан-цзы современные даологи предлагают именовать «Лаоизмом» (Michael La Fargue), «философским даосизмом» (Е.А. Торчинов, Livia Kohn), четко отделяя его от собственно даосизма как организованной религиозной традиции [Филонов, 2013].

Даосы школы Цюаньчжэнь не только использовали языки буддистов и конфуцианцев, но и совершенно сознательно опирались на соответствующие традиции, например включая в свою систему различные элементы духовно-практической деятельности, возникшие в гетерогенных традициях. Подобный феномен можно обнаружить и на доктринальном уровне системы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Ван Чан-юэ 王常月. Лун мэнь синь фа (Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь 龍門心法). Сю дао чжэнь янь (Истинные слова о практике Дао-Пути 修道真言). Дэнфэн, б.г. С. 331–434 [Wang Changyue. Lun men xin fa (The Law of Heart-Consciousness [according to the tradition of] Longmen). Xiu dao zhen yan (True Words About the Practice of the Tao-Way). Dengfeng. Pp. 331–434 (in Chinese)].

Гадамер Г.-Г. О круге понимания. Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 72–81 [Gadamer, H.-G. About the Hermeneutic Circle. Gadamer H.-G. *The Relevance of the Beautiful*. Moscow: Iskusstvo, 1991. Pp.72–81 (in Russian)].

Гэ Хун. Баопу-цзы. Пер. Е. А. Торчинова. *Религии Китая. Хрестоматия*. Сост. Е. А. Торчинов. СПб.: «Евразия», 2001. С. 30–88 [Ge Hong. Baopu-zi. Tr. by E. A. Torchinov. *Religions of China. Reader*. Compiled by E. A. Torchinov. Saint Petersburg: «Eurasia», 2001. Pp. 30–88 (in Russian)].

Зельницкий А. Д. *Формы религиозного синкретизма в Китае*. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук. СПб., 2005 [Zel'nitskii A. D. *Forms of Religious Syncretism in China*. Abstract of Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophy. Saint Petersburg, 2005 (in Russian)].

Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А. Е. Лукьянов; Отв. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2003 [Confucian Treatise «Zhong Yong»: Translations and research / Compiler A.E. Luk'yanov; Editor in charge M. L. Titarenko. Moscow: Vostochnaia literatura, 2003 (in Russian)].

Куныан-цзы. «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца / сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П. Д. Ленкова. *История философии*. № 2. 2015. С. 12–21 [Kunyang-zi. «Law of the Heart / Mind According to Tradition Longmen». Introduction, translation of the first chapter, comments by P. D. Lenkov. *Istoriya filosofii* (=History of Philosophy). No. 2. 2015. Pp. 12–21 (in Russian)].

Ленков П. Д. Периодизация истории буддизма в Китае. *Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей*. Київ, 2007. С. 59–63 [Lenkov P. D. Periodization of the History of Buddhism in China. *Chinese Civilization and Modernity. Collection of Articles*. Kiev, 2007. Pp. 59–63 (in Russian)].

Ленков П. Д. Концепция «Трех Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. Санкт-Петербург. 2015. № 2 (23). С. 64–68 [Lenkov P. D. The Concept of the «Three Jewels» in Late Medieval Taoism and its Buddhist Parallels: in the Text «Lun men sin fa», XVII century. *Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture*. Saint Petersburg. 2015. No. 2 (23). Pp. 64–68 (in Russian)].

Ленков П. Д. Особенности языка описания психопрактик в позднем даосизме (по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в.). *Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (8–10 декабря 2016 г., Санкт-Петербург)* / Отв. ред. и сост. С. В. Пахомов. СПб.: Издательство ПХГА, 2018. С. 118–130 [Lenkov P. D. Peculiarities of the Psychopractices Description Language in Late Taoism (in the text «Lun men xin fa»). *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. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2018. Pp. 154–163 (in Russian)].

Малахов В. С., Неретина С. С. *Герменевтика. Новая философская энциклопедия* [Электронный ресурс]. Электронная библиотека Института философии РАН: [URL]: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHad6ab45a4895b125e87aad> (дата обращения: 20.06.2019) [Malakhov V. S., Neretina S. S. *Hermeneutics. New Philosophical Encyclopedia*. [Electronic resource]. Electronic Library of the Institute of Philosophy RAS: [URL]: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHad6ab45a4895b125e87aad> (Accessed: 20.06.2019) (in Russian)].

Мартынов А. С. *Конфуцианство. «Лунь юй»*. Т. 2. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2001 [Martyunov A. S. *Confucianism. «Lun Yu»*. Vol. 2. Saint Petersburg: Center «Peterburgskoe Vostokovedenie», 2001 (in Russian)].

Масперо А. *Религии Китая*. СПб.: Наука, 2004 [Maspero A. *Religions of China*. Saint Petersburg: Nauka, 2004 (in Russian)].

Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. *Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока*. М.: Наука, 1987. С. 74–93 [Rudoï V. I., Ostrovskaia E. P. On the Specifics of the Historical-philosophical Approach to the Study of Indian Classical Religious and Philosophical Systems. *Methodological Problems of Studying the History of Philosophy of a Foreign East*. Moscow: Nauka, 1987. Pp. 74–93 (in Russian)].

Торчинов Е. А. Введение: Даосизм и традиционные китайские системы психофизической тренировки. *Лу Куань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие*. Пер. с англ. Е. А. Торчинова. СПб.: ОРИС, 1993 (1). С. 5–29 [Torchinov E. A. An Introduction: Taoism and Traditional Chinese Systems of Psychophysical Training. *Lu Kuan Yu. Taoist Yoga. Alchemy and Immortality*. Translated from English by E. A. Torchinov. Saint Petersburg: ORIS, 1993 (1). Pp. 5–29 (in Russian)].

Торчинов Е. А. *Даосизм. «Дао-Дэ цзин»*. Перевод Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999 [Torchinov E. A. *Taoism. «Tao-De jing»*. Tr. by E. A. Torchinov. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999 (in Russian)].

Торчинов Е. А. *Даосизм: Опыт историко-религиозного описания*. СПб.: Андреев и сыновья, 1993 (2) [Torchinov E. A. *Taoism: The Experience of Historical and Religious Description*. Saint Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993 (2) (in Russian)].

Филонов С. В. *Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв.* СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2011 [Filonov S. V. *Golden Scriptures and Jade Script: Taoist Written Sources of the 3rd – 6th Centuries*. Saint Petersburg: “Peterburgskoe Vostokovedenie”, 2011 (in Russian)].

Филонов С. В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование. *Религиозный мир Китая. 2013: Исследования. Материалы. Переводы*. М.: РГГУ, 2013. С. 11–76. [Filonov S. V. Taoist Book in Myth and History: A Preliminary Study. *The Religious World of China – 2013: Studies. Materials. Translations*. Moscow: RGGU, 2013. Pp. 11–76 (in Russian)].

Чжан Бо-дуань. *Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь)*. Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994 [Zhang Bo-duan. *Chapters on the Insight of Truth (Wu zhen pian)*. Tr. from Chinese, foreword and comments by E. A. Torchinov. Saint Petersburg, 1994 (in Russian)].

Чжан Бо-дуань, Лю И-мин. *Раскрытие секретов даосской алхимии* / Пер. с кит. В. Виноградской. М.: Ганга, 2014 [Zhang Bo-duan, Liu Yi-ming. *Disclosing the Secrets of Taoist Alchemy* / Tr. from Chinese by V. Vinogradskaya. Moscow: Ganga, 2014 (in Russian)].

Eskildsen S. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Esposito M. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty. *Religion and Chinese Society*, ed. John Lagerwey. Vol. 2. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004. Pp. 621–698.

Komjathy L. *Daoism. A Guide for the Perplexed*. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2014.

Pregadio F. *The Longmen Lineage. Historical notes*. Ed. and tr. by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers. No. 4, 2014 [Electronic resource] Golden Elixir Press: [URL]: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html (accessed 17.03.2019)

Schipper K. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press, 1994.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ЛЕНКОВ Павел Дмитриевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории религий и теологии факультета истории и социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Pavel D. LENKOV, PhD (History), Assistant Professor, Department of the History of Religions and Theology, Faculty of History and Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint-Petersburg, Russian Federation