

Символика телесности в литературных текстах даосской традиции

© 2017

А.Г. Сторожук

В статье рассматривается вопрос символики телесности при описании традиционных даосских фармакологических средств и снеди, способных сообщить необыкновенные способности и даже даровать бессмертие. Генезис этой символики анализируется на примере даосских философских сочинений.

Ключевые слова: Китай, верования, символизм, даосизм, бессмертие, артефакты, философия.

В традиции религиозного даосизма довольно необычным и малоизученным вопросом остается, в частности, символика различных необыкновенных снадобий и блюд, употребляемых для достижения долголетия или бессмертия и соотносимых с реально существующими элементами снеди или лекарственными растениями. Вопрос этот слишком широк, чтобы в рамках одной или нескольких работ можно было сделать серьезные и доказательные обобщения, но некоторые частные аспекты вполне могут быть освещены в рамках этого небольшого исследования. Таким аспектом представляется и символика телесности вообще и человеческой в частности в даосской магической фармакопее и кулинарии.

Вопрос «телесности» в традиционных верованиях Китая поднимался неоднократно; западная синология ищет свои подходы к его решению уже около 150 лет. Широко известны рассуждения насчет неразрывности представлений о благополучии человеческих душ (по традиционным китайским представлениям, таких имеется 10) и целостности телесной оболочки¹. Когда-то, не вполне разделяя приведенный выше подход, автор этой работы излагал свое видение проблемы², где фактором благополучия комплекса душ полагалась беспрепятственная связь со средоточиями иньской и янской энергий человека — соответственно *шэнь* и *лин*. Действительно, значимость собственно телесной природы в практиках совершенствования духа некорректно считать абсолютным и основополагающим обстоятельством, иначе просто не могло бы существовать широко известное понятие даосского мистицизма — «отбрасывание трупa» (*ши цзе*). Тем не менее в даосской традиции привязка духовного совершенствования к определенным физиологическим качествам и состояниям несомненна.

В «Дао Дэ цзине» истинный мудрец, исполненный высшей силы Дэ, описывается как подобный новорожденному (*чицзы*), способный оставаться неуязвимым для различных внешних напастей; несмотря на мягкость и податливость костей и жил, «хватаящий крепко»; не знающий соития, но всецело к нему готовый³. Эти особенности сопря-

Сторожук Александр Георгиевич, доктор филологических наук, профессор кафедры китайской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: a.storozhuk@spbu.ru.

жены с цельностью натуры (свойственной новорожденным), передаваемой понятием «гармонии», или «согласия» (*хэ*) и с полнотой скопленной первородной животворной субстанции *цзин*, которая в «Дао Дэ цзине» — порождение смутных глубин Дао, обладающее наивысшей истинностью и достоверностью⁴. *Цзин* присутствует в человеке от рождения и непосредственно связана с помещающимся в сердце духом «*шэнь*», что разъясняется в «Трактате Желтого Императора о внутреннем» («Хуан-ди нэйцзин»): «Причину, по которой жизнь приходит, называют ее *цзин*; то, [чем] две *цзин* схватываются, называют это *шэнь*»⁵. Таким образом, *цзин* соотносится с «витальной основой сущего», с семенем и продолжением рода⁶, что необходимо для взращивания духа *шэнь*⁷, то есть, в конечном счете, для обретения бессмертия или очень долгой жизни (как это воспринималось в поздней даосской традиции)⁸.

Итак, заявленное в «Трактате Желтого Императора» соотнесение витальной силы с гармонией духа и постулируемое в «Дао Дэ цзине» телесное совершенство как выражение этой гармонии не могли не воплотиться в символике китайских текстов, так или иначе отражающих традиционные мироустроительные идеи (в том числе идею даосских поисков бессмертия). И символика эта зачастую связана с рассмотренным выше образом абсолютной плотскости, телесности как таковой.

Различные существа, воплощающие в себе идею телесного начала, возведенного в абсолют, весьма густо населяют фантастический мир китайских повествований о чуждальних землях. Так, например, в «Каталоге гор и морей» («Шань хай цзин») описывается некое животное *шижжоу* (буквально «зрячее мясо»). Существо это подобно куску бычьей печени, великолепной на вкус, имеет глаза и никогда не убывает, сколько бы от него не отрезали. В «Каталоге» оно упоминается более десятка раз в повествованиях о самых различных даях, соседствуя со сказочными птицами, небывальными зверями и прочими дивами⁹. Таким образом, хотя это нигде не сформулировано отдельно, у него могут быть и некие специальные свойства в случае употребления в пищу. Действительно, эффект от поедания *шижжоу* должен подразумеваться, коли существует сама практика такого поедания, а она есть, иначе откуда бы знать о его вкусе и способности к регенерации?

Парафраз на тему *шижжоу* можно встретить и в рассказах о необычайном, относящихся к танскому времени. Там тоже фигурирует глазастое мясо при не вполне понятной конкретике, но теперь оно уже способно летать и даже учинять неистовства. Так, в частности, в новелле «Вэй Пан» из сборника «Юань хуа цзи» («Записи об изначальных превращениях») Господина Хуанфу (даты жизни неизвестны) описывается один из видов демона *шашэнь*. Любитель охоты по имени Вэй Пан имел обыкновение приготавливать и съедать любую свою добычу: не только зверей и птиц, но и насекомых, червей, змей и тому подобное. Однажды ночью Вэй Пан попросился на ночлег в незнакомый дом, и хозяин предупредил его, что у соседей как раз траур, а по поверьям злые силы могут проникнуть в дом и причинить вред живущим, поэтому сам он и домочадцы на эту ночь собираются укрыться где-нибудь неподалеку и вернуться только на следующий день. Вэй Пан бесстрашно остается ночевать в покинутом хозяином доме, и на исходе третьей стражи видит, как нечто светящееся влетает в северные двери павильона. Вэй Пэн выпускает несколько стрел в непрошенного гостя, и поверженная нечисть оказывается подобна большому куску мяса с глазами на четырех углах. Согласно своему обычаю, Вэй Пан приготавливает и съедает это мясо, на вкус необыкновенно ароматное, а также оставляет часть угощения и изумленному хозяину, явившемуся на рассвете¹⁰. Опять же, о пользе приготовленного демона пока ни слова, но важны два обстоятельства: будучи порождением навьего мира, этот *шашэнь*, тем не менее, вполне телесен (его можно убить стрелой и сварить) и съедобен.

Начиная примерно с эпохи Шести династий появляются и свидетельства о находках в земле непонятного происхождения кусков мяса. В обиходе их полагают воплощениями божества времени Тай-суя и почитают за дурное предзнаменование, но знающие люди не слушают суеверий и употребляют это мясо в пищу. Так поступает, например, герой рас-

сказа «Сяо Цзинчжи» из сборника «Шэньсянь ганьюй чжуань» («Описания потрясений от встреч со святыми бессмертными») даосского мистика, философа и популяризатора Ду Гуантина (850–933): больной и одряхлевший герой рассказа находит в земле странный кусок мяса толщиной с ладонь, свежий и сочный на вид. Решив, что находка его — Тай-суй, и от этого хорошего не жди, Сяо Цзинчжи все-таки решается приготовить и съесть удивительное мясо, обнаруживая, что оно прекрасно на вкус. Вскоре здоровье и бодрость полностью к нему возвращаются, а просветленный даос сообщает, что герою довелось вкусить snadо-бья бессмертных: его находка не что иное как гриб *жоучжи*, «жирный, влажный и красный», и тот, кто его отведал, долголетием уподобится черепахе и журавлю¹¹ (В «Тайпин гуан цзи» текст атрибутируется как принадлежащий к сборнику «Шэньсянь ганьюй чжуань», но в самом сборнике, помещенном в «Даоцзане», этого текста нет¹²).

Гриб *жоучжи* описан в ряде даосских сочинений, прежде всего в трактате Гэ Хуна (283–343) «Баопу-цзы», где он предстает неким живым существом, по сути, однако, являющимся волшебным грибом. Таким, в частности, называется «десятитысячелетняя лунная жаба» (*ваньсуй чаньчу*, символ долголетия). В трактате утверждается, что на голове она имеет рога, под подбородком красный узор, подобный повторенному неоднократно иероглифу «восемь», что принимать в пищу эту форму *жоучжи* следует, высушив в темноте и перемолов в крошку, и тогда тебе прибавится сорок тысяч лет жизни. Подобным же образом говорится и о тысячелетней ласточке. А «...если, следуя в горах, увидишь маленьких человечков, едущих в повозках и на лошадях, ростом в 7–8 *цуней*, то [и] это грибы *жоучжи*; поймать их и употребить [в пищу] — и станешь бессмертным»¹³. Описание *жоучжи* есть и в тексте трактата VI века «Бай Цзэ ту», впоследствии утерянного и сохранившегося по записям в более поздних компендиях. В частности, в минском лекарственном своде «Бэньцао ганму» со ссылкой на «Бай Цзэ ту» говорится: «Есть существо, подобное детской руке без пальцев; называется «фэн». [Если] съесть его, — [значительно] умножишь силы»¹⁴. Этой сентенции нет в других собраниях с текстом «Бай Цзэ ту» («Жемчужный лес сада Дхармы»¹⁵, «Императорская энциклопедия годов Тайпин»¹⁶); в «Собрании литературы, классифицированном по разделам» несколько выдержек из «Бай цзэ ту» по всему тексту¹⁷. В самом «Бэньцао ганму» имеется целый раздел, посвященный грибам *чжи*, в котором говорится и о *линчжи*, трутовике *Ganoderma lucidum*, и о других разновидностях, в том числе — о *жоучжи*, при этом цитируется «Баопу-цзы», но часто неточно. Так, говорится, что «...*жоучжи* внешним видом схож с мясом, [встречается] подле больших камней, имеет и голову, и хвост, является живым существом. Красный [цветом] подобен кораллу, белый — отрезанному салу, черный — болотной жиже, зеленый — перьям зимородка, желтый — червонному золоту; все [эти виды] блестящие и лоснящиеся, словно толстый лёд. Большие весом превосходят десять цзиней, маленькие [веса] три-четыре цзиня»¹⁸. В «Баопу-цзы» сказанное выше (с небольшими текстологическими отклонениями) относится к «каменным грибам» *шичжи*¹⁹. Но то, что касается различных одушевленных вариантов *жоучжи* (как утверждает трактат, таких около 120 видов), включая маленьких человечков, — все это в «Бэньцао ганму» присутствует и детально описано²⁰.

Сам гриб *жоучжи*, как и *линчжи*, известен в практике китайской медицины и является встречающимся в почве сложным агломератом, имеющим в основе гигантский слизевик. Но в трактовке даосских апологетов он становится не просто одушевленным существом, а абсолютным воплощением плоти, и плоти именно человеческой; нужно полагать, что рассмотренная выше, позаимствованная из «Дао Дэ цзина» символика квинт-эссенции *цзин* — исполненной силы *дэ* мудреца, подобного младенцу, — здесь вполне очевидна. Целебные свойства гриба, таким образом, понимаются как скопление этой самой витальной первоосновы, и внешняя форма волшебной снеди (сходность с человеческим телом и даже одушевленность) кажутся теперь вполне логически обоснованными (оговоримся сразу, что здесь не рассматриваются истории об оборотничестве различных

грибов и других растений, неоднократно встречающиеся среди рассказов о чудесах, поскольку и идейная основа, и атрибутика там совершенно другая).

Нужно отметить, что символика «телесности» проявляется не только в отношении снадобий, сделанных из описанного выше слизевика *жоучжи*, но и в отношении многих других подлинных или фантастических лекарственных средств, способных даровать бодрость и долголетие. Вот, например, рассказ «Десять взйянских друзей» («Вэйян ши ю») из уже упоминавшегося выше сборника «Шэньсянь ганьюй чжуань»: во время пирушки десять друзей, людей достойных и увлеченных даосскими идеями, угощают прибывшего к ним нищего старика. Так повторяется несколько раз, после чего старик выражает желание отплатить друзьям за добро и сам приглашает их на угощение. Главным блюдом на устроенном им пире оказывается приготовленный на пару подросток, уже порядком разложившийся, с наполовину отвалившимися ушами, руками, ногами и глазами. Никто из друзей не решился не только утолить голод поданным деликатесом, но даже и попробовать его; сам же старик с удовольствием ест, обедки отдает вертящимся подле попрошайкам и объясняет, что на самом деле гостям был подан тысячетелный женьшень, который практически невозможно отыскать. Тот, кто отведал подобного женьшеня, тотчас становится высшим бессмертным (*шансянь*). Тут же и сам старик, и доевшие остатки попрошайки возносятся на небо²¹. В другом танском сборнике рассказов — «Сюань ши чжи» («Записи из зала Сюаньши»), составленном Чжан Ду (IX в.), — женьшень, формой повторяющий человеческое тело и способный кричать, как человек, является предостережением Неба, пророчествующим падение дома Суй²², что напрямую не связано с даосскими исканиями, но является однозначным проявлением высшей воли Абсолюта. В другой новелле из того же сборника — «Чжао шэн» («Студент Чжао») — женьшень под личиной старца является главному герою, трудолюбивому, но не наделенному остротой ума студенту Чжао, дает полезные советы и в виде ребуса сообщает, как найти его обиталище. Разгадав ребус, студент откапывает под липой корень женьшеня, большой и внешне очень похожий на своего давешнего собеседника, и рассудив, что «способный оборачиваться женьшень может лечить недуги», приготавливает и съедает корень, после чего исполняется остроты ума и талантов, и карьера его начинает стремительно налаживаться²³.

Перепевы тех же сюжетов встречаются и в сунских *бицзи*: так, в сборнике «Цзи шэнь лу» («Записи собранного о духах») Сюй Сюаня (916–991) имеется рассказ «Чэнь ши» («Учитель Чэнь»), в котором нищий даос, благодаря хозяина гостиницы Мэя за доброту, угощает его диковинными блюдами — приготовленными на пару младенцем и щенком. Хозяин не решаете отведать, тогда даос, тяжело вздохнув, объясняет ему, что, несмотря на доброе сердце, стать бессмертным его благодетелю не суждено; угощением в этот день были тысячетелный женьшень и тысячетелная дрезда, но вкусить их и вознестись Мэю, видно, не судьба²⁴. Та же символика сохраняется и в текстах более поздних эпох, в частности, в минских романах: вспомним, например, чудесные плоды, украденные царем обезьян Сунь Укуном в монастыре Учжуангуань, которые внешне были совершенно подобны младенцам, свешиваясь с веток, шевелились и под дуновением ветра, будто бы, даже издавали звуки. Плоды эти носили название «Женьшеневых плодов» (*жэньшэнь го*)²⁵.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, можно констатировать, что символика телесности в описаниях даосских чудодейственных средств и снеди, воплотившаяся в поздних профанных текстах как придание снадобьям вида маленьких детей или частей человеческого тела, восходит к сформулированной еще в ранних даосских текстах концепции витального начала. Это витальное начало — основа духовного роста — связано, тем не менее, с идеей совершенного согласия между плотью и духом, воплощенном в новорожденном младенце. Идея эта получает отражение в светских текстах, начиная с эпохи Шести династий, то есть, со времени новых общественных веяний, направленных на эк-

зотеризацию даосских практик. Добавим также, что следы этих представлений можно во множестве обнаружить и в наши дни, но это уже предмет отдельных изысканий.

1. См., например: *Де Гроот Я.Я.М.* Демонология древнего Китая / пер. с англ. Котенко Р.В. СПб.: Евразия, 2000. С. 11–15.
2. См.: *Сторожук А.Г.* Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб.: Береста, 2010. С. 382–395.
3. «Дао Дэ чжэнь цзин», цзюань 2, глава 55 «Сюань фу»: [«Небесное знамение»] // Чжунхуа даоцзан: [Китайская даосская сокровищница] / глав. ред. Чжан Цзи-юй. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004. Т. 9. С. 41.
4. «Дао Дэ чжэнь цзин», цзюань 1, глава 21 «Сюй синь»: [«Пустотное сознание»] // [Китайская даосская сокровищница]. Т. 9. С. 38.
5. «Хуан-ди нэйцзин», Линшу цзи чжу: [«Собрание «Ось духа» с комментариями». Цзюань 4, глава 8 «Бэнь шэнь»: [«Основа *шэнь*»] // [Китайская даосская сокровищница]. Т. 20. С. 453.
6. Подробнее см.: *Сторожук А.Г.* Три учения и культура Китая... С. 300–301.
7. Там же.
8. О гармоничном пребывании *шэнь* в теле и связи с жизненными энергиями см., например: «Собрание «Ось духа» с комментариями». Цзюань 3, глава 5 «Гэнь цзе»: [«Основа и узел»] // [Китайская даосская сокровищница]. Т. 20. С. 449.
9. Шань хай цзин: [Каталог гор и морей] / пер. и коммент. Фан Тао. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. С. 181–182, 195–196, 199, 213, 235.
10. Тайпин гуан цзи: [Обширные записи годов Тайпин]. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1959. Т. 4. С. 2882–2883. О самой новелле подробнее см.: *Сторожук А.Г.* Демоны *ша* в китайской новеллистике // Проблемы литератур Дальнего Востока. Материалы V международной научной конференции. 27 июня — 1 июля 2012 г. В 3 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. Т. 1. С. 405–406.
11. [Обширные записи годов Тайпин]. Т. 1. С. 162–163.
12. [Китайская даосская сокровищница]. Т. 45. С. 161–192.
13. «Баопу-цзы нэй пянь»: [«Баопу-цзы, внутренний раздел». Цзюань 11 «Сянь яо»: [«Снадобья бессмертных»] // [Китайская даосская сокровищница]. Т. 25. С. 45–46; Комментарии к тексту — *Гэ Хун*. Баопу-цзы нэйбянь цюань и: [Полный перевод трактата Баопу-цзы о внутреннем]. Гу Цзю и чжу: [Перевод и комментарии Гу Цзю]. Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 1995. С. 276–282.
14. Бэньцао ганму: [Полный лекарственный сборник] / сост. Ли Шичжэнь; коммент. Лю Хэн-жу и Лю Шань-юна. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2012. Т. 2. С. 1911.
15. Фаюань чжулинь цзяочжу / Тан ши Дао-ши чжу: [Жемчужный лес сада Дхармы, текст сверенный и прокомментированный / составлен танским монахом Дао-ши]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2003, Т. 3. С. 1383–1390.
16. Тайпин юйлань. Сун Ли Фан бянь цзюань: [Императорская энциклопедия годов Тайпин / Составлена сунским Ли Фаном]. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 1994, Т. 8. С. 112–113.
17. И вэнь лэй цзюй / Тан Оуян Сюнь сюань: [Собрание литературы, классифицированное по разделам / собрал танский Оуян Сюнь]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1965, Т. 1–2. 2254 с.
18. «Бэньцао ганму», цзюань 28 «Цай»: [«Овощи», раздел 4 «Шуй цай»: [«Водяные овощи», «Чжи»] // [Полный лекарственный сборник]. Т. 2. С. 1148.
19. «Баопу-цзы нэй пянь»... С. 44; Комментарии к тексту — *Гэ Хун*... С. 266–271.
20. Бэньцао ганму: [Полный лекарственный сборник]. Т. 2. С. 1148.
21. Тайпин гуан цзи: [Обширные записи годов Тайпин]. Пекин, 1959. Т. 1. С. 328–329.
22. Рассказ «Шанданец» («Шандан жэнь») // [Обширные записи годов Тайпин]. Т. 5. С. 3397–3398.
23. Там же. Т. 5. С. 3398–3399.
24. Там же. Т. 1. С. 317–318.
25. *У Чэньэнь*. Си ю цзи: [Путешествие на Запад]. Чанша: Чанцзян вэнь чубаньшэ, 1981. Т. 1. С. 290.