

М. С. Зорькина

ЭВОЛЮЦИЯ И СТРУКТУРА ДАОССКОГО РИТУАЛА¹

Ритуалам в Китае всегда придавали огромное значение, и многие века даосизм следовал этой традиции, являясь живым отражением и органичным продолжением древних церемоний. Причем ритуал (*ли*, 禮儀) не только воспринимался как правила проведения тех или иных религиозных церемоний, но и охватывал все аспекты жизни, в нашем случае монахов, включая в себя также правила обращения между даосами, нормы поведения, одежду и многое другое. Сразу оговоримся, что под понятием «ритуал» здесь и далее понимаются не любые действия сакрального характера, но формализованная обрядность, официальный церемониал тех или иных религиозных течений и объединений.

Однако так было далеко не всегда. Об этом красноречиво свидетельствует появление в период «Шести династий» такого направления мысли, как *фэн лю* (風流), в котором под влиянием даосизма помимо всего прочего поощрялись эксцентричность в поведении и внешности, отказ от строгого следования установленным правилам. С момента своего появления и до основания Чжан Даолином секты Пяти мер риса даосизм не имел никакой организации и представлял собой в основном разрозненные мистические искания отдельных подвижников.

Естественно, что на тот момент не могло быть и речи о единстве в чем бы то ни было, не говоря уже о приверженности к какому-то конкретному ритуалу. Впрочем, и после Чжан Даолина прошло немало времени, прежде чем появилась институционализирующаяся церковь.

Истоками даосского церемониала принято считать ритуалы, описанные еще в «Ли цзи» и «Чжоу ли» и по сути не имевшие изначально никакого отношения к данной религии. В то же время нельзя утверждать, что они принадлежат исключительно к конфуцианской традиции [1, с. 3]. Зафиксированные в этих памятниках ритуалы продолжают более древнюю традицию, которая заложила общекультурный фундамент и общее понимание того, что должно включаться в сам ритуал, поэтому сложно назвать их непосредственным источником даосских церемоний.

Один из самых явных примеров заимствования даосизмом ритуалов древности — молебны *цзяо* (醮). В «Шовэнь цзецзы» даются два значения *цзяо*: обряд признания совершеннолетним (*гуань*, 冠) и женитьба (*цзюй*, 娶), или же жертвоприношения *цзи* [2, с. 871]. Ду Гуантин в «Хуанлу сань тань цзяои» (黃籙散壇醮儀) писал: «Приношение кровавой жертвы называется жертвоприношением *цзи* (祭), приношение овощей и фруктов называется жертвоприношением *цзяо*. *Цзяо* — другое название *цзи*» (牲血食謂之祭, 蔬果精修謂之醮。醮者, 祭之別名也) (цит. по: [3, с. 14]).

¹ Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© М. С. Зорькина, 2011

Жертвоприношения были очень важной частью жизни в Китае еще до появления даосской церкви, но она заимствовала их форму, наполнила дополнительным философским смыслом и в итоге в современном мире оказалась единственным институтом, способным сохранить осколки этой древней традиции. Стоило только ритуалу в этой религии принять более или менее совершенную форму, как его стали ревнительно охранять. И хотя даосизм постоянно развивался и в философском, и в обрядовом аспектах, ритуалы изменялись часто лишь внешне, сохраняя основной вид и идейное ядро. Причем касается это не только церемоний, но и всего того, что понимается китайцами под *ли*, например одежды [1, с. 5–6, 245–246].

История развития церемониала в даосизме некоторыми исследователями делится на пять периодов:

- истоки (до Восточной Хань);
- появление (Восточная Хань, Троецарствие);
- окончательное оформление (династия Цзинь, Наньбэйчао, Суй);
- расцвет (с династии Тан и до конца Мин);
- передача и сохранение (с Цин и до наших дней) [1, с. 54].

Эта классификация вполне удовлетворительна, за исключением первого пункта.

Вряд ли можно включать в историю даосского ритуала периоды, когда даосской церкви еще в принципе не существовало, тем более что, как уже говорилось выше, этот ритуал не был логическим продолжением традиций древних жертвоприношений, а скорее заимствовал только общую модель.

Возникновение церемониала в даосизме прочно связано с деятельностью Чжан Даолина и его последователей. Секта Пяти мер риса была первой организационно оформленной школой даосизма, и благодаря ей появляется немало формальных церемоний. Сюда можно отнести ритуалы посвящения, принятие обетов, истолкование в даосском ключе и использование *цзяо* и предшествующего им поста *чжай* (齋) [4, с. 2; 5, с. 2]. Кроме того, именно эта школа заложила фундамент для появления схемы организации обителей и даже самой формы построения храмов. Огромное влияние на последующее развитие даосизма оказала тесная связь секты с народными верованиями. На момент основания Пяти мер риса на территории современной провинции Сычуань там были очень популярны маги *уси* (巫覡), к которым местные жители относились с большим почтением [6, с. 34–35, 397–398], и в секте Чжан Даолина магические практики играли одну из основных ролей, из-за чего и стали в дальнейшем важной составляющей даосских церемоний.

Неизвестны какие-либо труды по даосским ритуалам этого периода. Но на основе упоминаний о них в других источниках Чэнь Яотин выделяет три основных вида церемоний:

- церемонии пожалования должности, из которых развилась церемония «передачи реестра»;
- покаятельные доклады — в основном заключались в составлении документа с именем провинившегося и выражением его готовности ответить за проступки. Сам провинившийся должен был уединиться и уделить свое время раскаянию в прегрешениях, после чего за него возносил молитвы «приносящий жертву вином» (*цзицзю*, 祭酒). Доклады составлялись для «трех чиновников» (*сань гуань*, 三官) и по отдельности помещались в горах, в земле и в воде. Эта традиция стала основой более поздней церемонии «подачи доклада» (*чжанбяо*, 章表);

— заклинание воды и моления о предотвращении беды. Сюда входят различные способы изгнания злых духов и лечения болезней с помощью заклинаний и амулетов [1, с. 54].

Материалы того периода не дают возможности в подробностях узнать, как выглядели церемонии, но логично предположить, что они были простыми и в достаточной степени произвольными, место для их проведения тоже обставлялось довольно просто [1, с. 56, 171–175].

Следующий период развития даосского ритуала и церкви знаменателен началом взаимодействий с пришедшим в Китай из Индии буддизмом [7, с. 226]. Последний оказал огромное влияние на даосизм, который заимствовал решительно все, начиная от некоторых философских положений и идей о загробном существовании и заканчивая чисто организационными моментами (немного позднее должности в даосских монастырях будут строиться именно по аналогии с буддийскими). Кроме того, укрепившийся в Китае и экономически, и доктринально буддизм с его крупными монастырями послужил тому, что даосизм начал также организационно оформляться, приводить к единому стандарту церемонии и правила, что позволило бы ему стать более сплоченным и, как следствие, достойным соперником в борьбе за расположение правящих династий [7, с. 230].

Два основных деятеля, с которыми исследователи связывают реформы в церемониях этого периода, — Коу Цяньчжи и Лу Сюэцин [3, с. 14–17]. Коу Цяньчжи (寇謙之, 365–448) — основатель направления Северных Небесных наставников. Был апологетом и духовным лидером идеи возрождения даосского государства при Северной Вэй. Поставив под сомнение монопольное использование титула «небесный наставник» потомками Чжан Даолина, он появился в качестве такового в 424 г. при дворе, провозгласил императора Тай у ди (太武帝) «Северным истинным государем Великого равенства» (*бэй фан тай пин чжэнь цзюнь*, 北方太平真君) и преподнес тексты полученных им откровений. Получив придворную должность «эрудита по вопросам обретения бессмертия», Коу Цяньчжи занялся непосредственно реформами [7, с. 230].

Важной идеей Коу Цяньчжи было поставить во главу угла ритуалы в конфуцианском смысле этого слова, и то, что шло с конфуцианством вразрез, безжалостно отменялось. В деятельности Коу Цяньчжи было три основных направления: борьба с неподходящими под идею государственной религии традициями, например сексуальными практиками (Коу Цяньчжи выступал за целомудрие духовенства) и восстаниями от имени школы; упорядочивание принципов организации и церемониалов; дополнение и исправление практики молебнов *чжайцзяо* (齋醮) [6, с. 58–62]. Близ столицы был установлен даосский алтарь. На нем, как и в других местах, постоянно проводились различные обряды. Кроме того, им был разработан устав для даосов, построенный по аналогии с буддийской винаяей.

Итог, тем не менее, был печальным, поскольку даосизм еще не был достаточно организован и силен для того, чтобы стать государственной религией. После смерти Коу Цяньчжи и убийства императора Тай у ди в 452 г. даосизм был лишен своего статуса, а следующая династия, Северная Ци, окончательно отменила проведение даосских церемоний при дворе [7, с. 231].

Лу Сюэцин (陸修靜, 406–477) — даос, с именем которого связывают окончательное оформление учения школы Линбао (школа Духовной драгоценности, 靈寶). Однако он не был последователем только этой школы. Помимо идей Гэ Хуна и его внука Гэ Чао-

фу, собственно основателя Линбао, Лу Сюцзин наследовал многое из школы Небесных наставников, а также считается седьмым патриархом школы Шанцин (школа Высшей чистоты, 上清). Себя он называл «последователем трех школ»² (*сань дун дицзы*, 三洞弟子) [6, с. 70–71].

Даос провел долгое время в странствиях, разыскивая книги своего учения, чтобы затем объединить каноны трех школ (Шанцин, Линбао и Саньхуан, она же «саньхуан вэнь цзин», 三皇文經 — течение «письмен канонов трех императоров»). В итоге его труд «Саньдун цзиншу мулу» («Каталог канонов трех вместилищ», 三洞經書目錄), созданный по образцу буддийской Трипитаки, стал первым сборником даосских текстов, легшим в основу «Дао цзана» [8, с. 180–181].

Другое направление его деятельности — упорядочивание ритуалов разных школ и развитие их теории. Наибольшее значение он придавал церемониям, связанным с постами — *чжай*. В школе Пяти мер риса уже существовали правила проведения *чжай*, но они были очень простыми, постящийся должен был «обнажившись, взойти на алтарь, обвязать себя веревками, распустить волосы, вымазать лоб глиной и, держа волосы во рту, стоять под помостом» (露身中壇, 束骸自縛, 散髮泥額, 懸頭銜髮於欄格之下) (цит. по: [6, с. 71]).

Очевидно, что подобный обычай не подходил для религии, претендующей на признание высшими слоями общества. Поэтому Лу Сюцзин объединил и исправил все известные ему *чжай*, подведя под них теоретическую базу, и в итоге описал «двенадцать способов девяти постов *чжай*» (*цзю чжай шиэр фа*, 九齋十二法), два из которых принадлежали школе Шанцин, девять — Линбао и один — школе Небесных наставников. Кроме того, он реформировал немало других церемоний, заимствовав многие элементы из буддийских обрядов и конфуцианского ритуала. В частности, был изменен порядок «передачи реестра», т. е. посвящения в даосы, и создана аналогичная с придворной система одеяний, соответствующих рангу их носящего [6, с. 71–75]. Эти реформы оказались более долговечными, чем реформы Коу Цяньчжи, и сильно повлияли на последующее развитие даосизма.

Следующий период истории даосских ритуалов начался при династии Тан и продолжался до конца Мин. Это время — период расцвета церемоний, толчком к чему стало объявление даосизма государственной религией при Тан. Начиная с этой династии различные школы даосизма стремились к объединению, важную роль сыграло появление под влиянием буддизма и расширение института монашества, которое ранее считалось противоречащим доктрине даосизма. Благодаря этому даосов теперь можно было определить по формальным признакам, что, несомненно, послужило оформлению даосской церкви, а также облегчило задачу закрепления правового статуса духовенства, регулирования общины и контроля за ней [7, с. 233–234].

В связи с этим периодом стоит упомянуть два имени — Чжан Ваньфу и Ду Гуантин. Чжан Ваньфу (張萬福) жил во время правления танских императоров Жуй-цзуна и Сюань-цзуна, т. е. в конце VII — начале VIII в. О его жизни сейчас практически ничего не известно, кроме того, что он жил в монастыре Циндугуань («монастырь небесного дворца», 清都觀), поэтому его часто также называют Чжан Цинду (張清都).

По созданным им трудам видно, что на первое место он ставил обеты (*цзе*, 戒) и их принятие. Чжан Ваньфу считал, что принятие обета — это первое, что должен сделать

² Дословно — «ученик трех вместилищ».

желающий стать даосом, в противном случае невозможно будет достичь и главной задачи религиозного даосизма — обретения бессмертия. Даос описал порядок принятия обетов и их значение, а также способ выбора благоприятного для этого дня. Выше всех остальных он ставил традиции влиятельной в то время школы Шанцин (школа Высшей чистоты), которая практиковала уход в монашество [6, с. 126; 7, с. 233].

Кроме того, он упорядочил существовавшие на тот момент даосские молебны *цзяо*, описал порядок их исполнения, символику и основные моменты, на которые нужно обращать внимание во время церемонии: в частности, искренность исполняющих ритуал, тихую и торжественную обстановку, чистоту ритуальных предметов и приношений. Перу Чжан Ваньфу также принадлежат труды, философски истолковывающие одежду даосов и излагающие связанные с одеяниями ритуалы и табу, описания повседневных церемоний и т.п. Одним словом, он продолжил дело Лу Сюэцина по упорядочиванию и приведению к единому стандарту церемониала, в то же время и развил его, исправив и дополнив записанные им ритуалы и их толкования [6, с. 127–129].

Ду Гуантин (850–933) — патриарх школы «трех вместилищ» (*саньдун цзун*, 三洞宗), жил в конце династии Тан. Он написал немалое количество трудов по даосизму, большинство из которых составлены как комментарии к основным канонам [9, с. 250]. В то же время многочисленны и трактаты о различных церемониях, которые Ду Гуантин подверг критическому рассмотрению и исправлению. Оставленные им труды по церемониалам охватили практически все сферы жизни общества, к которым даосские обряды вообще применимы, и ритуалы, которые проводились при Тан. Большое значение придавалось устным докладам святым и молениям, кроме того, именно благодаря ему церемония стала делиться на последовательность отдельных этапов, из которых она и состояла [1, с. 60].

Династия Сун ознаменована появлением огромного количества текстов по церемониалу, однако не было уже реформаторов, настолько крупных и самолично написавших столько трактатов, как Ду Гуантин. Тем не менее изменения были значительными. При Сун молебны *чжайцзяо* стали гораздо теснее связываться с религиозной доктриной даосизма, масштаб их намного увеличился, особенно если сравнить с дотанской эпохой. Кроме того, началось слияние молебнов с существовавшими раньше отдельно магическими приемами и психофизическими практиками.

С приходом Мин даосизм начал ограничиваться правительством, были установлены образцы ритуалов, их содержание и последовательность [1, с. 60–62], т. е. по сути попытка создания единого церемониала в этот раз шла сверху. В целом ритуалы к концу Мин стали намного проще и менее масштабными, чем при Сун, но в то же время гораздо более близкими к унификации, хотя и в настоящее время нельзя сказать о каком-либо едином образце церемоний для всех храмов.

Классификация церемониалов в даосизме затруднительна из-за отсутствия единого стандарта, хотя, как можно увидеть из описания выше, именно в одинаковых правилах проведения ритуалов и уставе многие деятели видели основу для создания сильной устойчивой церкви. Тем не менее, несмотря на все их попытки, этот идеал так и не был достигнут даже после объединения значительного количества сект после династии Юань. По этой причине любая систематизация будет весьма приблизительной и иметь лишь общий, ознакомительный характер.

Еще одно важное препятствие созданию классификаций — путаница в терминах. В китайском языке существует немалое количество синонимичных слов с общим зна-

чением «правила поведения (или, в частности, проведения ритуала)», например *кэи* (科儀), *вэйи* (威儀), *лиш* (禮儀), *ифань* (儀範). В итоге у каждого исследователя эти слова расставлены достаточно произвольно, в зависимости от того, как автору работы было удобно, а потому одним и тем же словом могли быть обозначены явления не просто разные, но и относящиеся к разным уровням, что значительно затрудняет понимание. Впрочем, решение этой проблемы не входит в задачи данной работы.

Самая полная и логически обоснованная из известных нам классификаций принадлежит Ван Ка [10, с. 217]. Исследователь в основном опирался на трактаты из «Дао цзана», начиная от самых простых и самых ранних классификаций, добавляя в них появившиеся позднее практики. Вопрос несопадающих списков решался в пользу более раннего. Кроме того, хотя обычно в даосских трактатах отдельно выделяются разделы «одежда», «иерархия» и т. п., для удобства они были объединены Ван Ка в один. Классификация в общих чертах приведена ниже.

Этот список не всеобъемлющ, да и не мог бы таковым быть. Во-первых, нужно помнить, что большинство из описанных ритуалов могли быть как отдельными церемониями, так и частями более крупных, и статус этот постоянно менялся.

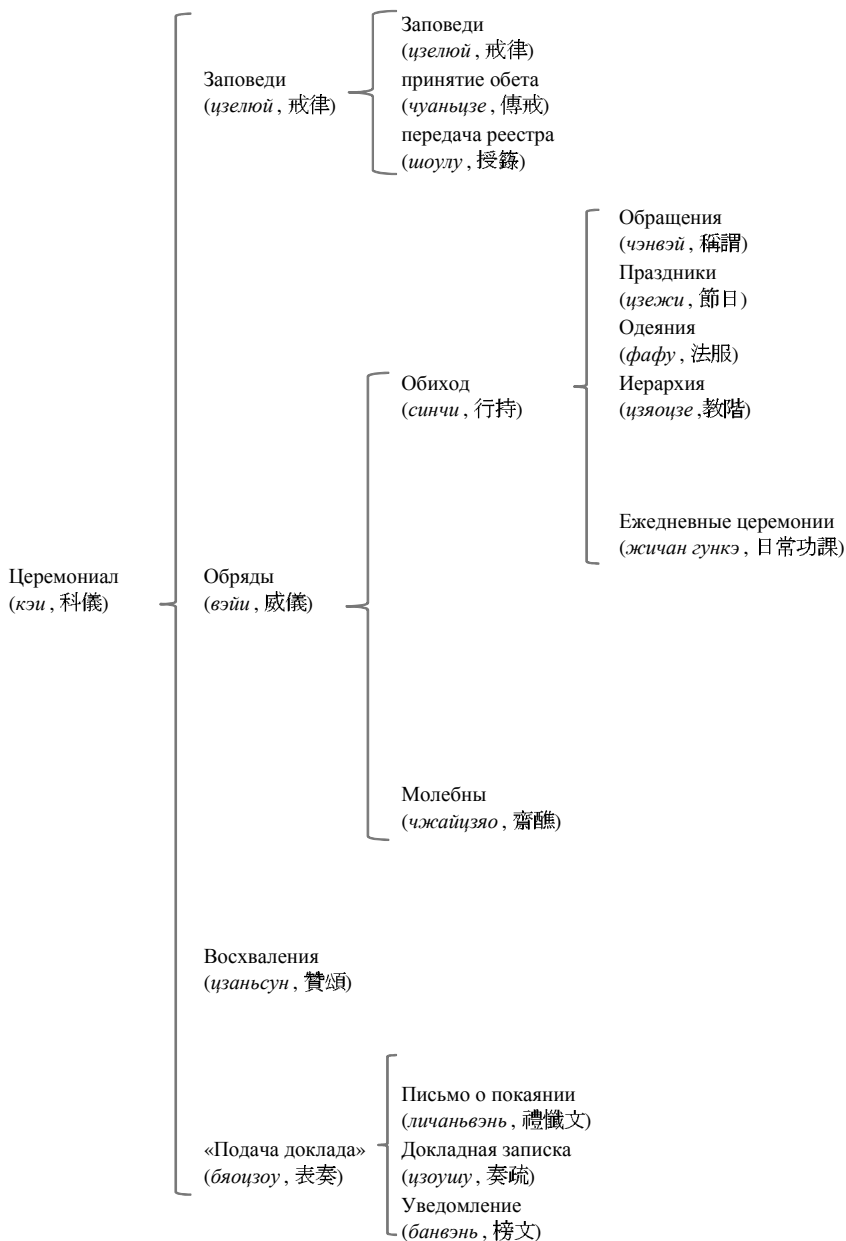
Кроме того, если предельно формализованный быт монахов и ритуальную утварь, например, о которых в этой таблице не говорится, можно включить в раздел «обиход», то такой важный ритуал, как поклон учителю (*байши*, 拜師), выпадает, поскольку не является ни молебном, ни повседневной церемонией, ни принятием обета. Между тем он чрезвычайно важен, и далее о нем и пойдет речь.

Отношения между наставником и учеником всегда играли значительную роль в даосизме, так как они были главным способом передачи традиции и, соответственно, ее сохранения. Именно это стало причиной того, что наставник (*ши*, 師) — это одна из «трех драгоценностей» (*саньбао*, 三寶) даосизма, наряду с *дао* (道) и канонем (*цзин*, 經) [1, с. 34].

В то же время подобное почитание учителя — общее явление для всей культуры старого Китая, и формальный даосский ритуал сформировался именно под влиянием мирской традиции, добавив от себя некоторые элементы учения, поклонение святым и молитвы. Мирской поклон наставнику выглядел следующим образом: сначала учитель воскуривает благовонную палочку перед статуей Конфуция и отбивает поклон (*коутоу*, 叩頭), садится в стороне. После этого будущий ученик также возжигает благовония перед статуей и отбивает поклоны, затем кланяется в ноги учителю, который, приподнявшись, отвечает ему. В самом конце наставник дает новоиспеченному воспитаннику новое имя, после чего они могут уже приступать к изучению классических конфуцианских канонев.

Окончательная форма поклона учителю в даосизме немного сложнее, но по сути ничем не отличается. Устанавливается алтарь, и прежде всего проводится благопожелательный ритуал (*чжюань лиш*, 祝願禮儀). Затем учитель возжигает перед алтарем три благовонные палочки, совершает три поклона *коутоу* (в каждом из которых три земных поклона, т. е. всего их девять) и садится в стороне. Желающий стать учеником повторяет действия наставника, после чего трижды кланяется учителю. Тот в свою очередь называет даосское имя, которым с этого момента будут называть нового члена школы. В конце церемонии наставник руководит учеником в поклонах перед статуями святых.

Однако этот ритуал не всегда был настолько простым, в некоторых его описаниях упоминается и много других действий, например, в него включались расспросы настав-



ника о жизни желающего стать последователем, необходимые для того, чтобы узнать, достоин ли тот стать учеником, добродетелен ли он [1, с. 35].

Поклон учителю — первый шаг для того, чтобы стать адептом школы, а в институционализованном даосизме — первый шаг к положению в церкви. Но в то же время этот ритуал не делает мгновенно мирянина даосом, это всего лишь одно из многих условий, и с момента поклона учителю до момента, когда последователь станет полноправным даосом, могут пройти годы, а до тех пор его будут называть *туницзы* (отрок, 童子). Другие необходимые условия для того, чтобы стать полноправным адептом, на-

пример в школе Совершенной истины, — это ритуал смены мирской одежды на даосскую и обряд принятия обетов [1, с. 20].

Другой момент, требующий отдельного рассмотрения, — это молебны *чжайцзяо*. Выше уже кратко говорилось о появлении постов *чжай* и жертвоприношений *цзяо*, рассмотрим их подробнее.

В «Шовэнь цзецзы» *чжай* объясняется как «воздержание и очищение» (戒潔也) [2, с. 4]. Имеется в виду ритуальное очищение перед проведением жертвоприношений, и происхождение его явно древнее даже в рамках китайской истории. Очевидно, что *чжай* имели значение для всей культуры Китая, записи о них есть и в Лицзи, поэтому было бы ошибочным утверждать, что посты пришли в даосизм из буддизма, который при проникновении в Китай активно заимствовал даосские термины, в том числе и *чжай* [1, с. 63–64]. Нельзя забывать и о том, что очень многие моменты церемониала даосской церкви были заимствованы из буддизма, и полностью отрицать влияния пришедшей извне религии.

Чжай в даосизме были не просто и не только отказом от той или иной еды и сексуальных контактов, но целым ритуалом. Кроме этого существовало еще понятие *синь-чжай* (心齋), «духовный пост», который подразумевает очищение сознания от мирских страстей.

Первые варианты более или менее формализованных *чжай* появились при секте Пяти мер риса, и описание одного из них приводился выше. То, какими посты дошли до династии Тан и окончательного оформления даосизма как церкви, было следствием работы Лу Сюцзина, который придавал им огромное значение. И если изначально они воспринимались только как очищающие и подготавливающие к другим церемониям ритуалы, то в даосизме они были осмыслены как способные через очищение приносить долголетие, избавление от несчастий, мир стране [11, с. 164].

Церемониальные *чжай* могли быть классифицированы по-разному. Первая систематизация принадлежит Лу Сюцзину, позднее в «Юньцзи циянь» приводятся еще две классификации, которые различаются в деталях, но, как и у Лу Сюцзина, даны списки по двенадцать *чжай* — «двенадцать способов шести постов» (*лю чжай шиэрфа*, 六齋十二法) и «двенадцать постов» (*шиэр чжай*, 十二齋).

В конце Сун из «двенадцати постов» выделяют первые три, основные, и таким образом сформировывается ставший классическим способ классификации постов: «три талисмана и семь правил» (*сань лу ци пинь*, 三籙七品). «Три талисмана» — это *цзиньлу-чжай* (пост золотого талисмана, 金籙齋), *юйлу-чжай* (пост нефритового талисмана, 玉籙齋) и *хуанлу-чжай* (пост желтого талисмана, 黃籙齋) [1, с. 72–76].

Первый — самый крупный по своим масштабам — имел общегосударственный уровень и проводился только для императора. В его задачи входило успокоение народа в государстве, улучшение погоды. *Юйлу-чжай* проводился по приказу членов императорской семьи, и его задачи схожи с предыдущим — это моления о ниспослании счастья и спокойствия, избежании природных катаклизмов. *Хуанлу-чжай* были в основном направлены на избавление от мучений душ умерших в потустороннем мире, а также оставшихся в человеческом мире голодных духов, причем ритуалы могли быть проведены не только для императорской семьи [4, с. 119].

«Семь правил» — это:

— пост трех императоров (*саньхуан чжай*, 三皇齋), связан с поклонением этим святым. В «кратком словаре даосизма» указывается шесть различных объяснений

для «трех императоров», но самое распространенное толкование в даосизме, которое и подразумевается в данном случае — императоры Неба, Земли, Человека; идея «трех императоров» сосуществовала в даосизме с идеей «трех чиновников» и «трех начал» начиная с Наньбэйчао, и постепенно все они стали перемешиваться [12, с. 176; 1, с. 87];

- пост естественности (*цзыжань чжай*, 自然齋);
- пост высшей чистоты (*шанцин чжай*, 上清齋), связан со школой Шанцин, акцентирован на внутренних практиках отдельного человека;
- пост наставления в учении (*чжицзяо чжай*, 指教齋);
- пост обмазывания сажей (*тутаньчжай*, 塗炭齋), происходит непосредственно от описанного выше в связи с реформами Лу Сюэцина *чжай* школы Пяти мер риса;
- пост освещения истины (*минчжэнь чжай*, 明真齋), проводился для упокоения духов;
- пост трех начал (*саньюань чжай*, 三元齋), имеются в виду церемонии, проводимые 15-го числа 1-го месяца, 15-го числа 7-го месяца и 15-го числа 10-го месяца. Считается, что это дни рождения «трех чиновников» *саньгуань* [1, с. 80–88].

Начиная с Наньбэйчао посты *чжай* и жертвоприношения *цзяо* постепенно сближаются и с периода Тан становятся единым целым — молебнами *чжайцзяо* [1, с. 66]. Тем не менее еще долгое время для первой и второй части молебна строились отдельные алтари, так как *чжай* и *цзяо* все-таки воспринимались как церемонии, имеющие принципиально разные цели. И только с конца династии Мин началось окончательное слияние двух ритуалов, и ко времени династии Цин отдельные алтари перестали использоваться [1, с. 182].

Молебны *чжайцзяо* делят на две большие группы: иньские (*иньши*, 陰事) и янские обряды (*янши*, 陽事), которые также называют соответственно «темными молебнами» (*юцзяо*, 幽醮) и «светлыми молебнами» (*цинцзяо*, 清醮). Первые можно назвать заупокойными, так как их основные задачи — подношение пищи в жертву голодным духам, а также различные обряды, призванные помочь душе только что умершего человека обрести как можно более комфортную загробную жизнь [4, с. 121]. Так, например, после появления в даосизме под влиянием буддизма идей об аде стал распространенным ритуал «перехода через мост» (*дуцяо*, 渡橋). Связан он с верой в то, что человеческий мир и загробный разделяет река крови, через которую душе нужно помочь переправиться [1, с. 129–130].

Янские обряды включают в себя моления о счастье, прекращении природных катаклизмов, пожелания долголетия, т.е. все необходимое для обеспечения спокойного существования живых людей [4, с. 121]. Сюда же включаются церемонии поклонения различным святым бессмертным и природным явлениям [5, с. 13–312].

Кроме того, молебны *чжайцзяо* могут проводиться внутри храма или же в доме у заказавшего их, если речь идет о заупокойных молебнах. Каждый состоит из большого количества малых ритуалов, которые варьируются в зависимости от назначения церемонии, и целиком молебен может длиться день, ночь, сутки, трое или семеро суток, и самое большее — сорок девять дней [1, с. 121].

Существует также набор предметов и действий, обязательных для каждого молебна. Используемые предметы делятся на жертвенные и ритуальные. Жертвенные предметы бывают двух видов. Первый — это собственно жертвы (*гуньян*, 供養), которые состоят из благовоний, цветов, огня в лампах, воды и фруктов. Во вторую группу (*гунци*, 供器)

включают вещи, которые связаны с первой, и жертвуются лишь номинально. Это курильницы, вазы для цветов, лампы и т. д.

Ритуальные предметы делятся на музыкальные инструменты и ритуальную утварь. Самые частые из используемых музыкальных инструментов — колокол *чжун* (鐘); *цин* (磬), литофон в виде пластины, изогнутой углом, делался из нефрита, камня, позже — из меди, также может обозначать «поющую чашу» — вид стационарного гонга, внешне напоминающий чашу [1, с. 198]; барабан (*гу*, 鼓); литавры *нао* (鑔) и др. [11, с. 171].

К ритуальной утвари относят меч (*фацзянь*, 法劍), зеркало (*фацзин*, 法鏡), жезл *жуи* (如意), печать (*фаинь*, 法印), мухогонку (*чжуфу*, 塵拂), дощечку *линпай* (令牌) [1, с. 213–224]. Большинство используемой ритуальной утвари имеет, по поверьям, магические свойства, способность воздействовать на духов, и в простонародном даосизме используется для обрядов экзорцизма. Отметим отдельно также два из упомянутых выше ритуальных предмета — печати и дощечки *линпай*. Оба эти предмета связаны с магическими практиками и предназначены для обозначения статуса проводящего ритуал перед духами. Печати — необходимый предмет для написания амулета, они должны были ставиться перед сжиганием для подтверждения, что это официальное прошение духам или же, если амулет предназначался для отвращения злых духов, что его обладатель обладает полномочиями управлять духами или заручился поддержкой высших божеств, чьи имена могли стоять на печати.

Линпай дословно переводится «приказная дощечка». Скорее всего, они произошли от древних *хуфу* (虎符), металлических знаков военачальников. Обычно *линпай* делаются из дерева или металла с вырезанными изображениями и надписями. В даосизме используются для того, чтобы призывать духов и давать им приказания, и несложно проследить связь между отличительным знаком генерала, дающим ему право командовать людьми, и *линпай* [1, с. 221]. Наделение своего обладателя авторитетом роднит *линпай* с заклинательными надписями в том виде, как они обычно воспринимались в народе.

Действия, которые выполняются во время церемоний, могут относиться к внутренней практике — внутреннее созерцание *цуньсян* (存想), стучание зубами (*коучи*, 叩齒) и внешней — чтение заклинаний *чжоу* (咒), складывание мудр, хождение юевыми шагами, зажжение свечей, поклоны, чтение канона, «подача доклада», предложение жертвы [11, с. 171–172].

Даосские ритуалы имеют сложную историю развития, но при ближайшем рассмотрении можно выделить несколько характерных для них черт. Так, помимо собственно даосской символики и психофизических практик, основными источниками формирования церемониала были общие для всей китайской культуры и, в частности, конфуцианства представления, магические приемы колдунов *уси*, а также многие организационные моменты, заимствованные у буддизма. К последним принадлежала, например, идея целомудрия монашества, а если воспринимать «ритуал» шире, в китайском понимании этого слова, то можно упомянуть и способы организации обителей и канонических текстов.

В то же время само появление настолько сложной и строго регламентированной системы церемоний не было продиктовано исключительно идеями раннего даосизма, но было скорее способом становления как церкви. Для даосизма церемониал стал мощным средством самоидентификации и заявлением о себе как о религии, способной повлиять на политику целого государства.

Литература

1. Чэнь Яотин. Даоцзяо лии (Даосский церемониал) 陈耀庭. 道教礼仪. Пекин, 2003.
2. Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы 许慎. 说文解字. Пекин, 2001.
3. Жэнь Цзунцюань. Даоцзяо чжанбяо фуинь вэньхуа яньцзю (Исследование даосской культуры докладов святым и печатей) 任宗权. 道教章表符印文化研究. Пекин, 2006.
4. Мин Чжитин. Даоцзяо ифань (Даосские церемонии) 闵智亭. 道教仪范. Пекин, 2004.
5. Жэнь Цзунцюань. Даоцзяо кэи гайлань (Обзор даосских церемониалов) 任宗权. 道教科仪概览. Пекин, 2006.
6. Цин Ситай, Тан Дачао. Даоцзяоши (История даосизма) 卿希泰、唐大潮. 道教史. Нанкин, 2006.
7. Духовная культура Китая. Мифология. Религия / Под ред. М. Л. Титаренко М., 2007.
8. Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.
9. Духовная культура Китая. Философия / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 2006.
10. Ван Ка. Даоцзяо цзичу чжиши (Основные сведения о даосизме) 王卡. 中国道教基础知识. Пекин, 2005.
11. Ли Юэчжун, Цао Гуаньин. Даоши (Даосы) 李跃忠, 曹冠英. 道士. Пекин, 2009.
12. Даоцзяо сяо цыдянь / Под ред. Чжун Чжаопэн (Краткий словарь даосизма) 道教小辞典/ 主编 钟肇鹏. Шанхай, 2001.
13. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М, 2001.
14. Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005.
15. Сторожук А. Г. Три учения и культура Китая. СПб., 2010.
16. Торчинов Е. А. Даосские практики. СПб., 2001.
17. Дан Шэньюань, Ли Цзикай. Чжунго гудай дэ даоши шэнхо (Жизнь даосов древнего Китая) 党圣元, 李继凯. 中国古代的道士生活. Пекин, 1997.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.